

Filosofía

VISIÓN DEL MUNDO Y DERECHOS HUMANOS EN LAS TRADICIONES NEGROAFRICANAS

JESÚS AVELINO DE LA PIENDA

RESUMEN

Este artículo analiza y describe cómo la doctrina de los Derechos Humanos está demasiado ligada a los mitos, tradiciones e historia de Occidente como para poder atribuirles un valor universal. Por eso, no pueden ser aplicados a las culturas negroafricanas, que se apoyan en creencias muy diferentes. Estas culturas tienen una forma de concebir el tiempo, a Dios, al hombre y a la Naturaleza, que deja sin sentido la casi totalidad de esos derechos tal como están formulados en la Declaración de 1948 y en los Pactos de 1976.

ABSTRACT

This article explains that the doctrine on the Human Rights is closely related to the Western Civilization, so it cannot be considered as having the universal value. Therefore, it cannot be applied to Blackafrican culture, based on very different beliefs. This culture has a peculiar way of understanding time, God, man and Nature, which invalidates the concept of the human Rights formulated in the Declaration of 1948 and in the Pacts of 1976.

La *visión del mundo* de las distintas culturas tiene siempre como supuesto fundamental un conjunto de creencias que condicionan e impregnan todo el resto del árbol cultural. La visión del mundo negro-africana ha sido poco estudiada hasta el momento, al menos como conjunto. Hay muchos estudios parciales realizados por administradores coloniales, misioneros y antropólogos. Desde el punto de vista más bien filosófico la escasez de estudios es aún mucho mayor. Sobre este aspecto habría que destacar la obra de Léopold Sédar Senghor, expresidente del Senegal y llamado el “filósofo de la Negritud”, trabajos como *La philosophie bantoue* de P. Tempels o *Entre Dios y el tiempo* de J. Mbiti.

El mundo negro-africano está constituido por muchas tribus, clanes y familias, que en la actualidad se han organizado en naciones bajo la influencia del colonialismo. Cada tribu tiene sus propias tradiciones y signos de identidad. La mayoría de ellas es agrupada bajo la denominación *bantú*, creada por el etnólogo alemán Bleek y con la que se quiere expresar la unidad fundamental que hay entre todas ellas. La cultura bantú abarca dieciséis familias lingüísticas y más de setecientos idiomas¹.

El concepto bantú del tiempo

La visión del tiempo es una de las creencias o mitos que más radicalmente afectan a todo el resto de la visión del mundo de un pueblo. Occidente vive del mito de la *visión lineal del tiempo*. El tiempo transcurre desde un *pasado* que se extiende indefinidamente hacia atrás; pasa por un *presente* que es prácticamente inextenso; y camina hacia un *futuro* que se extiende hasta el infinito más allá del presente.

Sobre esta visión lineal del tiempo desarrolla otros mitos como el de la Evolución y el del Progreso que interpretan la historia como yendo de *lo menos a lo más perfecto* y complejo, desde *lo primitivo* hacia *lo moderno*, desde *lo prehumano* hacia *lo más humano*. Ese Progreso y Evolución culminarán en un estado escatológico o Paraíso Final de perfección y felicidad sin límites².

En esta visión del tiempo nada se repite. Los acontecimientos son únicos. El tiempo sólo se mueve hacia adelante, hacia el futuro. En el futuro está *lo nuevo, lo superior, lo esperado*. Este peso del futuro hace que la actitud de la *esperanza* se convierta en una actitud fundamental del hombre occidental. La *actividad utópica* es una de las más vivas entre los occidentales. Esperanza, paraíso y utopía son temas permanentes del pensamiento de Occidente. El Más Allá de esta vida está en un futuro eterno³.

El tiempo se toma como algo abstracto que se plasma en un calendario de carácter matemático. Los calendarios son esquemas matemáticos del futuro dentro de los cuales van a tener lugar los acontecimientos de la historia. El esquema se repite, pero siempre avanzando hacia el futuro: se suceden los minutos, las horas, los días, los meses, las estaciones, los años, etc. Hay una cierta repetición del esquema, pero dentro de una sucesión que siempre va hacia adelante. Como la rueda que marcha sobre el suelo: a la vez que traza un movimiento circular sobre su eje traza otro lineal sobre el suelo.

Por otra parte, ese tiempo abstracto se mide actualmente con el reloj mecánico de ruedas. Este reloj, que todos los occidentales llevan en sus muñecas, en su bolsillo o tienen colgado en alguna pared de sus hogares, sus oficinas, etc, no mide el tiempo natural como lo hacen los relojes de sol, por ejemplo. Miden un tiempo abstracto independiente del día y la noche, de las estaciones y de los ciclos lunares⁴.

Otras muchas culturas están dominadas por una *visión circular del tiempo*. Piénsese en la cultura griega y en las culturas orientales. En esta visión todo se repite, aunque no en las mismas condiciones. El mito de la *reencarnación* es tal vez el mito derivado más importante. Aquí tiene pleno sentido el dicho de que no sucede *nada nuevo bajo el Sol*⁵, porque todo se repite.

El punto fuerte de esta visión del tiempo suele ser la *Edad de Oro* perdida. En ella el hombre mira hacia atrás. Su esperanza no está en alcanzar lo nuevo, sino en recuperar lo perdido. En lugar del mito del Progreso habría que hablar del *mito del Degreso*: la humanidad y la historia han evolucionado negativamente, en una progresiva degradación. Piénsese en las Edades de la Humanidad de Hesíodo: Edad de Oro, Edad de Plata, Edad de Bronce, Edad de los Héroes, Edad de Hierro. El griego antiguo aspira a retornar a la Edad de Oro. De ahí el *mito del Retorno y del Regreso*.

Entre los orientales tenemos el mito hindú de las *Cuatro Tiradas de Dados*, que significan las cuatro edades del universo. Su sucesión también es regresiva: van de lo más perfecto hacia lo más degradado. Una de sus preocupaciones fundamentales es el *Mito de las Reencarnaciones* (Samsara) o ciclo samsárico. No les preocupa tanto la muerte como cuál será su próxima encarnación. Esta visión del tiempo les resulta opresiva. Su aspiración suprema y última es salirse de ese ciclo de reencarnaciones y dar el salto hacia un estado definitivo de felicidad. Esta salida tiene su máxima expresión en el mito escatológico del *Nirvana*.

Los africanos no participan de ninguna de estas dos visiones del tiempo. Tienen la suya propia.⁶ No es ni lineal ni circular. No tienen una visión abstracta y a priori del tiempo como los occidentales. El tiempo no es un esquema vacío de pasado indefinido, de presente y de un futuro infinito dentro del cual van sucediendo las cosas.

Para el africano sólo existe el *tiempo-acontecimiento*.

*El tiempo es una sucesión de los acontecimientos que han ocurrido, los que están teniendo lugar ahora y los que inevitablemente o inmediatamente ocurrirán*⁷.

Por eso, salvo una o dos posibles excepciones, no tienen calendarios numéricos. Su forma de calcular un momento del tiempo es siempre poniéndolo en relación con algún acontecimiento, no con relación a fechas numéricas. Sus calendarios se podrían llamar *calendarios fenoménicos*. En ellos se recogen los fenómenos o acontecimientos que constituyen el tiempo⁸. Son histórico-biográficos y se confeccionan a base de los acontecimientos de la vida de la tribu, del clan, de la familia y de sus miembros.

El *día* no se divide en horas, sino en momentos marcados principalmente por el sol, la Luna y en función del cuidado del ganado: momento del ordeño, momento de llevarlo a beber, momento de llevarlo al pasto, momento de recogerlo, etc. No existe el día en abstracto⁹.

