

Religiosidad y etnicidad en el universo tradicional negroafricano: plataforma de la supervivencia comunitaria

Religiosity and ethnicity in the traditional black african universe: platform for community survival

*Louis Valentin Mballa**

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar las concepciones religiosas en el universo negroafricano tradicional para determinar sus efectos en la etnicidad y, por ende, en la vida comunitaria. El poder de la tradición está relacionado con los ciclos, los rituales, la gerontocracia y los ritos de iniciación. La etnicidad negroafricana, como modo de expresión funcional de los diferentes grupos étnicos, saca a la luz las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a estos grupos. Con un método de revisión y análisis de la literatura, se demuestra que los rasgos significantes de la identidad cultural en África negra tradicional son regulados por la ubicación del sujeto o grupo que se autoidentifica étnicamente.

Palabras clave: religiones tradicionales ancestrales, etnicidad, comunidad, religiosidad, universo tradicional negroafricano.

Abstract

This article presents the religious conceptions in the traditional black African universe to determine its effects on ethnicity and, therefore, on community life. The power of tradition is related to cycles, rituals, gerontocracy and rites of initiation. Black African ethnicity as a way of functional expression of different ethnic groups brings to light the cultural practices and perspectives that distinguish these groups from one another. With a method of reviewing and analyzing the literature, it is shown that the significant traits of cultural identity in traditional black Africa are regulated by the location of the subject or group that identifies itself ethnically.

* Profesor-investigador, Facultad de Contaduría y Administración, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Key words: ancestral traditional religions, ethnicity, community, black African universe, religiosity.

Artículo recibido: 30/04/20

Apertura del proceso de dictaminación: 15/05/20

Artículo aceptado: 12/10/20

INTRODUCCIÓN

Existe en la literatura una evidente controversia en cuanto al uso de los términos: África subsahariana, África negra, África subsahariana tradicional, etcétera; aunque puedan significar lo mismo en el plano semántico, no es el caso en el político, pues hoy, “África subsahariana” sería la denominación “políticamente correcta”, porque remite a una configuración geopolítica e histórica que se sitúa más allá del rasgo racial; pues en Sudáfrica, por ejemplo, hay sudafricanos de raza blanca. En este artículo usaremos los conceptos: negroafricano, negroafricana, África negra tradicional, universo tradicional negroafricano, como postura propia para puntualizar la dinámica de las concepciones religiosas y de la etnicidad en dichos espacios.

En este marco, lo tradicional hace referencia a la cultura ancestral que se ha transformado a lo largo de la historia del continente africano. En realidad, las tradiciones negroafricanas contienen elementos consignados a dos niveles diferentes: 1) el nivel teórico: donde opera la cosmología, es decir, el conjunto de representaciones del mundo que determinan los principios generales, las reglas formales y los valores que han de regir la vida cotidiana; en este nivel encontramos las justificaciones supremas de las acciones llevadas a cabo por los individuos en la vida cotidiana; 2) el nivel práctico: aquí se sitúan las costumbres propiamente dichas, surgidas de la puesta en práctica de los principios intrínsecos a la cosmología.

Asimismo, el objetivo es precisamente reconceptualizar a las religiones tradicionales ancestrales negroafricanas para determinar sus efectos en la etnicidad y, por ende, en la vida comunitaria. Una aseveración que puede ser considerada como eje central de este artículo se encuentra en la siguiente afirmación de Nyamiti:

El poder de la tradición está relacionado con la duración cíclica, las repeticiones rituales, la gerontocracia (gobierno de los más viejos), el culto a los antepasados y los ritos de iniciación. El hombre se sumerge en el tiempo mítico de los

antepasados para participar no solamente en los sucesos sagrados sino y, sobre todo, en el tiempo de los orígenes. La solidaridad y la totalidad del universo socioeconómico determinan toda iniciativa privada.¹

Este supuesto, en su inmensa complejidad, esconde la importancia de las religiones tradicionales ancestrales africanas (RTAA) en el desenvolvimiento del universo tradicional negro africano. En efecto, las RTAA se fundamentan en la creencia de la existencia de una fuerza vital sustancial presente en todos los seres animados e inanimados, así como en la interrelación entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Asimismo, para las cosmologías negroafricanas en general, la noción de “universo” se refiere al conjunto formado por dos esferas o dimensiones diferentes: “lo invisible” y “lo visible”. Gracias a ese sentimiento religioso, las etnias negroafricanas han desarrollado un alto grado de etnicidad, entendida como “cualidad existencial que implica la afiliación y la conciencia de pertenencia a un grupo étnico específico, lo que se vuelve determinante/fundamental para la caracterización de la cultura en el universo tradicional negroafricano”.²

Este estudio se fundamenta en un método de revisión y análisis de la literatura.

Como lo estipulan Hernández, Fernández y Baptista:

Los estudios de revisión y análisis de literatura buscan especificar las propiedades, las características y los perfiles de personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis. Es decir, únicamente pretenden medir o sistematizar información de manera independiente o conjunta sobre los conceptos o las variables a las que se refieren.³

Asimismo, en este marco no hizo falta un apartado específico de metodología; se revisaron fuentes primarias escritas desde 1938, mismas que se complementaron con una amplia revisión de literatura de los promotores de la negritud de las décadas de 1970 y 1980, además de producciones mucho más recientes.

¹ Bartolomé Burgos, “Religiones tradicionales africanas”, pp. 1-14 [http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Bartolome_BurgosReligiones_tradicionales_africanas.pdf], fecha de consulta: 15 de enero de 2019,

² Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fénart, “L’approche constructiviste de l’ethnicité et ses ambiguïtés”, *Terrains/Théories*, núm. 3, 2015, pp. 1-17.

³ Roberto Hernández Sampieri, Carlos Fernández Collado y María del Pilar Baptista Lucio, *Metodología de la investigación*, México, McGraw-Hill, 2014, p. 127.

Se desarrollan tres ideas principales organizadas en ocho apartados. En primer lugar, se hace un análisis del marco conceptual de las RTAA; con base en la conceptualización de la persona humana y del animismo en el universo tradicional negroafricano, sostenemos que el sentido religioso/sentimiento religioso es el elemento más importante del negroafricano al estructurar su manera de pensar, sentir y actuar, es decir, su idiosincrasia. Después de plasmar el marco conceptual de las RTAA, destaca que no existe una distinción radical entre lo profano y lo sagrado, es decir, que en el universo tradicional negroafricano todo parece estar interconectado e interrelacionado (lo espiritual, lo profano, lo material y lo inmaterial).

En segundo lugar, se analiza la trascendencia de la religiosidad ante la etnicidad, además de su incidencia en la vida comunitaria; destaca que en el universo tradicional negroafricano, el respeto del principio o imperativo de unidad como resultado de la incidencia de las RTAA en la etnicidad, garantiza la dignidad de ser humano considerado como “ser comunitario”, con el supuesto de que “donde no hay comunidad no puede haber vida humana”.⁴ Por lo mismo, al negroafricano le está impuesta la obligación de la conservación de su unidad originaria consigo mismo, con la naturaleza y con su entorno comunitario.

En tercer lugar, se abordan algunos componentes y aspectos esenciales, productos de la incidencia de las RTAA y de la etnicidad en la vida comunitaria; resaltamos que la interrelación entre las diferentes variables y los principales componentes que constituyen el armazón de la dinámica funcional del universo negroafricano, propició la construcción de ideologías propias al continente africano, como son: la negritud, el panafricanismo/la panafricanidad, la africanidad, la interafricanidad, la afrocentricidad, etcétera. Dichas ideologías son, en sí, una manifestación consecuente, concreta y no abstracta del “peso de la historia” sobre las expresiones socioculturales en las cuales se identifica el negroafricano.

CONCEPTUALIZACIÓN NEGROAFRICANA DE LA PERSONA HUMANA: PLATAFORMA DE RELIGIOSIDAD

La noción de hombre que entre los griegos fue de carácter esencialista, tuvo un acercamiento cíclico en la historia de la filosofía desde la premisa de

⁴ Myriam Donsimoni, “L’Afrique entre communautés traditionnelles et monde virtuel”, *Communication, Technologies et Développement*, núm. 5, 2018, pp. 1-16.

que la persona humana es una realidad material proveniente de un proceso evolutivo de la naturaleza, es decir, una materia complejamente organizada. Por poseer razón y conciencia, la persona ha sido catalogada como “una sustancia individual de naturaleza racional”.⁵ Asimismo, el pensamiento filosófico eurocéntrico ha acudido a otros conceptos para tratar de comprender esta sustancia, de tal forma que, en la teoría del conocimiento, los conceptos de “sujeto” y de “yo” han servido para representarla como el conocedor de la realidad. Esta perspectiva ha conferido a la noción del Yo un carácter esencialmente individualista, donde cada individuo parece ser un ente aislado, que comparte casualmente algunos de sus atributos con los demás.

En el universo tradicional negroafricano, la persona es un sustantivo que significa “ser miembro de la humanidad”.⁶ En este sentido, Laleye plantea que en África negra tradicional, la “persona no es un concepto puro en el sentido filosófico eurocéntrico, pero se sustenta en la acción comunal en la que otros participan”.⁷ Desde esta perspectiva, los rasgos significativos de la identidad cultural en África negra tradicional serán regulados por la ubicación del sujeto que se autoidentifica (comunitariamente hablando), formando un eje que va desde lo más cercano (individuo, familia, clan, etcétera), hasta lo más complejo (Estado-nación).

Desde luego, resalta la evidencia de que la unidad es un principio básico de la antropología transmitida por las cosmologías tradicionales negroafricanas en general, y particularmente en la religiosidad. Lejos de buscar la negación de la autonomía individual, el principio de la unidad se apoya precisamente en la noción de la persona humana o del “individuo” concebido como “ser comunitario”.⁸ El mismo principio está motivado por la convicción de que la dignidad y la felicidad del individuo exigen que se mantenga su condición de ser unido a sí mismo, al mundo visible y al invisible; este argumento enmarca la plataforma principal de la religiosidad. De este modo, el concepto de persona en África subsahariana se sustenta en la regulación del universo o del cosmos, cuya realidad existencial se manifiesta en la unidad de sus componentes de las dimensiones visible e invisible.

⁵ Gabriel Martí Andrés, “Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada”, *Metafísica y Persona*, núm. 1, p. 115.

⁶ Adalbert Mveng, *Introduction à l'art nègre: Sources, évolution et expansion*, París, Présence Africaine, 1966, p. 45.

⁷ Issiaka Laleye, *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba*, Berna, Herbert Lang, 1970, p. 14.

⁸ Louis-Valentin Mballa, *Construcción comunitaria en África: obstáculos y perspectivas*, Madrid, Editorial Académica Española, 2011, p. 243.

Varios filósofos africanos han bosquejado la búsqueda de una identidad del negroafricano; en su mayoría han llegado a la conclusión de que “el negroafricano se autoidentifica muriendo en sí mismo para renacer en el otro”.⁹ Esto significa que el negroafricano, en su personalidad, no asimila las dinámicas socioculturales, sino que éstas se asimilan a él, viviendo en simbiosis con el Otro en un proceso de conocimiento y reinvenición permanente. Aquí, sujeto y objeto están dialécticamente confrontados en un acto de conocimiento que, según Senghor, es “acto de afecto, de adhesión y de devoción”.¹⁰ En este sentido, Senghor integró el cogito cartesiano “pienso, luego existo” a su versión epistemológica del negroafricano: “yo siento al Otro, bailo con Él y luego existo”.¹¹ Obviamente, esa afirmación de Senghor es objeto de varias críticas; algunos de sus detractores han puntualizado que con esa visión senghoriana del Yo, el negroafricano es pura emoción sin ningún tinte de racionalidad. Senghor simplemente argumentó que en el modo de vivencia del negroafricano, “no existe la posibilidad de separar la emoción negra de su racionalidad, y que ambas se encuentran unidas de forma mística”.¹² Este planteamiento de Senghor ilustra perfectamente una concepción filosófica del negroafricano, en la cual la razón de ser de la persona es la existencia y la presencia del otro.

Fanon lo explica de forma más empírica considerando que un hombre aislado encontrará más obstáculos al querer resolver un problema solo, pero la familia, el clan o la comunidad (considerados como esferas de construcción de la identidad individual en África negra) lo resolverán con mayor eficiencia.¹³

El proverbio Bantú “Todo crece junto en mutua causalidad y todos compartimos la responsabilidad” se inscribe en esta misma lógica explicativa de las creencias religiosas en África negra tradicional; significa que en los mecanismos de realización y/o emancipación del negroafricano no hay un solo actor, más bien, “somos todos indispensables”. Por lo tanto, Amílcar Cabral habla de la “supremacía de la vida comunitaria sobre la vida individual en África negra subsahariana”.¹⁴ Sow, por su parte, considera que “la individualidad negroafricana es una totalidad construida por tres ejes principales: el ancestro, la familia y la comunidad”.¹⁵ Estos tres ejes definen la naturaleza de la persona

⁹ Soter Azombo Menda, *Séquences et signification des rites d'initiation So*, Lille, Université de Lille, 1971, p. 32.

¹⁰ Léopold Sédard Senghor, *La négritude et l'humanisme*, París, Seuil, 1964, p. 259.

¹¹ *Idem*.

¹² *Ibid.*, p. 261.

¹³ Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, París, Maspero, 1961, p. 139.

¹⁴ Amílcar Cabral, *Unité et lutte I: L'arme de la théorie*, París, Maspero, 1975, p. 345.

¹⁵ Ibrahim Sow, *Psychiatrie dynamique africaine*, París, Payot, 1977.

humana en el universo negroafricano. Aquí se considera que la totalidad individual se integra de forma natural en una totalidad ordenada según las leyes transmitidas de generación en generación, por el orden ancestral en cada comunidad. Asimismo, en su intimidad, la individualidad del negroafricano se construye a partir de las relaciones fundamentales existentes entre esos ejes, que son un marco institucional innegable.

El ejemplo de los pueblos de los Estados actuales de la región de los Grandes Lagos en África central lo ilustra perfectamente. Ahí, la diferencia de sexo entre el varón *Yakala* (República Democrática del Congo-Ruanda-Burundi, Uganda) y la mujer *Nkento* se inscribe en la lógica e ideal de la fusión sexual, según la cual “el Ser Perfecto (Dios) no es ni hombre ni mujer, sino que es Total, Perfecto, Cerrado (*clos*), Hermafrodita”.¹⁶ La escisión en dos (hombre-mujer) es concebida como “un sufrimiento en donde el hombre busca de manera solitaria sus atributos femeniles y la mujer en solitario busca sus atributos masculinos”.¹⁷ Aquí, la estructura de esta indiferenciación relativa está reforzada con la idea de que la fecundidad de la mujer maximiza las capacidades masculinas del hombre, de tal modo que los dos seres se mueven en términos de “complementariedad absoluta”.¹⁸

La misma lógica ha sido forjada en cuanto a la concepción africana de las generaciones, ya que el hijo se percibe como un todo dentro de la estructura del linaje. Lo más relevante en esta perspectiva es que se les dice “papá” y “mamá” a todos los hombres y todas las mujeres “independientemente de los lazos de parentesco”.¹⁹ En otras palabras, los hombres y las mujeres son asimilados a las figuras del padre y de la madre. Lo que en occidente es conocido en términos “primos”, “tíos” y “abuelos”, en África negra tradicional serán sencillamente “padres”, “madres” y “hermanos”, porque en la mayoría de las lenguas africanas no existen los términos “tío”, “tía”, “primo o prima”. Esta concepción de la persona en el universo tradicional negroafricano ayuda a entender el animismo negroafricano.

¹⁶ George Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, PUF, 1988, p. 313.

¹⁷ Faïk Nzuzi, *La puissance du sacré*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1993, p. 27.

¹⁸ Sakripanti Hagenbucher, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume du Loango*, París, Ostrom, 1973, p. 35.

¹⁹ Sofia Mappa, *Pouvoirs traditionnels et pouvoirs d'État en Afrique: l'illusion universaliste*, París, Karthala, 1998, p. 25.

EL ANIMISMO NEGROAFRICANO
O LA FE EN LAS FUERZAS DE LA NATURALEZA

Animismo es una palabra derivada del latín “ánima”, que significa aliento; aliento de vida y, por tanto, lleva consigo la idea de alma o espíritu. Según fuentes diversas, este término fue inventado por el antropólogo inglés E.B. Taylor, quien lo usó por primera vez en un artículo escrito en 1866 y más tarde en su libro *Cultura primitiva*, publicado en 1871. Desde entonces, el abordaje conceptual sobre el animismo se encuentra en muchos escritos antropológicos y sociológicos, hasta convertirse en la denominación más popular para las religiones tradicionales negroafricanas.