Consecuentemente, tampoco existen el *mes* o el *año* en abstracto. Son importantes los meses lunares. Los cambios de la Luna se observan, son datos de la experiencia

cotidiana. También se les designa por los acontecimientos de época de la siembra, época de la recolección, época de las lluvias o época de la sequía, etc. Estas épocas no son matemáticas; pueden variar considerablemente. Por tanto, la duración de los años tampoco es fija. Puede tener 350 días o 390¹⁰.

Sus calendarios no miran al futuro, sino más bien al pasado, a lo ya acontecido, y a un presente que se alarga sólo hacia un futuro próximo de acontecimientos que se sabe que van a tener lugar. Ese futuro próximo se prevé también con relación a sucesos ya experimentados en el pasado. No es un futuro abierto a “lo nuevo” o a “lo inesperado”¹¹.

En esta visión del tiempo no tiene validez el dicho occidental de que *el tiempo es oro*. Ese dicho supone que el tiempo bien empleado, bien racionalizado, es muy productivo, es fuente de riqueza. Para el africano el tiempo no es una estructura vacía que hay que llenar de acontecimientos (en este caso, productivos). El tiempo hay que hacerlo al ritmo que marca la vida de la tribu, el clan o la familia. Para él, no tiene sentido eso de “perder el tiempo”. Cuando se les ve tranquilamente sentados sin hacer nada, no están perdiendo el tiempo. Están esperando que el tiempo *acontezca* o en el proceso de producir tiempo¹².

El *reloj-máquina* no existe, ni por tanto, la enfermedad del *stress* y las muchas otras que desencadena en Occidente. Sólo existe el *reloj-acontecimiento*. El africano no es esclavo del tiempo, sino que *hace* el tiempo¹³. Como dice Combarros,

En la selva no existe la tiranía del tiempo ni del reloj. Las horas-días se miden por el cantar de los pájaros, por la altura del Sol o el fragor de la tormenta. En Africa nunca se llega tarde. Llegaste, estás ahí, eso basta¹⁴.

Consecuentemente, tienen otra visión de la economía. No es la productividad por la productividad o simplemente para enriquecerse (el oro). Es producir para vivir. Además, a los ganados y a la siembra no se les puede poner prisa.

Según Mbiti, el africano no tiene la noción de *tiempo futuro*, como tiempo abierto e infinito en el que podrán suceder muchos posibles e imprevisibles. El futuro como tiempo posible no lo entienden. El tiempo es acontecimiento. El futuro como marco de lo aún no acontecido no existe, no tiene sentido para el africano.

Sólo entiende el futuro de los acontecimientos que tendrán lugar con seguridad en un futuro que no va más allá de los dos años, como el hecho de los tiempos estacionales de lluvia y seca. En este sentido, el futuro es *tiempo potencial* que se mueve hacia el presente y el pasado. Lo que aún no ha sido experimentado no puede formar parte del tiempo¹⁵. Los fenómenos naturales aún no acontecidos forman en cierto sentido parte ya del tiempo pasado al ser una repetición de lo ya acontecido alguna vez.

El tiempo se mueve hacia atrás, hacia el pasado. Pero no hacia un pasado lejano, sino hacia un pasado que está presente en otra dimensión, la del Zamani. La gente mira hacia lo ya acontecido para dar sentido al presente. Lo acontecido no es algo que quedó atrás. Sigue presente al otro lado, coexistiendo día a día con el Más Acá.

Esta visión del tiempo se refleja en sus lenguas bantús. Son lenguas cuyos verbos no tienen formas propias para expresar la acción en el futuro. No conjugan en futuro lejano al no tener visión de ese futuro¹⁶.

Por la misma razón, no tienen escatología ni esperan un Paraíso Final en un futuro lejano, como en las religiones abrahámicas¹⁷. No miran hacia un Más Allá en línea

de futuro, sino a un Más Allá en línea del pasado que sigue presente en otra dimensión.

Esta visión del tiempo se expresa en la lengua suahili con las palabras *Sasa* y *Zamani*. El *Sasa* recoge el tiempo presente y el *Zamani*, el pasado. El presente no es, como en Occidente, el momento de tránsito del pasado al futuro o del futuro hacia el pasado. El presente se extiende a acontecimientos de un pasado próximo y a los de un futuro próximo. Al presente de una persona pertenecen sus progenitores ya difuntos, hasta la generación que recuerdan. El recuerdo les retiene todavía en el presente. A ese presente pertenece ya un hijo que se espera, un matrimonio que se prepara, un rito de iniciación que vendrá llegada la edad.

El *Zamani* es el macrotiempo.

*Los acontecimientos van del Sasa al Zamani. Zamani es la tumba del tiempo, la dimensión en la que todo encuentra su punto final*¹⁸

El *Zamani* da sentido al *Sasa*. En el *Zamani* todas las cosas adquieren su razón última. Es el Más Allá de lo acontecido, no el Más Allá de lo-por-acontecer, como en las escatologías abrahámicas. El mito de “lo nuevo” (el *novum*)¹⁹ domina las utopías escatológicas judía, cristiana, musulmana y marxista. Este mito no existe asociado al *Zamani*. Este no se centra en algo nuevo, insospechado, que habrá de tener lugar. El *Zamani* es la eternización de “lo viejo”, de lo ya vivido y experimentado.

De ahí se sigue una cierta presión sobre la vida del africano. Mi *Zamani* depende de mi *Sasa*. Mi *Sasa* será lo que yo viva, lo que yo deje tras de mí, antes de morir y después de morir. Pero el valor del *Sasa* no se basa en la cantidad de acontecimientos, sino en su calidad espiritual y moral, según el *ethos* o modo de sentir el bien y el mal del propio pueblo. El *Sasa* es el tiempo de la experiencia intensa. En el *Zamani* nada nuevo va a acontecer. Sólo se perpetuará lo acontecido en el *Sasa*.

El africano no tiene mitos sobre el futuro del mundo. No hay mito de un Paraíso Final, ni mito de una Conflagración Universal al final de los tiempos. El mundo tampoco tiene fin. La dimensión del *Sasa* se prolonga indefinidamente²⁰. Todos los mitos se refieren al *Zamani*. El *Zamani* es un tiempo pasado, acontecido, y eternizado. Es un tiempo sin fin. En él yace la Edad de Oro perdida.

El africano tiene, por tanto, otra forma de valorar la historia. Esta no está sujeta al mito del Progreso ni al mito de la Evolución. No va de menos a más, de lo más “primitivo” y “subdesarrollado”, hacia lo más “moderno” y “desarrollado”²¹. Es más, los africanos muestran recelo hacia la idea y los planes europeos de “desarrollo”.

Sasa y *Zamani* no se suceden propiamente. Coexisten y actúan el uno sobre el otro. Los vivos actúan sobre los muertos de múltiples maneras. Los muertos están presentes y actúan sobre los vivos. Más abajo veremos este aspecto con más detalle.

En función de esta manera de concebir el tiempo se concibe el nacimiento, la existencia, la muerte y la inmortalidad. El nacimiento es un largo *proceso* que va desde antes de que la madre dé a luz hasta mucho después. El nacimiento biológico es sólo un momento de ese proceso. Y es que el nacimiento es ante todo de orden cultural. Antes de nacer biológicamente ya tienen lugar ciertos ritos y una serie de normas que la madre ha de observar. Todos ellos forman parte del nacimiento. Después de nacer biológicamente está el rito de la imposición del nombre, que entre los africanos

tiene un significado especial, distinto al nuestro²². Seguidamente tienen lugar los ritos de iniciación, que pueden durar algunos años. Y en algunas sociedades no se considera terminado el proceso del nacimiento hasta después del matrimonio. En los ritos del matrimonio y una vez consolidado éste, se considera que la persona ha terminado de nacer, que es adulta y plenamente hija de su pueblo²³.