Para Taylor, la definición básica de la religión era la creencia en seres espirituales. Taylor concibió el alma como una imagen vaporosa capaz de animar a cualquier objeto de la naturaleza. Asimismo, los pueblos llamados “primitivos” imaginaban que el alma era capaz de dejar un cuerpo y entrar en otros cuerpos, animales, vegetales e incluso en objetos inanimados, y continuaba viva después de la muerte material de esos cuerpos, animales y cosas.²⁰ Profundizando esos supuestos o hipótesis, se planteó que cada objeto tenía su propia alma dando lugar a innumerables espíritus en el universo. Por lo tanto, en esa concepción caben múltiples variantes que llevaron a varios autores²¹ a coincidir en que el animismo significa la “creencia en seres espirituales”.

En la práctica, la definición se extiende a que seres sobrenaturales personificados (o almas), dotados de razón, inteligencia y voluntad habitan los seres animados y objetos inanimados y gobiernan su existencia. Esto se puede expresar simplemente en los términos: “todo está vivo”, “todo es consciente” o “todo tiene un alma”. Para los antropólogos y sociólogos del siglo XXI, el animismo no es otra cosa que la manifestación de la religiosidad primitiva. Sin embargo, para entender y ubicarlo en el universo negroafricano tradicional, es imprescindible considerar que el animismo no es en absoluto

²⁰ Miguel-Ángel Kofi, *Cristianos en África*, Madrid, RTA, 1999, p. 13.

²¹ En este marco, mencionamos algunas fuentes de cuatro autores con una visión convergente sobre el significado del animismo. Michel Bourdeau, *Pouvoir spirituel et fixations de croyance*, París, Hall, 2010; Carlos Julián Palacio Vargas, “La espiritualidad como medio de desarrollo humano”, *Cuestiones Teológicas*, vol. 42, núm. 98, 2015, pp. 459-481; Santiago Yáñez, *¿Seres racionales, emocionales o espirituales?*, Sangolquí, Ecuador, Universidad de las Fuerzas Armadas ESPE, 2017; Mónica Cornejo Valle, *Definitions of religion in Social Anthropology. Key concepts and discussions in the search of a cultural universal*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2016.

una religión estructurada²² como tal. Originalmente, el animismo negroafricano es un sentimiento religioso común a varias formas de creencias, según el cual, no sólo los hombres están dotados de alma sino también los animales, vegetales y hasta los objetos inanimados. Es el principio básico de creencia a las fuerzas de la propia naturaleza.

En este sentido, compartimos el argumento de Tremblay según el cual, “el animismo negroafricano es una filosofía que permea varias religiones y se sitúa más allá de las religiones formales o institucionalizadas impuestas en África por el agente colonial”.²³ Esto significa que el animismo negroafricano es “una manifestación del fenómeno religioso que se sitúa por encima de una sencilla actitud hacia la causa del mismo fenómeno religioso”.²⁴

En este sentido, el animismo en el contexto negroafricano se considera como una “religión tradicional”, porque interconecta la tradición con la cultura. Por lo tanto, desde 1961, un grupo de antropólogos, etnólogos, sociólogos y teólogos africanistas, tras analizar a fondo los términos, las estructuras, las características, los componentes y los significados del animismo negroafricano, llegaron a la sustitución del término “animismo”, por el de “religiones tradicionales ancestrales africanas (RTAA)”. Asimismo, la expresión RTAA fue empleada, por primera vez, por el antropólogo G. Lienhart en su obra *Divinity and Experience: the religion of the Dinka*.²⁵

RELIGIONES TRADICIONALES ANCESTRALES AFRICANAS.

MARCO CONCEPTUAL

El análisis de las RTAA es complejo. En efecto, las RTAA se relacionan con la fuerza vital universal que conecta al cosmos bajo el supuesto de una innegable y estrecha relación entre los vivos y los muertos. Las principales características de las RTAA son las siguientes:

²² Por religión estructurada nos referimos a un sistema de fe y culto que implique alguna forma de emoción organizada e institucionalizada (la religión católica, el protestantismo, el islam, etcétera).

²³ Émilie Tremblay, *Représentations des religions traditionnelles africaines: Analyse comparative de réseaux régionaux et disciplinaires africains et occidentaux*, Montreal, Université de Montréal, 2010, p. 4.

²⁴ René Tabard, “Théologie des religions traditionnelles africaines”, *Revue des Recherches de Science Religieuse*, vol. 96, núm. 3, 2008, pp. 327-341.

²⁵ Lewin Richter Meyerowitz, “Divinity and Experience. The Region of the Dinka”, *African Affairs*, 61(242), 1962, pp. 62-64.

- Creencia en la existencia de un ser supremo.
- Veneración de los espíritus.
- Fusión de los binomios: individuo-comunidad, presente-pasado, objeto-símbolo.
- Ofrecimiento de sacrificios expiatorios.
- Creencia en la mediación o intermediación de personas sagradas.

Estas características se resumen en el principio general de la creencia en la existencia de una fuerza vital sustancial presente en todos los seres animados e inanimados, así como en la interrelación entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En efecto, para las cosmologías negroafricanas en general, la noción de “universo” se refiere al conjunto formado por dos esferas o dimensiones diferentes: lo “invisible” y lo “visible”. En general, lo “invisible” es lo que las personas pueden ver sólo después de la muerte; lo “visible” es lo que todo el mundo puede ver durante la vida *ante mortem*.²⁶ A nivel individual/específico, lo “invisible” es la esfera secreta, es decir, el mundo interior, la conciencia, el espacio privado o personal reservado al espíritu o a los espíritus que animan cada individuo. Esta bidimensionalidad estructura y configura no sólo el universo, sino también a todo ser humano. No obstante, dentro del cosmos y de todo ser humano, lo “invisible” prevalece y tiene que prevalecer sobre lo “visible” ya que es el mundo de los espíritus.

Con base en esos supuestos, podemos plantear que, a pesar de las diferencias existentes entre las RTAA, destacan los principales elementos comunes siguientes:

1. El Ser Supremo.
2. El mundo de los espíritus.
3. Los antepasados.
4. Los especialistas sagrados.
5. La unidad entre religión y vida.
6. La ética comunitaria.

Las RTAA y el Ser Supremo

En todas las RTAA predomina la creencia en un Ser Supremo; su existencia es de evidencia inmediata y no necesita ninguna demostración empírica o

²⁶ John Mbiti, *Entre Dios y el tiempo: religiones tradicionales africanas*, Madrid: Mundo Negro, 1991; Melchior Mbonimpa, *Idéologies de l'indépendance africaine*, París, L'Harmattan, 1989.

material. A este Ser Supremo se le conceden una serie de atributos enunciados y visualizados en acciones concretas. En la lógica esencial de las RTAA, el Ser supremo es el que moldea a los niños en el vientre de su madre, según los Baganda (República Democrática del Congo); según los Tonga de República centroafricana, es Él quien hace soplar el viento y caer la lluvia. Para los Ngombe (Uganda), es “el guardián de la selva” (la selva simboliza la eternidad). Los Ila y los Baluba (Nigeria) vinculan su naturaleza eterna con la aparentemente interminable duración del sol y lo denominan “El de los muchos soles”. Los zulúes (Sudáfrica) lo llaman “El que es más grande de todos” o también “El que vino a la existencia por sí mismo”. Los lunda (RDC) estiman que el nombre verdadero del Ser Supremo no se puede saber porque es demasiado alto para la mente humana y, por eso, lo llaman “El desconocido”; los Ewondo de Camerún le dicen “Ntondobe”, que significa la bondad, manifestando la dimensión inmaterial de Ser Suprema, pero alcanzable por los seres humanos a partir de actos concretos de bondad.

Sin embargo, es importante mencionar que la creencia en la existencia de un Ser Supremo en las RTAA, no implica necesariamente que ocupe un lugar central en la religiosidad y en el culto. A este respecto, Ababacar documentó la creencia de varios grupos étnico-tribales según la cual:

[...] el Ser Supremo es demasiado grande y lejano; después de la creación del universo, se retiró a la eternidad (cielo para la religión católica) estableciendo su relación con el mundo mediante los espíritus intermedios o mediante los antepasados, que son los que verdaderamente intervienen en los asuntos humanos, y a quienes los hombres ofrecen culto.²⁷

Una frase contundente de Cheikh Hamidou Kane pidiendo a los negroafricanos que graben en los frontispicios de sus iglesias, templos y mezquitas es la siguiente: “El ser supremo no es pariente nuestro. Todo su ser está fuera del flujo de la carne, la sangre y la historia que nos congrega. ¡Somos libres!”.²⁸

²⁷ Khalifa Ababacar-Wade, “Religion et creation litteraire: etude de la representation du religieux dans l'étrange destin de Wangrin d'Amadou Hampate Ba”, *Ethiopiennes: revue negro-africaine de littérature y de philosophie*, núm. 87, 2011, pp. 3-8.

²⁸ Kane Cheikh-Hamidou, *L'Aventure Ambiguë*, París, Union Générale d'Éditions, 1961.

*Las RTAA, el mundo de los espíritus,
los antepasados y los especialistas del culto*

Las RTAA coinciden en la existencia de divinidades y espíritus de diversas categorías que pueblan el universo. Se distinguen dos categorías principales: *a)* las divinidades asociadas con el Ser Supremo; éstas personifican las actividades y manifestaciones del Ser Supremo, creadas por Él para que le sirvan de intermediarios; *b)* los espíritus comunes: ocupan un puesto intermedio entre las divinidades y el hombre y habitan en los lugares más insospechados. Los árboles, las rocas, los ríos, los animales, etcétera. Se pueden aparecer a los hombres e incluso “entrar dentro de ellos, poseerlos, hablar a través de ellos y/o causarles enfermedades u otros tipos de daños”.²⁹

Asimismo, se considera que existen espíritus protectores de un clan, de una familia o de un poblado. Pero, en general, la gente les teme considerando que son impredecibles y, por eso, les ofrecen sacrificios y actos de culto para mantenerlos alejados de los asuntos humanos. Su origen no es fácil de determinar. Para algunos pueblos, los espíritus vinieron a la existencia por sí mismos y se reproducen y aumentan en número. Otros espíritus son seres humanos que murieron y no pudieron acceder a la categoría de antepasados. Incluso pueden ser animales que se han convertido en espíritus. Hay, finalmente, una ínfima categoría de espíritus, llamados fetiches. Éstos son los que dan poder a los hechiceros en cuyos instrumentos mágicos habitan.

Para varias tribus, los muertos siguen viviendo de alguna manera en medio de los vivos. Su vida eterna los establece como intercesores privilegiados entre el mundo visible y el Ser Supremo; protegen a sus familias y les avisan sobre los peligros inminentes. Son considerados como guardianes de las tradiciones y de la cultura. Asimismo, quebrantar reglas tradicionales establecidas representa una ofensa grave que puede ser castigada por los antepasados. En el universo tradicional negroafricano, hay un sentimiento ambivalente frente a los muertos. Por un lado, se desea su cercanía por el efecto protector que generan; por otro, se les teme por lo imprevisible que pueden ser sus actos. Las ofrendas hacia ellos son a la vez actos de acogida y formas de pedir que dejen en paz a los vivos; por lo tanto, las familias tienen un particular cuidado en la observancia de las normas referentes a los entierros; si esas reglas no son acatadas puntualmente, los muertos vendrían a vengar el agravio mediante una enfermedad o una desgracia.

²⁹ Assouman Bamba, *L'Afrique entre Dieu et dieux: le mouvement pendulaire de la foi*, Côte d'Ivoire, Université de Bouaké, 2016, p. 69.

Todas las RTAA tienen especialistas que desempeñan las funciones sagradas.³⁰ Así, están el curandero, principal figura religiosa, que defiende al poblado de los males fungiendo como médico, tanto del cuerpo como del alma. Dependiendo de los grupos étnico-tribales, el curandero puede llamarse el adivino, el herborista, el médico de brujos, por ser especialista en descubrir y contrarrestar los maleficios provocados por brujos y hechiceros. Estos últimos conscientemente manipulan las fuerzas sobrenaturales para causar daño a los demás (magia negra); los brujos, que suelen ser mujeres, son portadores inconscientes de poderes maléficos que causan daño, aun sin saberlo, con su simple presencia o su mirada. Si se les descubre, tanto el brujo, así como el hechicero, serán castigados, expulsados o eliminados de la familia, del clan e incluso de la tribu.

La unidad entre religión y vida

Por lo general, las religiones tradicionales negroafricanas establecen una unidad fáctica entre religión y vida, bajo el supuesto de que todos los seres de una comunidad participan de una única vida que viene del Ser Supremo a través de un antepasado común. El grado de participación vital determina la jerarquía de los seres y el rango social. El más cercano a la fuente de la vida tiene más poder y es más apreciado. La preocupación principal de todos es pues, “no interrumpir el circuito vital y permanecer unidos a las fuentes de ese circuito vital”.³¹

Cuando alguien llega a ser jefe (sea por sucesión o por designación de los Ancianos), se deposita en él un crecimiento de la potencia vital que lo eleva al rango de intermediario, como canal entre las fuerzas de los antepasados y su descendencia. Sufre un cambio sustancial, pues todas las energías que vienen del Ser Supremo a través de los antepasados se concentran en él reforzando su ser, a fin de que pueda transmitir esa fuerza no sólo a los hombres, sino a los animales y a los campos para que den sus frutos. Con esa argumentación se sustenta la creencia en una forma de vida después de la muerte.

³⁰ Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, París, Payot, 1959.

³¹ Veáanse John Mbiti, *The Prayers of African Religion*, Nueva York, Maryknoll/Orbis Books, 1975; Aylward Shorter, *Prayer in the Religions Tradition of Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

*Las RTAA como fuente de la ética comunitaria
en el universo negroafricano*

La ética promovida en las RTAA es profundamente vitalista y maniqueista. Serán buenos los actos que favorezcan la vida del grupo, la protejan o la desarrollen. En cambio, los actos que perjudican la vida de los individuos o de la comunidad son malos. Esto significa que todo lo que es bueno (entendiendo por tal lo que está refrendado por las normas vigentes en la comunidad) favorece la vida del grupo, mientras que la trasgresión de esas normas acarrea desgracias y debilita la vida. El olvido de los antepasados, la falta de respeto a los ancianos, la trasgresión de las tradiciones y la violación de un tabú sexual pueden desencadenar enfermedades o causar la esterilidad de las mujeres, los animales o los campos.

Todos los actos que ocurren en el ámbito comunitario quedan así encuadrados en una dimensión ética que es, al mismo tiempo, religiosa. En cada decisión que toma, el hombre siempre llama en cuestión al Ser Supremo como fuente última de la vida. Esto refuerza el equilibrio entre comunidad humana (familia, clan, tribu, etnia) y mundo inmaterial de los espíritus que lo circunda. El individuo tiene que haber nacido en un grupo étnico-tribal particular para seguir la religión de ese grupo. En este sentido, las RTAA le dan un sentido de seguridad a sus miembros, siendo así un aspecto esencial en la vida de cualquier grupo étnicocultural. Según Madangi, el influjo de la religiosidad en África tradicional “abarca toda la existencia del individuo desde antes del nacimiento hasta después de la muerte”.³²

LAS RTAA: ANTESALA DE LA RIQUEZA CULTURAL EN ÁFRICA

Podemos afirmar que el universo tradicional negroafricano se ha caracterizado por una religiosidad marcada por el principio de la unidad en la diversidad, debido a que cada comunidad humana en dicho universo tiene su propio sistema de creencias, con puntos de convergencia específicos.

Asimismo, el sentido religioso/sentimiento religioso se vuelve el elemento más importante en la vida tradicional y conforma su manera de pensar, de sentir y de actuar, es decir, su idiosincrasia. No existe, en este marco, una

³² Jean de Dieu Madangi, “Conexión transatlántica de la teología africana de resistencia poscolonial”, en César Ross y Mbuyi Badi Kabunda, *Tránsitos materiales e inmateriales entre África, Latinoamérica y el Caribe*, Santiago, Ariadna Ediciones, 2018, pp. 81-102.

distinción radical entre lo profano y lo sagrado, pues todo está interrelacionado (lo espiritual y lo material). Como lo estipula Eliade, “allí donde se encuentra el negroafricano tradicional, allí está su religión; pues ésta es inseparable del medio; lleva a las personas a los campos cuando van a trabajar, las lleva a la escuela o a la universidad; por tanto, los nombres de las personas, los sonidos del tambor o los eclipses evocan significados religiosos”.³³

Esta sintonía entre el individuo y la naturaleza, producto del sentido religioso, se nota por ejemplo con la costumbre extendida entre muchos pueblos bantúes de la región de los Grandes Lagos (República Democrática del Congo, Rwanda, Burundi...). Esta costumbre consiste en dar a las personas humanas como apellidos, nombres de animales (por ejemplo: “Nsombo” [jabalí], “Nzoku” [elefante], “Makako” [mono], “Zee” [pantera], “Ngando” [cocodrilo], “Ngubu” [hipopótamo]) o de objetos (por ejemplo: “Bondoki” [flecha], “Uswe” [río], “Menga” [pimienta], “Nzinga” [cordón umbilical]). A juicios de Botsho, la prohibición de comer unos animales a veces “está basada en las relaciones especiales entre los mismos animales y los miembros de un clan, un poblado o una familia”.³⁴

El sentimiento religioso rebasa la esfera meramente individual, para ubicarse en una dimensión comunitaria dentro de la cual cada individuo forma parte. Una de las fuentes de tensión que hoy padecen varios negroafricanos, procede de la separación de su ambiente tradicional; separación que los desgarran y los deja a medio camino entre la vida de sus antepasados, que tiene raíces históricas, tradicionales y culturales firmes y la vida de la emancipación tecnológica. En opinión de uno de los prominentes estudiosos de las RTAA, el kenyata John Mbiti:

Ni el islam, ni el cristianismo parecen eliminar los sentimientos arraigados de los pueblos negroafricanos o sus creencias animistas; no basta con abrazar una fe que es activa un día (domingo para la religión católica o viernes para los musulmanes), mientras que el resto de la semana se nutre de sus creencias animistas. Las religiones tradicionales ocupan a toda la persona y toda su vida.³⁵

La conversión del negroafricano a las religiones impuestas por los colonizadores marca una ruptura con su sentido religioso original. En efecto,

³³ Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, op. cit., p. 50.