Aquí el “hombre natural” de la tradición occidental y base de sus Derechos Humanos se pierde en el “hombre enculturizado” totalmente. Lo “natural”, lo biológico, no cuenta. Lo que manda es la costumbre o tradición, que ha sido instaurada por Dios mismo. La filiación biológica de un niño importa poco o nada, lo que decide es su filiación jurídica establecida mediante los ritos correspondientes. Ejemplos de esta filiación que oculta, si no desprecia la filiación biológica o natural, son el *levirato*, el *sororato* y la frecuencia de matrimonios ficticios.

La muerte es también un *proceso* que empieza con la muerte física y no termina mientras haya alguien que *recuerde* al difunto. Es una obligación fundamental de los hijos el recordar, de múltiples formas, el nombre de sus antepasados para mantenerlos vivos junto a sus familiares. Mbiti llama “muertos vivientes” a los difuntos que aún son recordados. Mientras un difunto sea recordado por su nombre aún no terminó de morir y aún no terminó su Sasa. Ese sobrevivir en el recuerdo de los hijos y demás vivientes es lo que constituye la “inmortalidad personal”. La inmortalidad personal sólo dura mientras un difunto es recordado por su propio nombre. Cuando ya nadie se acuerda de su nombre, pasa a la “inmortalidad colectiva” de los espíritus, una inmortalidad anónima²⁴.

La *utopía* del africano es la proyección de sí mismo en esa dimensión del Zamani asegurándose el recuerdo más largo posible en sus descendientes que aún viven en el Sasa. Morir sin dejar alguien que te recuerde es una de las mayores desgracias. De ahí la enorme importancia de tener hijos. Quedarse soltero o formar un matrimonio estéril está prácticamente prohibido. Si alguien no puede tener hijos se buscan las formas más inverosímiles de adquirirlos²⁵.

El *espacio*, como el tiempo, se define por sus contenidos. El espacio que interesa es el que está cerca. Aquél en el que se vive, en el que pastan los ganados y en el que están enterrados los antepasados. El africano se siente religiosamente religado a su tierra. Cuando tiene que emigrar para ir a ganarse la vida en las ciudades o en otros países sufre con frecuencia trastornos psíquicos. Por eso, el africano nunca fue un aventurero ni un conquistador al estilo de los europeos.

La progresiva introducción de la dimensión futura del tiempo en las culturas africanas como consecuencia del colonialismo, de las misiones cristianas y musulmanas y de los modernos “planes de desarrollo” está trastocando toda la *visión del mundo* de esas culturas. Está cambiando todo el sentido de la existencia. Está provocando violentas reacciones entre los que se quieren agarrar o volver a sus tradiciones y los que se arriesgan a cambiar.

El descubrimiento y la ampliación de la dimensión futura del tiempo posee grandes potenciales y promesas para la vida de los pueblos africanos. Si se canaliza de forma creativa y productiva, será sin duda algo beneficioso. Pero también se puede descontrolar y precipitarse hacia la tragedia y la desilusión²⁶.

Esta visión del tiempo entre los africanos es fundamental para comprender todo el resto de su cultura. Y ayuda a descifrar el enorme daño que el colonialismo europeo, las misiones cristianas y musulmanas y los “planes de desarrollo” causan a la cultura africana cuando, sin darse cuenta, van introduciendo una visión del tiempo distinta. Con ello atacan de raíz la esencia misma del pensamiento africano con las enormes consecuencias que conlleva²⁷.

Occidente se empeña en introducir sus mitos de la Democracia, del Progreso y Desarrollo, de la Racionalidad, de los Derechos Humanos, etc, como *mitos salvadores* en un Africa supuestamente caótica, subdesarrollada y primitiva. Con su nueva divinidad: el *Demos* o Pueblo, quiere invertir los criterios de poder y moralidad que desde siglos rigen la mentalidad bantú. Incluso autores nada sospechosos de intereses bastardos, como el misionero Combarros, ven todo progreso y liberación de Africa bajo el mito de la Democracia²⁸, un mito vital para la mente del hombre occidental, aunque este enfermo de corrupción y abusos de todo orden.

El concepto de Dios

De cómo el hombre conciba a Dios y de cómo se conciba a sí mismo depende su manera de concebir los derechos y deberes fundamentales que constituyen su ética, que inspiran si *ethos* o forma de sentir el bien y el mal, lo perfecto y lo imperfecto, lo bello y lo feo; depende su forma de entender el poder y las relaciones del individuo con él. En una palabra, toda su jerarquía de valores pivota en torno a esas dos concepciones y la relación que se establezca entre ellas. Sobre esa relación hay dos interpretaciones diametralmente opuestas. Una es la de Hegel. Para él, tal como un pueblo conciba a Dios, así se concebirá a sí mismo. El hombre de la Biblia se concibe a sí mismo a imagen y semejanza de Dios. La otra la protagoniza L. Feuerbach, quien invierte el principio: El hombre concibe a Dios tal como se concibe a sí mismo. Concibe a Dios a imagen y semejanza de sí mismo.

En realidad los dos tenían razón. El concepto de Dios como Ser Supremo sirve de modelo supremo de lo que ha de ser y no ser el hombre. Es el supremo criterio de su moralidad. No sólo es el Ser Supremo, sino también el Valor Supremo. Por otra parte, el hombre no es capaz de establecer un concepto absoluto de Dios. Lo concibe de mil maneras y siempre en directa dependencia de sus tradiciones, de sus lenguas, de sus problemas vitales y del modo que tiene de resolverlos. Es decir, que lo concibe a imagen y semejanza de sus necesidades y de sus aspiraciones. Un solo Dios transcendental es concebido de muchas maneras a nivel categorial²⁹.

Entre los africanos cada tribu o tradición pone sus propios matices en la forma de concebir a Dios³⁰. No obstante, hay unos rasgos comunes entre las distintas tradiciones africanas. Para el bantú, Dios no es *persona*. El hombre sí es persona. Dios no puede ser persona al estilo del hombre porque es incomprendible para el hombre. Desconocemos su *nombre* y no le podemos poner nombre porque no podemos comprender su vida.

La teología bantú es una teología eminentemente negativa: de Dios dice más bien lo que no es que lo que es y niega la posibilidad del hombre para saber lo que es y

cómo es. Dios es el *Desconocido*, el *Insondable*. Si el nombre para los bantúes describe la vida personal del individuo, a Dios no se le puede poner nombre porque desconocemos su vida íntima³¹. No es, por tanto, una teología personalista como la cristiana.

La teología cristiana discutió durante siglos el concepto de *persona*, porque dos de sus dogmas fundamentales lo incluían: el de la Trinidad y el de la Encarnación del Verbo. El de la Trinidad enseña que Dios es uno sólo como naturaleza y a la vez es tres como persona. Un solo Dios y Tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. El de la Encarnación enseña que en Jesucristo se dan dos naturalezas: una divina (la del Verbo o Hijo de Dios) y otra humana, y una sola persona (la divina). Por eso, el hombre cristiano, en continuación con el hombre bíblico, se concibe a sí mismo *a imagen y semejanza* de un Dios personal. Se concibe a sí mismo ante todo como persona: un ser individual, autónomo, libre, responsable, único, irrepetible, sujeto de derechos “naturales” e inalienables (Derechos Humanos)³². Las Tradiciones bantúes no cuentan con esta base conceptual y ello constituye una barrera importante para la comprensión del sentido occidental de esos derechos.

A todo esto hay que añadir otro matiz importante en su concepción de la Divinidad. Dios es “el más antiguo”, anterior al Zamani. Para los pueblos africanos la “antigüedad” es fundamento de “autoridad”. El más antiguo ostenta la suprema autoridad. Dentro de una familia, un clan o una tribu, el más anciano acumula más autoridad, más sabiduría, una mayor comunicación con el Zamani. Con su “memoria” es capaz de recordar el nombre de un mayor número de antepasados. Por tanto, es capaz de dar inmortalidad personal a un mayor número de difuntos. El más anciano es el que tiene un Sasa más largo y el que tiene mayor autoridad. Esto explica también por qué la escultura africana de estatuillas y de máscaras está relacionada con tanta frecuencia con los antepasados, con el Zamani o el tiempo de los seres antiguos.

En esta visión del mundo, donde la antigüedad es el criterio fundamental de valoración, la *memoria*, consecuentemente, juega un papel decisivo. Entre los que viven tiene el poder de immortalizar a los que ya han muerto y son aún recordados por su nombre. Es, además, una fuente de sabiduría, porque es el medio principal de conservación de la tradición sagrada, instituida por Dios mismo. Las tradiciones bantúes son eminentemente conservadoras. No sólo porque el futuro, como tiempo de posibilidades abiertas a lo nuevo e inesperado, no entra en su visión del mundo. También porque han sacralizado el pasado, lo antiguo, y lo han convertido en su principal punto de referencia. Todo se mide y valora por su antigüedad. Y la antigüedad está necesariamente ligada a la memoria. La memoria es la que mide la antigüedad.

La memoria es el depósito de la experiencia y ésta es fuente de sabiduría. El que acumula más memoria tiene más sabiduría. Por eso, cuando un anciano bantú se muere, una gran biblioteca se pierde³³.

La antigüedad, en la mentalidad bantú, es un valor fundamental y como tal constituye una barrera difícil de saltar para aceptar el mito occidental de la Democracia. Esta despreña el valor de la antigüedad. No es el hombre antiguo, el hombre anciano, el que tiene por principio la autoridad. Los ancianos son reclusos en geriatrias, apartados del trabajo y de todo poder social. Sólo les queda el valor individual de su voto particular en las urnas cuando hay elecciones. Las jubilaciones, hoy tan frecuentes, van dejando el trabajo y el poder en manos cada vez más jóvenes. Es el *hombre técnico*, no el *anciano sabio*, no el hombre de experiencia, el que dirige la sociedad. Cual-

quier joven puede acceder por votación a la jefatura de un Gobierno, con tal de que sea votado democráticamente. Algo impensable en la mentalidad bantú tradicional. Frente a un gobierno de ancianos, basado en estos criterios de antigüedad, es un absurdo hablar de “democracia” y de Derechos Humanos entendidos a la manera occidental.

Occidente ha puesto la “mayoría de edad” a los dieciocho años. Mayoría de edad significa madurez y plena responsabilidad de los propios actos ante la sociedad; significa pleno derecho a participar en las instituciones públicas. Un bantú a los dieciocho años podría no haber terminado aún de nacer. La madurez y plena responsabilidad sólo se alcanza con el matrimonio y cuando se tiene el primer hijo. No es la edad biológica la que decide la mayoría de edad. Es el grado de incorporación a la sociedad. Proponer en una asamblea de ancianos que cualquier joven puede coger las riendas del poder, si es votado por la mayoría de los miembros del clan, sería proponer algo incomprensible para ellos.

Sigamos con su imagen de la Divinidad. Dios, como Ser Supremo, es un ser distante de los acontecimientos diarios de la vida. Su relación con los hombres y de éstos con él es a través de *intermediarios*: divinidades inferiores, espíritus, muertos vivientes, sacerdotes, Jefes, etc. Se le concibe como eterno, omnisciente, omnipotente, omnipresente.

Por una parte, es transcendente. Se le llama “El inexplicable”, “El incomprensible”, “El Desconocido”. Es un misterio que está más allá del vocabulario humano. Es inalcanzable por la imaginación del hombre. Está más allá del período del Zamani³⁴. Es “espíritu” y salvo raras excepciones, no se le atribuye forma corporal alguna³⁵. Esto explica por qué entre los pueblos africanos no hay imágenes del Ser Supremo³⁶.

Por otra parte, se le concibe como inmanente, lo llena todo, lo ve y lo oye todo. Se le ponen nombres descriptivos, muchos de ellos relacionados con el agua³⁷. Es común entre los africanos llamar a Dios “el dador de lluvia” y algunos dicen que la lluvia es la “saliva” de Dios. El agua-saliva es un *vehículo de bendiciones*. De ahí la costumbre de muchos de estos pueblos de utilizar la acción de *escupir* como un rito de bendición, de expresar el deseo de prosperidad, salud y bienestar. Los ancianos Abaluya, al amanecer, miran al Este y rezan a Dios escupiendo y pidiendo buena salud para su pueblo³⁸.

Algunos como los Shona (en Zimbabwe y Mozambique) y los Ndebele (en Zimbabwe y Sudafrica) conciben un Dios Trinitario: “Padre, Madre e Hijo”, verdadero paradigma y verdadera proyección de la familia africana. Otros lo conciben sólo como “Padre” o como “Madre”, lo que con frecuencia coincide con la organización patrilineal o matrilineal de la tribu.

Una idea bastante común es que Dios es Creador de todo y utilizan distintos nombres descriptivos del hecho de la Creación. Dios es “El Jefe de los artistas”, por eso éstos deben imitarle³⁹. Para los Borebore, Dios es “Excavador”, “Escultor”, “Inventor”, “Arquitecto”. Es frecuente la metáfora del “Alfarero”. Según los Banyaruanda, Dios moldea los niños en el vientre de la madre. Además, Dios sigue su actividad creadora en el presente, ordena el destino de las criaturas y gobierna a los hombres a través de sus jefes sagrados⁴⁰.

Dios no sólo crea el Universo, sino que también estableció la *costumbre* con la que se rigen los pueblos. De ahí su carácter sagrado⁴¹. Querer cambiar esa costumbre es ir directamente contra lo establecido por Dios, es un sacrilegio. Y a lo más esencial

de esa costumbre pertenece el que lo más antiguo es lo más valioso. Dios mismo es lo más antiguo, por eso es el Valor Supremo. Las personas más antiguas son las más dignas de veneración y respeto.

Por eso, querer imponerles la idea occidental de la democracia y su doctrina de los Derechos Humanos choca frontalmente con estas sus creencias básicas. Introducir la doctrina de los Derechos Humanos sería invertir de raíz toda su visión del mundo, todos sus valores fundamentales. Equivale a ir contra las costumbres establecidas por su Dios al principio del Sasa.

Los Derechos Humanos son derechos establecidos de abajo hacia arriba, del individuo frente al poder estatal. Se basan en el supuesto de que el poder reside en el *demos* o pueblo. En la Democracia, condición indispensable de los Derechos Humanos, un joven puede mandar sobre un anciano. El anciano se ha convertido en una *carga* para la sociedad, una clase pasiva, no productiva, jubilada y, por tanto, desposeída de todo poder fáctico. Su sabiduría y antigüedad no cuentan.

Otro supuesto fundamental del mito de la Democracia es la distinción entre lo sagrado y lo secular o profano. Occidente, para llegar a la Democracia, empezó secularizando el mundo. Separó la religión del resto de la realidad. Separó poder civil y poder religioso. Separó espacio profano de espacio sagrado. Sagrados son los templos (iglesias, capillas, catedrales, basílicas, cementerios). Separó personas sagradas (sacerdotes, frailes, monjes, ...) de personas seculares; tiempos sagrados (domingos y días de fiesta) de tiempos ordinarios.

Lo sagrado, lo religioso, se rige por el criterio jerárquico: el poder, la salvación, los derechos, las normas, vienen de arriba hacia abajo. De abajo hacia arriba se exige sumisión, obediencia, fidelidad, respeto, agradecimiento, etc. En una palabra, *deberes*. De arriba hacia abajo, *derechos*. La misma Iglesia católica, que proclama la democracia para el mundo civil, guarda escrupulosamente los principios del orden jerárquico para su interior.