³⁴ Jean-Bosco Botsho, *Cosmologías tradicionales africanas y dignidad de la persona humana*, Barcelona, CETR, 2004, p. 12.

³⁵ John Mbiti, *Entre Dios y el tiempo...*, op. cit., p. 14.

esas religiones poscoloniales, estructuradas e institucionalizadas, implican que se comprendan sus propios lenguajes, sus lógicas subyacentes, sus modelos de pensamiento y sus relaciones con lo sociocultural. En la esencia de las RTAA, “no hay sagradas escrituras, pues cada persona lleva la religión en su mente, en su corazón, en la tradición oral, en los rituales y en personajes como los jefes, los sacerdotes o los ancianos.”³⁶ Esto implica que el desarrollo de la religiosidad en el universo tradicional negroafricano no requiere de misioneros que propaguen o promuevan las religiones; no convierten a los extraños y no son predicadas de un grupo a otro. La fe y las creencias subsecuentes pertenecen a los pueblos y a las personas como el alma al cuerpo, las tierras o el aire que los vieron nacer. Arrancar a los negroafricanos de sus tierras, por la fuerza o por presión cultural, es arrancarlos de sus raíces. Esto es precisamente lo que pasó con la esclavitud y posteriormente con los colonizadores y sus misioneros; es el “Peso de la Historia”.³⁷

En realidad, el denominador común de las RTAA es que ni existe la esperanza en un paraíso ni miedo a un infierno, pues en las propias lenguas nativas, tampoco existen los conceptos de pecado en el sentido judeocristiano. Por lo tanto, los negroafricanos nunca han asimilado los conceptos de “redención” y de “pecado” que, a los misioneros, les ha costado tanto introducir en el universo negroafricano. Como decía el fundador de los Padres Blancos, “hay que convencerlos de su culpa para que acepten el mensaje de redención”.³⁸ En contraste con las religiones modernas occidentales, las RTAA no tienen una doctrina escrita, pero “pasan de generación en generación por medio de la transmisión oral, las actividades religiosas, ceremonias, fiestas, ritos, proverbios, dichos de sabiduría, mitos y ejemplos de vida prácticos”.³⁹

TRASCENDENCIA DE LA RELIGIOSIDAD HACIA LA ETNICIDAD: TRES NIVELES DE EXPRESIÓN DE LA UNIDAD CÓSMICA

Con base en lo anterior, enfatizamos la importancia de las RTAA en las dinámicas contextuales de la etnicidad en el universo negroafricano como

³⁶ Adama Traoré, *Cbeikh Anta Diop et l'histoire de la religion africaine: les sources cosmologiques philosophiques africaines des religions révélées*, París, Philosophie, 2017.

³⁷ Louis-Valentin Mballa, *Construcción comunitaria en África...*, *op. cit.*

³⁸ José Carlos García Fajardo, “Animismo en tradiciones religiosas primitivas (primera parte)” [<http://lapatriaenlinea.com/index.php?t=animismo-en-tradiciones-religiosas-primitivas-primera-parte¬a=6167>], fecha de consulta: 10 de febrero de 2020.

³⁹ John Mbiti, *Entre Dios y el tiempo...*, *op. cit.*, p. 19.

espacio de expresión sociocultural. Los rasgos significantes de la identidad cultural desde esta perspectiva serán regulados por la ubicación del sujeto o grupo que se autoidentifica étnicamente. En realidad, los atributos que se admiten para caracterizar a los grupos étnicos africanos son los siguientes:

[...] *a)* conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente; *b)* que reconoce un origen común, *c)* cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un “nosotros” distinto de los “otros” (que son miembros de grupos diferentes) e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia, *d)* que comparten ciertos elementos y rasgos culturales, entre los que tiene especial relevancia la lengua.⁴⁰

Lo más relevante es que, gracias al sentimiento religioso, como lo acabamos de ver, las etnias negroafricanas se caracterizan por un alto grado de etnicidad. Por etnicidad, nos referimos a una cualidad étnica que implica la afiliación y la conciencia de pertenencia a un grupo étnico específico. Gran parte de la etnicidad negroafricana se centra en el dinamismo comunitario. El arte, la música y la literatura oral sirven para reforzar las estructuras sociales existentes.

Asimismo, la etnicidad negroafricana como modo de expresión funcional de los diferentes grupos étnicos, saca a la luz las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a estos grupos unos de otros. Vidrovitch estima que se trata de “la conciencia de pertenencia a una comunidad lingüística, cultural y política heredada de un pasado precolonial común”.⁴¹ En la medida que los miembros de un grupo étnico negroafricano interactúan entre sí, la etnicidad se convierte en el medio por el cual su cultura es transmitida; por tanto, la etnicidad se vuelve una manera para cada negroafricano, en su individualidad, “de identificarse y sentirse parte de una comunidad diferente frente a otras”.⁴²

En efecto, los miembros de las entidades étnicas negroafricanas se ven a sí mismas como culturalmente unidas, pero diferentes por las características endógenas de cada una de las etnias. Muchas características diferentes

⁴⁰ Louis-Valentin Mballa, “Dimensión comunitaria de la persona en el universo tradicional negroafricano”, en Bernardo Bolaños y Miriam Madureira, *Autoconocimiento y reflexividad: perspectivas contemporáneas*, México, Juan Pablos Editor, 2011, pp. 241-269.

⁴¹ Coquery-Catherine Vidrovitch, “Du bon usage de l’ethnicité”, *Le Monde Diplomatique*, 6 de julio de 1994 [https://www.monde-diplomatique.fr/1994/07/COQUERY_VIDROVITCH/7336], fecha de consulta: 10 de febrero de 2020.

⁴² Hanna Zagefka, “The concept of ethnicity in social psychological research: Definitional issues”, *International Journal of Intercultural Relations*, núm. 33, 2009, pp. 228-241.

pueden servir para distinguir a unos grupos étnicos de otros, pero las más usuales son: la lengua, la historia, el linaje (real o imaginado), los estilos de adorno. Hoy, aunque nos pueda ser útil clasificar las etnias negroafricanas en bantúes, nilóticas o sudanesas, la verdad es que, cuanto más se estudian, más se descubre lo mezcladas que están sus procedencias ancestrales. De alguna manera, todas han asimilado diversos elementos que han reforzado la característica fundamental de la comunidad en el universo negroafricano que oscila entre la unidad esencial y la diversidad cultural.

Desde estos supuestos, resalta la evidencia de que la etnicidad es un principio básico de la antropología transmitida por las cosmologías y las RTAA en general. Lejos de buscar la negación de la autonomía individual, la etnicidad se apoya precisamente en la noción de la persona humana o del “individuo” concebido como “ser comunitario”. Este principio básico de la etnicidad está motivado por la convicción de que la dignidad y la felicidad del mismo individuo, exigen que se mantenga su condición de ser unido a sí mismo, al mundo visible y al mundo invisible. De este modo, la etnicidad se sustenta en la concepción del universo o del cosmos, cuya realidad existencial se manifiesta en la unidad de sus componentes, sobre todo las dimensiones visible e invisible como lo vimos en el marco conceptual de las religiones tradicionales ancestrales africanas.