El mundo civil se rige por otra lógica. Es un mundo invertido con relación al mundo religioso. El poder está en el *demos*, en el pueblo. Es la democracia. Va de abajo hacia arriba. El *demos* es la fuente de la moralidad, de las normas, de los derechos. De él salen los representantes del poder por medio de las votaciones o elecciones de los miembros del pueblo. Los candidatos al poder sólo necesitan tener un mínimo de edad: ser lo que se denomina "mayores de edad". Y ya lo son a partir de los dieciocho años, cuando en la mentalidad negroafricana un joven a esa edad aún no ha terminado de nacer. No cuenta la "antigüedad", no cuenta la experiencia, no cuenta la sabiduría. Al menos no cuentan como elementos decisivos. Lo decisivo para ostentar el poder del *demos* es que haya conseguido una votación mayoritaria. Para ella sólo basta que haya conseguido convencer que le votaran la mayoría de los que tienen derecho a ello. Para conseguirlo, el candidato suele utilizar toda clase de artimañas para desprestigiar al contrario y alcanzar el poder. La mentira y el engaño están permitidos. Con frecuencia el fin justifica los medios. Se utiliza la inmoralidad para establecer una supuesta "moralidad democrática".

En realidad, esta oposición entre dos mundos, el civil y el religioso, el secular y el sagrado, es engañosa. No es lo que parece. Ese mundo civil, que parece funcionar como algo independiente de lo religioso, no es tal. Y es que el *demos* o pueblo ha sido sacralizado. Funciona como una nueva divinidad, fuente de una aparentemente nueva mora-

lidad. Fuente de una nueva visión de los derechos del hombre. Estos no vienen dados por la autoridad establecida. Los posee el hombre por sí mismo. Por el hecho de ser tal.

Pero esto equivale a decir que los posee por nacimiento. Y decir por nacimiento equivale, a su vez, a decir por voluntad divina, por decisión del creador. Al menos es así en la interpretación que de los Derechos Humanos hace un número muy importantes de analistas accidentales. De esta manera, los Derechos Humanos aparecen como de origen divino, pero por otro camino: por el camino de la *naturaleza*, otro de los grandes mitos de la mentalidad occidental.

Los Derechos Humanos, los mitos de la Democracia, de la Racionalidad, del Progreso, etc, aparecen como elementos de una nueva religión. La mente del hombre occidental se encuentra así dividida entre dos frentes religiosos: el democrático moderno y el jerárquico tradicional, con lógicas de poder encontradas.

En la mente del negro africano no se da esa división. No hay separación entre ontología y religión. Todo su mundo está penetrado de significado religioso y sacro. Vivir es tomar parte en un drama religioso, no sólo los domingos y días de fiesta, sino en cada momento de la vida⁴². Todos los espacios están penetrados de fuerzas espirituales, cualquier tiempo es propicio para los actos sagrados, cualquier persona puede estar poseída por una fuerza sobrenatural, aunque tengan sus especialistas.

Los derechos del negro vienen establecidos por la costumbre sagrada, de orden esencialmente jerárquico, de arriba hacia abajo. No por la vía de la *naturaleza*, sino por la vía de la *costumbre*, que también es de origen divino.

Aparte del Dios Supremo, existen *divinidades secundarias*, verdaderos panteones, que están más cerca de la vida humana. Hacen de intermediarios entre el hombre y Dios. Muchas de estas divinizaciónes se refieren a fenómenos de la Naturaleza. Otras son héroes antepasados⁴³.

El concepto de hombre

Según Mbiti, el pensamiento africano es fuertemente *antropocéntrico*. Todo el universo es religioso. Está religado a Dios en todas sus dimensiones. Y el hombre es su centro. Cada pueblo africano tiene sus *mitos del origen del hombre* que, como en la Biblia, suelen poner ese origen al final de la Creación. Dios pone animales, plantas y demás cosas a su servicio.⁴⁴

Está muy extendida la idea de que Dios creó al hombre con arcilla y de un "árbol de la vida"⁴⁵. La creencia de que Dios creó al hombre en otra parte y luego lo trajo a este mundo es bastante común⁴⁶.

Abundan los *Paraísos Originales*: estados de felicidad, ignorancia infantil, inmortalidad o capacidad de volver a la vida, todas las necesidades cubiertas por el mismo Dios, Dios habitando entre los hombres. Como en otras culturas, se sobrenaturalizan los orígenes de las necesidades actuales, del modo de satisfacerlas al principio y ahora⁴⁷. Estos mitos son una prueba evidente del espíritu utópico africano a pesar de que les falta la noción del futuro lejano. Los africanos utopian hacia atrás, hacia el pasado. Estos mitos constituyen la *Edad de Oro* del Zamani.

Al lado de estos mitos paradisiacos originales están los *mitos de la Caída*. Si al principio el hombre vivía en un estado paradisiaco y ahora no, hay que dar alguna explicación. Los africanos tienen sus propios mitos del “pecado original” en los que no siempre es el hombre el culpable de la pérdida del estado paradisiaco⁴⁸. No tienen *mitos de Redentores* o Salvadores que hayan de venir a restaurar el Paraíso Perdido. No hay promesas de Salvación⁴⁹. Las nociones de “promesa” y “profecía” no encajan muy bien en su idea bidimensional del tiempo.

La antropología africana no se limita al ser humano en el Sasa. Se extiende a la proyección del hombre en el Zamani, en el mundo de los *espíritus anónimos* y de los *espíritus vivientes*.

El mundo de los espíritus anónimos está por debajo de las divinidades y por encima de los hombres. Pero, la mayor parte de los pueblos africanos creen que todo ese mundo tiene su origen en los seres humanos; son espíritus que en tiempos pasados fueron seres humanos con nombre propio, personas, y que, al quedar totalmente olvidadas ya por sus descendientes, han perdido su personalidad individual, su nombre propio, y han pasado al estado ontológicamente superior de *espíritus*. Son más “viejos” que los hombres y el criterio de la edad tiene un valor ontológico⁵⁰. Están más próximos a Dios que el hombre. El estado de *espíritu* es el destino final del hombre. Es un estado de *inmortalidad colectiva*, sin nombres propios, sin identificación personal. Esa es su *escatología*. Según algunos pueblos, también ciertos animales se pueden convertir en espíritu.

No hay idea de resurrección. Tampoco parece que tuviera mucho sentido. Supondría retornar a un estado ontológicamente inferior. Por otra parte, las relaciones con el mundo material nunca se cortan. Al contrario se mantienen siempre en una gran actividad.

Los espíritus hacen de *intermediarios* entre el hombre y Dios y entre Dios y el hombre. Dios puede premiar y castigar a través de los espíritus. Los hombres se dirigen a Dios a través de ellos. Tienen ritos para *ser poseídos* y ritos para quitar posesiones no deseadas. El hombre mediante sus ritos mágicos cree que los puede manipular⁵¹.

Con los espíritus están aquellos muertos que aún son recordados por sus nombres: los *muertos vivientes*. Es tal vez la forma de existencia que más preocupa al africano. Mientras son recordados no han terminado su vida en el Sasa, aún no están muertos del todo. Viven muy cerca de sus familiares y se preocupan de sus problemas⁵². Cada clan tiene su propia jerarquía de espíritus y de muertos vivientes⁵³. La muerte, como el nacimiento, es también un largo proceso en el que el momento biológico es sólo un momento de ese proceso.

Otro tema clave de su antropología es el de la relación individuo-grupo. El concepto de hombre no es individualista, no es una entidad por sí misma. No se le concibe sin la comunidad. Su ser es relacional: las relaciones con los demás, tanto con los que ya están en el Zamani como con los que aún están en el Sasa, constituyen su ser. Su ser es preferentemente cultural: lo biológico y lo que los occidentales llamaríamos “natural” es lo que menos cuenta a la hora de definir el ser de una persona. Su ser se va construyendo a golpe de acontecimientos que son dirigidos principalmente por las costumbres. El carácter individualista de los Derechos Humanos tropieza una vez más con la visión negroafricana del hombre.

El individuo pertenece totalmente a su comunidad, a su grupo o etnia. Pertenece a su religión que impregna todas las formas de vida. No tiene sentido que alguien intente convertir a un miembro de otro clan a sus propias creencias y tradiciones ni que él mismo se pase a las costumbres del otro. Su identidad personal es la identidad de su clan. No existe el espíritu proselitista ni misionero. Los prosélitos sólo se adquieren vía "procreación" de hijos. Es otra razón más para no permitir matrimonios estériles ni solteros de por vida.

Cada persona nace en una tribu y no puede cambiar su pertenencia. Esta identidad tribal es tan fuerte que perdura en los Estados africanos más "modernos". Ante este *ethos* africano el *ethos* occidental de las libertades, de los Derechos Humanos, por muy sagrado que sea para éstos, no tiene razón de ser, no tiene significado. El africano no siente el *mito de la Democracia* ni el del *Progreso* o el del *Desarrollo*. El espíritu demo-crático se opone frontalmente a su espíritu geronto-crático: no manda el criterio del *demos* o pueblo, sino el criterio del *gerontos* o del más "viejo". No gobierna el Sasa, sino el Zamani. Su ontología no es democrática, sino jerárquica. De abajo hacia arriba no hay derechos, sólo deberes. De arriba hacia abajo no hay deberes, sólo derechos. El de arriba es "padre" o "madre", el de abajo "hijo". No tiene sentido que un hijo reclame sus derechos ante sus padres.

El Jefe es ontológicamente superior, no sólo por su antigüedad (edad), sino también por sus funciones. Por su rango vital es el más antiguo y eso le constituye en el eslabón del Sasa más próximo al Zamani y que une de forma más inmediata el Sasa con el Zamani. El eslabón que une las cadenas de los vivos y los muertos del clan.

El encarna no sólo la autoridad -rango social-, sino también la vida y el espíritu de todo el pueblo, espíritu y vida que dimanar de los fundadores. De ahí su concepto sagrado de la autoridad, de ahí su enorme respeto a los antepasados⁵⁴.

El respeto a este tipo de autoridad se recuerda en muchos proverbios como éste:

El bastón del Jefe es el jefe mismo. Todo lo que pertenece al Jefe es sagrado y merece el mismo respeto que la persona del Jefe⁵⁵.

Ante esta visión de la autoridad no tiene mucho sentido hablar de los derechos humanos del miembro del clan frente a su jefe. Hablar aquí de democracia resulta un pegote, una especie de trasplante cultural condenado de antemano a producir rechazo. La armonía negroafricana se basa en la jerarquía. Quebrantar esa jerarquía es trastocar de raíz todo su orden ontológico y sagrado, lo que es el orden "natural" para los bantúes.

La democracia tiene, además, otros presupuestos inaceptables para ellos. La creencia occidental de que el poder reside en el *demos* o pueblo se refiere al poder civil. Esta creencia supone la separación entre espacios sagrados y espacios profanos, tiempos sagrados y tiempos profanos, personas sagradas y personas civiles, sacerdotes y seglares, poder civil y poder religioso. Estas separaciones sólo se dan en la tradición cultural cristianizada. En la visión del mundo bantú no se conoce la separación entre la religión y el resto de la cultura, porque tampoco se da separación entre ontología y religión. Toda realidad está impregnada de fuerzas misteriosas, espirituales. No lo sagrado por un lado y lo profano por otro. El Universo entero es religioso⁵⁶.

En el Occidente cristiano se conserva el orden jerárquico en la religión y en todas las instituciones relacionadas con ella. Toda la Iglesia Católica está organizada así, por ejemplo. Sin embargo, el mundo civil o secular hizo del *demos* o pueblo la nueva fuente de poder. Todo el poder (civil) viene del pueblo. El orden se invierte. El poder va de abajo hacia arriba. Los que ostentan el poder son teóricamente meros representantes del pueblo. Sus poderes, sus derechos, sus deberes, proceden del pueblo.

Esos representantes, como seres libres que son, pueden utilizar esos poderes contra el pueblo. Es entonces cuando surge la necesidad de formular y defender los derechos de ese pueblo frente a los que ostentan el poder, frente al Estado. Surgen así los Derechos Humanos como defensa del individuo frente a los abusos del Estado. Nacen como respuesta a un problema histórico y social típico de Occidente y después de haber tenido dos guerras mundiales con millones de muertos. Se trata, por tanto, de derechos del "hombre occidental".

El mundo esencialmente religioso y familiar negroafricano no tiene ni esa historia ni esos problemas de relación individuo-Estado ni esa separación de mundos, civil y religioso. El hombre occidental tiene la mente dividida: vive, por un lado, un quehacer civil o profano y, por otro, sus creencias religiosas. Aunque, en realidad, su mente vive entre dos religiones: la tradicional, con un Credo bien explícito y formulado, y la civil, más inconsciente y menos formulada en cuanto tal, pero no menos real. De hecho, el hombre occidental ha divinizado el *demos*. Eso que llama "pueblo" hay que escribirlo con mayúscula. Se ha vuelto algo sagrado. Funciona como un verdadero mito, fuente de una nueva moralidad, que formula sus normas supremas en los Derechos Humanos. Ellos constituyen el Credo de esta nueva religión. Cada derecho constituye un verdadero artículo de fe.

En la Democracia el hombre se concibe a sí mismo como *pueblo sagrado*, fuente de derechos naturales inalienables. Pero para el bantú, lo *natural*, entendido como lo biológicamente heredado, no tiene un valor determinante de primer orden. Es la tradición, lo cultural, lo que decide. Y, si algo hay natural, es que lo más antiguo es lo antológicamente más perfecto y, por tanto, lo que sirve de criterio último para valorar la perfección de lo más nuevo. Lo más nuevo es, por principio, lo más imperfecto. Esto se contrapone frontalmente al mito de "lo nuevo", que juega un papel tan poderoso en la visión lineal del tiempo, en los mitos del Progreso y del Desarrollo, y en los paraísos escatológicos abrahámicos⁵⁷. Estos principios se completan con este otro: quien da la vida es superior a quien la recibe. Por eso, Dios, que es el origen de toda vida, es el Ser Supremo. Por eso, el padre es esencialmente superior al hijo⁵⁸.

El *ethos* democrático, el sentido del pueblo en la mentalidad occidental, no es traducible al *ethos* tribal, al sentido de la tribu y del clan, del hombre bantú. Parten de supuestos muy diferentes, en caso incluso contradictorios.

Al *ethos tribal* o de clan se añade el *ethos familiar* o de parentesco. Este abarca incluso a animales, plantas y otros muchos objetos mediante el *sistema totémico*⁵⁹. Los "lazos de sangre", que no siempre son necesariamente biológicos, dominan toda la vida del africano. Cada persona tiene cientos de padres, de madres, de hermanos, de tíos, de esposas, de hijos e hijas. La familia abarca padres, hijos, "muertos vivientes" y los "aún no nacidos", más los animales y plantas domésticos.

El parentesco decide el sentido de la vida y de la muerte. Aprender genealogías es una asignatura importante. Todos los que viven en el Sasa se sienten vinculados a los que ya están en el Zamani⁶⁰.

La tribu se divide en clanes y cada clan suele tener su propio *totem* éste es el símbolo de su unidad, algo parecido a las *banderas* de los países occidentales, pero con un significado mucho más enraizado en la mente de los africanos.

La casa suele ser circular y no sólo significa una realidad física, sino también un *ethos* familiar. La familia es generalmente colectiva y puede abarcar a miembros que no tengan nada biológicamente común entre sí. Estos se integran por medio de hermanamientos de sangre”, “hospitalidad de la esposa”, “matrimonios ficticios”, etc.

La familia, el clan, domina totalmente al individuo. Como dice Mbiti, para el africano,

*Yo existo porque nosotros existimos; y, puesto que somos, yo existo*⁶¹.