En efecto, en el universo negroafricano, una de las características esenciales para el conocimiento filosófico de las leyes generales que rigen el mundo físico, es “la convergencia del dualismo cósmico –puede sonar contradictorio”.⁴³ A través de la trascendencia de la religiosidad hacia la etnicidad, sobresale que todo el cosmos, a pesar de su invaluable diversidad o pluralidad, está unido y reconciliado. Este principio de unidad del cosmos se expresa en tres diferentes niveles principales.⁴⁴

- *Intercósmico*. Aquí se considera que existe una unidad entre el cosmos invisible y el cosmos visible, es decir, entre el mundo de los espíritus y el mundo material; debido a esta relación, lo que ocurre en una de estas esferas tiene sus efectos hasta la otra, descartándose cualquier tipo de hermetismo entre los dos mundos.
- *Intracósmico*. Existe una unidad dentro de cada una de las dos esferas de la vida (la visible y la invisible). En lo que concierne en particular a la esfera visible, existe una unidad entre los seres humanos y la naturaleza con todos sus componentes (por ejemplo los animales, los ríos, los

⁴³ Raymond Mauny, *Les siècles obscures de l'Afrique noire*, París, Fayard, 1970, p. 212.

⁴⁴ Jean-Bosco Botsho, *Cosmologías tradicionales africanas...*, *op. cit.*, p. 11.

árboles, las selvas, los astros, etcétera). Es lo que explica la importancia del sentido religioso en la manifestación de la etnicidad.

- *Individual*. Existe una unidad dentro de cada ser miembro de los universos invisible y visible. En particular, dentro del ser humano existe una unión entre sus partes visible e invisible.

En realidad, varios pensadores africanos, basándose en la organización de la familia y del Estado precolonial en África, en las concepciones religiosas, filosóficas y éticas tradicionales, coinciden en que, a partir de estos tres niveles, resalta una dimensión evidente de expresión sociocultural. Es lo que Cheikh Anta Diop llamó “la unidad histórica en el universo negroafricano”.⁴⁵

Desde este principio de etnicidad, surge la obligación de la persona humana de mantener siempre la unidad con el cosmos entero y en particular con la comunidad de la cual es miembro. En efecto, después de afirmar que la característica originaria del cosmos es su unidad, gran parte de las cosmologías negroafricanas proclaman que el equilibrio para el buen funcionamiento del cosmos exige la promoción de la convergencia del dualismo universo visible-universo invisible. Por lo mismo, al ser humano le está impuesta la obligación de la conservación de su unidad originaria con sí mismo, con la naturaleza y con su entorno comunitario.

MANIFESTACIÓN DE LA ETNICIDAD EN LA VIDA COMUNITARIA

La idea de que todos los componentes de la sociedad alcanzan su pleno desarrollo siempre y cuando esté asegurada su unidad unos con otros, hace que al mismo ser humano le esté también impuesta la obligación de “prevenir toda ruptura de la unidad originaria y de buscar las vías adecuadas para guardar buenas relaciones con todos esos componentes”.⁴⁶ Esto significa que en el universo tradicional negroafricano, el respeto del principio o imperativo de unidad garantiza la dignidad de ser humano considerado, como lo hemos mencionado, “ser comunitario con el supuesto de que, donde no hay comunidad no puede haber vida humana”.⁴⁷ Este mismo principio justifica diversas costumbres en África negra tradicional:

⁴⁵ Cheikh-Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, París, Présence Africaine, 1974.

⁴⁶ John Mbiti, *Entre Dios y el tiempo...*, *op. cit.*, p. 272.

⁴⁷ Louis-Valentin Mballa, *Construcción comunitaria en África...*, *op. cit.*

- *La solidaridad interindividual e intercomunitaria.* La solidaridad entre las personas se articula y se consolida por relaciones de parentesco natural o de parentesco por alianza. En las prácticas de solidaridad, muchas otras relaciones (amistad con o sin pactos, vecindad, *parenté par plaisanterie*,⁴⁸ etcétera) se viven y tienen que ser vividas como si fueran relaciones entre personas con lazos sanguíneos.
- *El mantenimiento de buenas relaciones* de respeto y de gratitud, respecto a diversos componentes de la naturaleza (animales, bosques, ríos, etcétera).
- *El mantenimiento de la paz interindividual e intercomunitaria* mediante la prevención y la resolución pacífica de los conflictos.

En esta perspectiva, por ejemplo, la etnia Basa'a del sur camerunés practica, con variantes específicas, un complejo sistema de ritos, símbolos, prácticas mágicas y adivinatorias que recibe el nombre de Mbog; término que, como explica Nkoth Bisseck, se aproxima a la idea de universo, unidad, el *maat* egipcio o el clásico logos griego. En sus obras, Nkoth Bisseck explica:

[...] el *Mbog* es el paradigma vital de los *Basa'a*, que establece fuertes paralelismos con otros modelos míticos negroafricanos actuales; se trata de un proceso en el cual, los conflictos interpersonales o intercomunitarios se regularizan y se transforman en un movimiento armonioso; asimismo, el *Mbog* define el sentido de la jerarquía natural y social, la transmisión de conocimientos míticos y tecno-instrumentales, la adecuación flexible a las nuevas condiciones, entre otros.⁴⁹

Aunado a lo anterior, las diferentes cosmologías negroafricanas reconocen “la existencia de una pluralidad de criterios susceptibles de ser considerados para identificar la incidencia de la etnicidad en la construcción comunitaria”.⁵⁰ Esta pluralidad de criterios implica que una comunidad humana sea regida, no por un modelo único de jerarquización, sino por una diversidad de sistemas de clasificación y cada uno de éstos basado en un criterio determinado de jerarquización.

⁴⁸ La *parenté par plaisanterie* es una práctica social extendida en el universo tradicional negroafricano a partir de la cual, personas o familias se consideran como cónyuges, compadres o parientes ficticios sólo con la intención de hacer bajar las tensiones y poder darse unas a otras el respeto, un trato privilegiado y pacífico como tiene que ser el caso en las relaciones entre personas realmente unidas por el matrimonio o por el parentesco natural; esta es la razón por la cual el concepto de “cuñado”, en África negra tradicional, tiene mucha relevancia.

⁴⁹ Nkoth Bisseck Mbombog, *Le Mbog. Concept, système et portée d'une autre conception du monde*, Edea-Cameroun, Scribe, 1999.

⁵⁰ Fabien Adonon, *La otra África*, México, UNAM, 2012, p. 43.

Esto significa que, dentro de un mismo grupo étnico cultural, la pluralidad de los sistemas de jerarquización asegura una variabilidad del estatuto de cada miembro, lo que desemboca en la consideración que, mediante la etnicidad, todo ser humano merece no solamente ser respetado, sino también debe participar en la construcción permanente de su comunidad. Aquí, la preeminencia de la sabiduría encarnada en los ancianos significa que la etnicidad como pilar de la construcción comunitaria se sustenta no solamente en elementos materiales y contingentes, sino y sobre todo en principios transcendentales.

Estamos aquí en presencia de un equilibrio entre las diferentes fuerzas que establecen un vínculo esencial entre las RTAA, la etnicidad y la vida comunitaria. Tal equilibrio en el universo tradicional negroafricano promueve una cultura de moderación, de respeto mutuo, de diálogo y de consenso sabiendo que todos los miembros de las comunidades son, al mismo tiempo, inferiores y superiores los unos respecto de los otros. Es precisamente esta sinergia que puede explicar la dinámica intercultural en el universo tradicional negroafricano. Por lo mismo, la interculturalidad en dicho universo se refiere a la interacción comunicativa que se produce entre los diferentes grupos étnico-culturales poniendo énfasis no en la yuxtaposición de estos grupos, sino en su interrelación. Se trata aquí “de un modelo de homogeneización con base no en la negación de las diferencias, sino en el respecto a esas mismas diferencias”.⁵¹

Es importante destacar que la intolerancia en las relaciones interétnicas que han sacudido últimamente a África (genocidios, conflictos inter-tribales e interétnicos...) surgieron de una multitud de factores incrustados en las propias estructuras del Estado africano poscolonial. Esta consideración es de suma importancia para comprender las derrotas⁵² de los sistemas de gobierno

⁵¹ Claude Abe, *État et ethnie: entre identités communautaires et identification national: comment construire l'unité*, Yaoundé, Institut pour la Gouvernance en Afrique Centrale, 2011.