El “yo pienso luego existo” de Descartes vale para el pensamiento occidental, pero no para el africano. Tiene un sentido demasiado individualista. El africano daría un sentido muy distinto tanto al “pienso” como al “existo”. “Yo pienso con mi clan, luego existo”. La vida no tiene sentido individualista.

*El hombre no es un todo vital perfectamente completo e independiente de los demás. No posee la vida en sí mismo ni para sí, sino que participa de un principio vital común a todos los miembros de la sociedad y que los une intrínsecamente... El hombre bantú sabe muy bien que no vive su propia vida, sino la vida de la comunidad. Sabe que desligado del grupo no podría existir, pues no es más que una partícula de un todo vital*⁶².

*Vivir para el bantú es prolongar a sus ascendientes y preparar su propia vida en los descendientes*⁶³.

El bantú no se siente individuo independiente, sino *parte*. La solidaridad del clan es un *ethos* en el que no encaja nuestro *ethos* individualista de los Derechos Humanos. En una sociedad así hablar de libertad de asociación, libertad de religión, libertad de reunión, libertad política, etc. carece de todo sentido. Enseñar el derecho de *libertad de conciencia*, por ejemplo, sería fomentar el posible abandono de las propias tradiciones sagradas y la posibilidad de romper con los propios antepasados y con el propio clan. Una ruptura así supondría para un bantú un verdadero suicidio. Un bantú sin su clan, sin sus antepasados, no es nadie. Abandonar el propio clan y marcharse a otro sería entrar en un cuerpo extraño de manera también extraña, con la casi seguridad de sufrir un rechazo frontal. Lo menos que podría esperar es que caigan sobre él las sospechas de brujería, lo que equivaldría en la práctica a una condena a muerte⁶⁴.

Esto también ayuda a comprender por qué el arte africano no es realista, no es fotográfico. Es ante todo simbólico. El realismo occidental es individualista. Para el sentir del africano, el realismo, aparte de no ser significativo, se acercaría más bien a un arte un tanto vasto. El *Moisés* de Miguel Ángel podría incluso parecer, cuando menos, un tanto infantil, incluso vulgar. El arte de las máscaras y estatuillas africanas tiende a esconder, salvo excepciones, los rasgos individuales, para simbolizar fuerzas espirituales más bien anónimas. Además, para el africano el nombre individual, la personalidad individual, sólo se da en el Sasa y termina desapareciendo en el Zamani. El Zamani es el total dominio del “nosotros”, de los espíritus anónimos, de los sin-nombre.

En el arte negroafricano no se valora la originalidad o la creatividad del artista, como sucede en Occidente. Se valora ante todo la fidelidad a la tradición, que es sagrada. El artista, al relizar una obra de arte, participa en una acción sagrada, hace de intermediario entre el Más Acá y el Más Allá, entre el Sasa y el Zamani. Su acción es un rito y se aísla para realizarlo. No se considera creador de formas artísticas, sino mero *transmisor*. No busca expresar lo que se ve, sino simbolizar y así des-ocultar lo que no se ve. Su arte es una forma de crear “verdad artística” distinta a la del artista occidental. Una obra de arte negroafricana no representa al artista, sino a su familia, a su clan, a su tribu. Tiene siempre un sentido tradicional y comunitario⁶⁵

Un derecho humano formulado como derecho a la libre creación artística o a la libre expresión artística estaría en abierta oposición a esta visión negroafricana del arte.

Nacimiento e infancia

El “nacimiento biológico” es sólo un *momento* que forma parte del “nacimiento social”. Este es tarea, no sólo de la madre, sino de toda la familia y la comunidad. El nacimiento no está ligado a una *fecha* (no tienen fechas), es un *proceso* que abarca toda una serie de acontecimientos. Es un proceso irrepetible. No hay fecha de cumpleaños. Empieza mucho antes de que la madre dé a luz, con ritos y normas y continúa mucho después⁶⁶. En él participan vivos y muertos. Todos los que forman el grupo familiar como mínimo.

Entre los ritos del nacimiento es importante la *imposición del nombre*. En Occidente al recién nacido le ponemos un nombre, que le queda para toda la vida, y un apellido o dos, el de uno de los padres o el de los dos. Son nombres y apellidos previamente ya existentes, que llevaron otros y que se pueden repetir en varias personas al mismo tiempo. No son del todo personales. No nacen de la vida concreta de cada persona. Existen a priori.

Los africanos dan otro sentido y valor al nombre. Puede ser el nombre de un antepasado del que el recién nacido hereda algún rasgo. Pero los antepasados no pierden su nombre mientras no son totalmente olvidados por los vivos. Y el nombre es algo muy personal. Así que esta modalidad no es muy frecuente.

Los nombres suelen tener un valor biográfico: recuerdan algún acontecimiento que tuvo lugar en torno al nacimiento. Son nombres-acontecimiento. El nombre recoge algún suceso en torno a la vida de la persona que lo lleva. Por eso, son muy personales. El nombre es la persona⁶⁷

Cada persona va acumulando nombres a lo largo de su vida. Unos serán más “esotéricos” o secretos y sólo se pronunciarán en determinadas circunstancias. Otros serán más públicos y ordinarios. Cuando se habla del nombre no dicen “me llamo...”, sino “mi nombre es...” y el contenido podría resumirse en este texto de Ngoy:

Yo soy tal persona, en mi identidad personal y social, en el papel y la función que desempeño en la familia o la sociedad, en la orientación o sentido que yo quisiera dar a mi vida, en lo que la familia (y la sociedad) quiere de mi o, simplemente, en lo que yo querría dar a entender a los demás⁶⁸.

Todo eso quiere decir el africano cuando nos dice su nombre. A lo largo de su vida va recogiendo en su nombre aquellos acontecimientos más significativos de la misma, aquellos que quiere que le identifiquen. Esto conlleva que a través del nombre se pueden conocer realidades muy íntimas de la persona. Respetar una persona puede equivaler a no mencionar su nombre. Suele revelar el vínculo con la familia o clan, puede recoger lo que la persona quiere que se recuerde de él o de algún antepasado suyo, o algún mensaje que quiere transmitir, etc.

El nombre sitúa a la persona en su relación con la familia, con la sociedad, con el mundo que le rodea y con Dios. Perder el nombre significa toda una tragedia, como en el caso de los que fueron llevados como esclavos a América. En el nombre ya va indicado el comportamiento que se espera de los demás: si de respeto, de compasión, de prudencia, de terror, etc.

Todo nombre africano tiene un significado concreto, ligado a los sucesos del nacimiento y desarrollo de la persona. Es único, no repetible en su conjunto. Un anciano tiene todo un rosario de nombres que hacen relación a su biografía. También puede cambiar de nombre sin problema alguno, si algún acontecimiento lo requiere. Cuando uno muere goza de "Inmortalidad personal" mientras viva alguien que recuerde su nombre.

Esta historicidad del nombre va acorde con su concepto de vida. El hombre no posee la vida de una vez para siempre. Su vida es una energía que puede aumentar o disminuir intrínsecamente al son de los eventos. Esas variaciones, cuando son importantes, son las que pueden provocar un cambio de nombre⁶⁹. Aumentar esa energía vital e impedir que disminuya es la gran obsesión del bantú.

Por otra parte, esa energía vital no tiene carácter individual. Es más bien una energía familiar y clánica en la que entran con un peso especial los antepasados. Aquí el concepto de *vida* y, por tanto, el derecho a la vida tiene un sentido diferente al que se supone en el derecho a la vida de la Declaración de los Derechos Humanos. Matar a un bantú no es sólo matar a una persona. Es herir la energía vital de todo el clan. Es cortar toda una corriente o una cadena de vida. Un homicidio afecta a los que ya han muerto y cuya *inmortalidad personal* dependía de la *memoria* y de los ritos y oraciones del asesinato. Afecta a los vivos de su familia y de todo su clan. No muere un individuo, muere un miembro y todos los demás se resienten intrínsecamente.