⁵² Desde las supuestas independencias (finales de la década de 1950 e inicios de la de 1960) hasta hoy, los Estados africanos debieron hacer frente a una espectacular oleada de conflictos, acompañados de una crisis económica generalizada. Esas crisis, como muestra de las derrotas del modelo de administración poscolonial, condujeron al fracaso de casi todas las instituciones políticas, culturales, socioeconómicas y financieras del continente. Los ejemplos de Camerún, Nigeria, Congo, Burkina Faso, Liberia, entre otros, al inicio de la década de 1990, recuerdan dicha situación de inestabilidad (ciudades paralizadas, elecciones cuestionadas, golpes de Estado). La tragedia genocida de Rwanda en 1994 marcó el inicio de un largo episodio de violencia en toda la región de los Grandes Lagos; violencia que culminó con el inicio del famoso conflicto de los Grandes Lagos, misma que Breackman llamó la primera guerra mundial africana. En pocas palabras, el modelo de democracia neoliberal occidental fracasó en toda África. Adotevi estimó que este fracaso se explica por la superficialidad y artificialidad de las fundaciones sobre las

occidental impuestos en África subsahariana. La tolerancia en África negra hoy pasa por un proceso de reestructuración interna, mediante la definición de nuevas relaciones entre el Estado y las micronaciones poseedoras de la verdadera legitimidad sociopolítica y económica. Por consiguiente, se impone lo que Mbuyi llamó un “darwinismo político-cultural”,⁵³ el cual consiste en devolver la soberanía a las nacionalidades originarias (el caso de los pigmeos por ejemplo), para que ellas mismas decidan de su incorporación en entidades políticas más amplias.

La manipulación de la etnicidad como fuente de los conflictos interétnicos

Desconociendo la creatividad y el dinamismo de las sociedades negroafricanas, sus diversos experimentos de convivencia multiétnica y multicultural, su solidaridad y hospitalidad, varios discursos explican los conflictos que acontecen en África subsahariana, principalmente por la mera “existencia de diferentes e irreductibles identidades étnicas o tribales”.⁵⁴ Ello oculta el carácter dinámico, multifacético e interactivo de las identidades étnico-culturales, así como su capacidad de convivir pacíficamente en gran parte de África; sobre todo, esconde la actuación y responsabilidad de diferentes actores (principalmente occidentales) que, en su lucha por el poder, han utilizado a las identidades étnico-culturales para movilizar a la población y promover sus intereses particulares.

En efecto, los problemas interétnicos en África negra están relacionados con el encuentro entre la sociedad occidental y los pueblos tradicionales, donde la identidad y la etnicidad de dichos pueblos fueron manipulados, de tal modo que estos grupos pasaron a ser atributos económicos al servicio del agente colonial. El colonizador no sólo impuso su cultura, sino también –utilizando el

cuales se edificó el Estado africano postcolonial. Véanse Stanislas Adotevi, *Les facteurs culturels de l'intégration politique et économique en Afrique*, París, Karthala 1996; Louis Valentin Mballa, *Problemas y perspectivas de la cooperación regional en África: el caso de los Grandes Lagos*, México, UNAM, 2004; François Xavier Verschave, “Autopsie d'un génocide planifié: Connivences françaises au Rwanda”, *Le Monde-Diplomatique*, 15 de marzo de 1998.

⁵³ Kabunda Badi Mbuyi, “Contra la mundialización. Afrocentrisme”, *Nous Horizons*, vol. 152, 1999, pp. 16-17.

⁵⁴ Pedro Gómez García, “La identidad étnica, la manía nacionalista y el multiculturalismo como rebrotes racistas y amenazas contra la humanidad”, *Gazeta de Antropología*, núm. 22, 2006, pp. 1-14.

precepto “divide y reinarás”– supo manipular a los grupos étnicos africanos para dominar y explotar, dando lugar al surgimiento del sentimiento de repulsión y de xenofobia en la sociedad negroafricana postcolonial.

El resultado de esta manipulación repercutió de forma negativa en la cotidianidad de las estructuras sociales, políticas y económicas. Por ejemplo, el campesino de la etnia Lango, en el norte de Uganda, ya no consideraba al campesino de la etnia Buganda del sur como su aliado para la complementariedad en la producción agrícola: se le inculcó a los Lango que los de Buganda eran “arrogantes y groseros”; mientras que a los de Buganda se les hizo creer que los de Lango eran “primitivos y crueles”.⁵⁵ Esta fragmentación de las comunidades étnicoculturales en grupos sectarios favorecía los intereses de los colonizadores, quienes fraccionaban el equilibrio natural entre las entidades étnicas para poder gobernarlas. El sectarismo les proporcionó una base política explotadora automática y barata. Es justamente lo que varios filósofos denominaron “oscurantismo ideológico”, que significa oscurecer la verdad para favorecer los intereses de una facción.

En realidad, tanto las RTAA como el factor étnico influyen en todos los sectores de la vida comunitaria, es decir, es una realidad omnipresente e hiperactiva; negarlo es como querer “tapar el sol con un dedo”. Desde este punto de vista, coincidimos con Adonon, quien plantea que “el fenómeno étnico debe ser reconsiderado y reconocido como una variable importante e inevitable para el África negra, en su posible evolución hacia otros tipos de sistemas de organización social”.⁵⁶ Eso implica la necesidad de dar un nuevo enfoque a la variable étnica, concibiéndola no como un problema sino como la solución a varios problemas; no como una realidad generadora de conflictos y de antagonismos sino como una modalidad que pueda contribuir en la construcción de un nuevo orden sociopolítico en África.

Por tanto, todo proyecto de reorganización sociopolítica en África debe asentarse en la idea de que un mosaico étnico-cultural bien enlazado, puede ser más sólido que una capa de yeso superficial, elaborada sobre ideologías ajenas a la realidad profunda de este continente. El propósito implica operar una vuelta incondicional a lo tradicional, puesto que toda cultura es tributaria de situaciones históricas, económicas, sociopolíticas, las cuales, por su carácter dinámico, cambian a lo largo del tiempo.

⁵⁵ Louis Valentin Mballa, *Problemas y perspectivas de la cooperación...*, op. cit., p. 158.

⁵⁶ Fabien Adonon, *Colonización y en busca del Estado nación y democracia*, México, UNAM, 2003, p. 243.

La idea es extraer del patrimonio de cada grupo étnico-cultural todos los valores dinámicos susceptibles de impulsar el progreso, el desarrollo y la cohesión social. Según Solofo:

[...] la meta es que esta tendencia hacia la sociabilidad interétnica conduzca a: 1) una mayor porosidad de los grupos étnicos, 2) la despolitización de la etnicidad, es decir que la identidad étnicocultural no sea manipulada para fines de intereses particulares, 3) la protección de la identidad étnica para salvaguardar la pluralidad cultural, evitando la discriminación de algunas entidades étnicas y 4) al refuerzo de las solidaridades horizontales para enriquecer y fortalecer los componentes de la sociedad civil.⁵⁷

El deber del negroafricano contemporáneo es el de entrar en este proceso, reconociendo y protegiendo su identidad étnicocultural, utilizando su tradición de manera selectiva y positiva, para adaptarse a la cultura exógena a la que debe enfrentarse diariamente. Es una tendencia hacia lo que Fabien Adonon llama “la *comunocracia* o autogestión de las comunidades étnicoculturales negroafricanas”.⁵⁸

COMPONENTES Y ASPECTOS ESENCIALES DE LAS RTAA DE LA ETNICIDAD EN LA VIDA COMUNITARIA EN EL UNIVERSO TRADICIONAL NEGROAFRICANO

Podemos argumentar que la vida comunitaria en el universo tradicional negroafricano es resultado de la relación mítica, mística e intersubjetiva entre las RTAA y la etnicidad. Si bien en el sistema tradicional negroafricano las leyes que rigen la vida comunitaria no son explícitamente escritas en un código formal, éstas se aplican en función del rango que cada individuo ocupa en las jerarquías comunitarias. Esto, por un lado, implica el deber para el hombre y la mujer (cada uno con sus funciones específicas), de velar por el bienestar integral de las familias, del clan y de la tribu o de la etnia. Mappa Sofia considera que, por el otro lado, la relación entre las RTAA y la etnicidad subsecuente genera una serie de derechos ya que “todos los miembros de esas comunidades tienen derecho a la tierra, a la comida y a la

⁵⁷ Solofo Randrianja, “Nationalisme, ethnicité et démocratie” en Fabien Adonon, *Colonización y en busca del Estado nación y democracia*, op. cit., pp. 278-297.

⁵⁸ Fabien Adonon, *Colonización y en busca...*, op. cit., p. 217.

solidaridad”.⁵⁹ Ese marco normativo sin lugar a duda establece a la religiosidad y la etnicidad como plataforma de la vida comunitaria en el universo tradicional negroafricano. En este sentido, algunos de los componentes que resultan de esa simbiosis son los siguientes:

1. *La pertenencia*. Sentirse “parte de”, “perteneciente a” o “identificado con”. Es decir, que cada miembro de la comunidad tradicional negroafricana sienta que comparte ciertos valores o ideas con los demás. Es una exaltación de la dimensión subjetiva de la comunidad, ya que representa el sentimiento de que uno es parte de una red de relaciones de apoyo mutuo, en las que se puede confiar: el sentimiento de pertenecer a una colectividad mayor. Esto implica la percepción de similitud de uno mismo en relación con los demás; la interdependencia y la voluntad de mantenerla cristaliza este componente de pertenencia a una estructura mayor, estable y fiable, sobre la base de la reciprocidad.
2. *La interrelación*. Existencia de contactos y códigos de comunicación entre los miembros de la comunidad. Esto implica una serie de mecanismos de idealización de un territorio geográfico compartido.
3. *La cultura*. Entendida como red de significados compartidos de la visión del mundo, una interpretación convergente de la vida cotidiana. Lo esencial es que contenga representaciones sociales propias, interpretaciones compartidas de las experiencias que se vivan comunitariamente. Un denominador común aquí, es la visualización de la dimensión temporal que se establece del presente hacia el pasado.

Estos tres componentes implican la conjugación de dos aspectos esenciales:

Aspectos teórico-estructurales

1. *Una red social*: conexiones entre los individuos y sub-agrupaciones, grupos étnicos.
2. *Una estructura interna consensuada*: constante búsqueda de la claridad, la transparencia y del consenso sobre la distribución de roles o funciones entre los integrantes de los grupos étnico-culturales.

⁵⁹ Sofia Mappa, *Pouvoirs traditionnels et pouvoirs d'État en Afrique: l'illusion universaliste*, París, Karthala, 1998, p. 51.

3. *Ecosistema físico*: disposición de un ambiente físico apropiado para satisfacción de necesidades básicas. Las aldeas en el universo tradicional negroafricano tienden a ser un tipo de ecosistema diseñado voluntariamente por los habitantes.
4. *Inserción de la comunidad en el ambiente externo*: establecimiento de reglas de intercomunicación con grupos foráneos.

Aspectos funcionales

1. *Aspectos funcionales de interacción*: apoyo mutuo, solidaridad, amistad, lealtad, trabajo común, cooperación, voluntad de mantener la interdependencia, influencia mutua y disposición a intervenir conjuntamente en la comunidad.
2. *Existencia de actividades que faciliten la integración multisectorial*: frecuencia y calidad de la interacción.
3. *Participación social*: esta participación implica un camino hacia la efectividad, la cual se traduce en la satisfacción de necesidades individuales y colectivas.

Así, la interrelación entre los diferentes aspectos y componentes que constituyen el armazón de la dinámica funcional en el universo negroafricano ha llevado a la construcción de ideologías propias al continente africano como son: la negritud, el panafricanismo/la panafricanidad, la africanidad, la afrocentricidad, etcétera.⁶⁰

Cuidadoso de no teorizar mucho sobre esas ideologías, la mejor definición que nos legó Aimé Césaire, la encontramos en su primer libro de poesía *Cabier d'un retour au pays natal*, que data de 1938:

⁶⁰ La noción de afrocentricidad se ha ampliado en Estados Unidos desde inicios de la década de 1980. Fue formulada por el doctor Molefi Kete Asante sobre investigaciones de Cheick Anta Diop. Es una vertiente educativa y filosófica del panafricanismo que presenta correlaciones con la filosofía de la conciencia negra, que llevó al doctor Kwame Nkrumah a afirmar la necesidad de una autogestión política en África. La afrocentricidad tuvo una fuerte popularidad en la década de 1990 en Europa en general, y en Francia en particular. Una élite intelectual francesa "africanista" consideró que se trataba ni más ni menos que de un etnocentrismo africano sin fundamento. Básicamente, la hipótesis de la afrocentricidad es que los africanos son los legítimos dueños de África y de las comunidades africanas en el exilio y, por lo mismo, han de regir su destino, democráticamente, bajo sus propios principios y conceptos, sin ingerencias de ningún tipo.

Mi negritud no es una mancha de agua muerta en el ojo muerto de la tierra, mi negritud no es una torre ni una catedral, se zambulle en la carne roja del suelo, se zambulle en la carne ardiente del universo.⁶¹

Este pedazo del poema plantea que lejos de una idea abstracta e inmóvil, las RTAA y la etnicidad subsecuente se manifiestan como algo vivo y dinámico. Se trata de una manifestación consciente, concreta y no abstracta del “peso de la historia”, sobre las manifestaciones socioculturales en las cuales se identifica el negroafricano.

CONCLUSIONES: FRENTES CONCEPTUALES

Las RTAA y la etnicidad son variables de construcción comunitaria en el universo tradicional negroafricano. Ambas variables encuentran su consustancialidad en el principio de la unidad, fundamentado en la conceptualización de la persona humana o del “individuo” concebido como “ser comunitario. El animismo como modalidad de “creencia en seres espirituales” ha sido espaciotemporalmente integrado en la dinámica funcional de las RTAA y de la etnicidad subsecuente; al fincar desde antaño las bases de la religiosidad en la compleja realidad negroafricana, ese marco se ha erigido a la vez como antesala y plataforma de la riqueza cultural en África.

Concretamente, la manifestación de la etnicidad asegura en la vida diaria una variabilidad del estatuto de cada individuo, lo que desemboca en la consideración de que todo ser humano merece no sólo ser respetado, sino también debe participar en la construcción permanente de su comunidad. Sin embargo, en la actualidad, la manipulación de la etnicidad, por las razones que sean, ha repercutido de forma negativa en la cotidianidad de las estructuras sociales, políticas y económicas en África. Debido a intereses de todo tipo, el tribalismo ha surgido como modalidad de enfrentamiento entre grupos étnico-tribales; sus consecuencias han sido devastadoras en África negra contemporánea (genocidios en Ruanda en Burundi).

Ahora bien, más allá de los efectos negativos dejados por la manipulación de la etnicidad, cerramos este artículo con la determinación de algunos frentes conceptuales como marcos de reconocimiento de la importancia de las RTAA y de la etnicidad en la vida comunitaria en el universo negroafricano.

⁶¹ Aimé Césaire, *Cabier d'un retour au pays natal*, París, Hatier, 1938.

1. El frente conceptual histórico. Reconocimiento de que existe una historia africana común cuyos hitos son: las civilizaciones nilóticas, las grandes civilizaciones e imperios como Ghana, Malí...; hitos que han sido sacudidos por la terrible historia de la esclavización, la invasión europea, el racismo, el apartheid, la opresión neocolonialista y capitalista.
2. El frente conceptual ideológico. Reconocimiento de que existe una concepción ideológica de base generalizada en el universo negroafricano y cuyos valores se centran en las solidaridades horizontales y verticales.
3. El frente conceptual cultural. Reconocimiento de la especificidad de los ejes culturales negroafricanos manifestados en el uso de sus costumbres, lenguas y símbolos.
4. El frente conceptual político. Reconocimiento de la necesidad de actualizar e incorporar a la política de los estados poscoloniales, las formas y modos de organización sociopolítica vigentes en las comunidades originarias, que giran en torno al núcleo de la familia extensa, además de unos procedimientos discursivos, consensuados y democráticos en la toma de decisiones.
5. El frente conceptual económico y geoestratégico. Reconocimiento de que sólo a partir de la unidad política en torno a un Estado poscolonial soberano, cultural y económicamente fuerte y estable, se puede salvaguardar la propia diversidad negroafricana de los ataques presentes y futuros de las potencias con ambiciones imperialistas. No basta con la solidaridad racial o histórica, es necesaria una interdependencia económica entre africanos primeramente y entre africanos y el resto de la comunidad internacional. Esta solidaridad se puede lograr no sólo mediante la autogestión, sino también mediante la intergestión.

A final de cuentas, estos frentes son pilares para la comprensión e interiorización de las lógicas subyacentes de una sociedad negroafricana compleja. En el momento actual es difícil hacer comprender a los actuales dirigentes africanos que la unidad basada en los fundamentos de las RTAA y de la etnicidad es una necesidad, no sólo anímica, sino vital y urgente, para afrontar los retos presentes y futuros; retos de orden social, político y económico, a los que se enfrentan las comunidades africanas. En esta proyección, Graciela Arroyo, con un toque de originalidad analítico, nos recordó que “el mañana comenzó ayer”.⁶² Esto significa que las bases de reconstrucción comunitaria en África tienen una relación directa con todo lo que ha sucedido en el universo tradicional negroafricano desde hace siglos.

⁶² Graciela Arroyo Pichardo, *La dinámica mundial del siglo XXI: revoluciones, procesos, agentes y transformaciones*, México, Cenzontle, 2006.