Ritos de iniciación

Pueden tener varias partes que se realizan en distintos momentos de la vida- Para los Akamba, la primera fase va de los cuatro a los siete años y el último rito es a los 40 años al que muchos ya no llegan. La iniciación es un largo proceso de educación, de integración en la comunidad, de abandono de la niñez, de entrada en la vida de los adultos y de sus responsabilidades.

Uno de los ritos más comunes es el de la *circuncisión* de los chicos y la *excisión del clítoris* en las chicas. Ambos simbolizan y dramatizan la separación de la infancia. El derramamiento de sangre simboliza que se unen místicamente con los antepasados

que subyacen en el mundo subterráneo. El órgano sexual es el símbolo de la vida. Se le corta para desbloquear las fuentes de la vida y hacer que ésta fluya. Por eso, estos ritos de iniciación tienen mucho de preparación para el matrimonio.

En la segunda fase, se bendice a los jóvenes *escupiéndolos con cerveza*. Quienes no pasan por estos ritos siguen siendo niños, aunque tengan cuarenta años, son despreciados por la comunidad. Para los Nandi, quien no se somete a estos ritos comete una grave ofensa contra la sociedad, es como si estuviera matando a la tribu⁷⁰.

Los Ibo tienen casas especiales para engordar a sus muchachas durante meses para que vayan fuertes al matrimonio. La gordura es belleza⁷¹.

Matrimonio y procreación⁷²

Para los africanos el matrimonio es el centro de la existencia. En este rito participa toda la comunidad: los vivos, los muertos y los aún no nacidos. En él se juntan todas las dimensiones del tiempo. El matrimonio es una obligación. Quien no participa en él se convierte en una maldición para la comunidad. No hay libertad para casarse o no. Esa libertad no tiene sentido en el *ethos* africano. Iría contra creencias básicas.

El fin principal del matrimonio es el de tener hijos. Mientras no se tenga el primer hijo el proceso ritual del matrimonio no está completo. Algunos clanes exigen a la pareja tener un hijo antes de legitimar su matrimonio. Una mujer sin hijos es una maldición. La incapacidad de tener hijos es causa de divorcio. Una forma de suplir esa incapacidad es que otra mujer tenga hijos en nombre de la estéril. Existen muchas formas de matrimonios ficticios para conseguir hijos⁷³. Morirse sin tener hijos es la peor desgracia.

Generalmente los jóvenes son casados por los padres, pero teniendo en cuenta su consentimiento. Domina la exogamia entre clanes. La poligamia es frecuente y es que cuantos más hijos se tengan más asegura uno su "inmortalidad personal" y más contribuye al bien de la tribu. De ahí la frecuencia del *sororato* y del *levirato* como formas de poligamia. Vale el principio: "Cuantos más seamos, mayor seré". "Hijos" son todos aquellos que la sociedad me reconozca como tales. No importa si son hijos biológicos o no. "Lo natural" cuenta poco.

Hay una especie de culto a la fecundidad. Por eso se destacan con frecuencia los órganos sexuales en el arte africano. Son considerados la puerta de la vida y tienen un sentido profundamente religioso⁷⁴.

La muerte y el Más Allá

Para la mayor parte de los africanos, el Más Allá no está en otro lugar. Está "aquí", sólo que es invisible. Es otra dimensión. Para alcanzarlo el difunto debe cruzar un peligroso desierto o un peligroso río en barca. Los malos tienen muchas dificultades para cruzar y perecen⁷⁵.

Para algunas tradiciones, el Más Allá está bajo tierra. La tierra es sagrada porque los muertos viven bajo tierra, próximos a su familia. Los pies son importantes en el arte negro porque nos ponen en contacto con la tierra sagrada. Para otros, los difuntos habitan en los bosques, en las montañas o van al cielo, cerca de Dios⁷⁶. El poeta de Camerún B. Diop canta así a la gran familia africana:

Los que han muerto no se han marchado nunca.
Están en la sombra que se aclara
Y en la sombra que se espesa.
Los muertos no están bajo la tierra.
Están en el árbol que tiembla
Y en el bosque que gime.
En el agua que corre
Y en el agua que duerme.
Están en los sótanos y están entre la gente.

Los muertos no están muertos.
Los que han muerto no se han marchado nunca.
Están en el seno de una madre.
En el niño que llora y en el tizón que arde.
Los muertos no están bajo la tierra.
Están en el fuego que se extingue,
en las hierbas que gimen
y en la roca que clama.
Están en el bosque y están en la cabaña.
Los muertos no están muertos⁷⁷

No se conoce que los africanos pongan un premio o castigo en el Más Allá. Éste es una continuación o una copia de la vida en la tierra⁷⁸. El culto a los muertos es muy importante para conservar la "inmortalidad personal". Cuando muere la última persona que recuerda tu nombre terminas de morir.. El último destino es ser *espíritu* anónimo, con una inmortalidad colectiva en el Zamani. Al perder el nombre propio el alma humana queda deshumanizada y se convierte en espíritu. Más próximo a Dios. Pasa al modo ontológico de existencia de los espíritus⁷⁹. No hay *resurrección* ni tiene sentido. El último destino del hombre es la plena des-hominización o despersonalización, es quedarse sin nombre.

Hay ciertas creencias en *reencarnaciones parciales* de rasgos o características del difunto; éstas se reencarnan en sus descendientes. Pero una vez que se alcanza el estado de espíritu ya no es posible ningún grado de reencarnación⁸⁰.

Esto pone de manifiesto la preeminencia de la ontología espiritual de los africanos. Esta ontología explica y da sentido a sus muchos ritos, a sus creaciones artísticas y a toda su forma de organización social esencialmente jerárquica. Aquí no cabe la visión democrática de los Derechos Humanos de Occidente.

Lo físico y lo espiritual forman una unidad indivisible, pero *el poder está en lo espiritual*. El hombre es espíritu y materia, pero el espíritu es lo que decide todo. El Más Allá de todo, el Zamani, es ante todo la dimensión del espíritu. Y la vida del hombre pivota toda ella en torno al Zamani.

Pero el Zamani no existe aparte e independientemente de la Naturaleza. Toda la naturaleza está llena de vida, de fuerza espiritual y de significado religioso. Los afri-

canos “ven” un mundo invisible tras el mundo visible. Tal vez sea una de las razones de su arte escultórico en estatuillas y máscaras, de apariencia casi siempre deforme⁸¹, según los cánones occidentales.

Especialistas y ontología jerárquica

El negroafricano tiene entre sus creencias fundamentales y determinantes de su conducta la de que Dios, como energía universal, está presente en todo y actúa en la vida del Sasa a través de los espíritus. Vive constantemente pendiente de la acción de esos seres espirituales y de su capacidad de hacerle bien o mal. Por eso, tiene distintos tipos de especialistas para relacionarse con ese mundo invisible. Dios actúa a través de los espíritus como sus intermediarios. El negroafricano actúa a través de sus especialistas en el mundo de los espíritus.

Curanderos u “hombres-medicina”⁸²

Son enemigos de los *brujos* y *hechiceros*. Su función social es de las más importantes en la vida de los africanos. Son como médicos rurales. Cada poblado o grupo de poblados tiene el suyo. Es un médico integral que utiliza medios religiosos, psicológicos y físicos.

Dado que las enfermedades (el dolor, las desgracias) tienen ante todo un sentido religioso, tienen que tener siempre una etiología religiosa. Aparte de las causas de orden físico toda enfermedad tiene además un causante de orden espiritual o personal (brujos, hechiceros, algún espíritu). Los curanderos tienen medios para dominar esas fuerzas y contrarrestarlas.

El médico científico cura con sus fármacos, pero esto no basta para el africano. Necesita establecer la armonía espiritual perdida. A eso le ayuda el curandero⁸³. En la mente del africano lo material y lo espiritual son dos dimensiones en permanente interacción. Lo espiritual domina lo material. Nada material sucede sin acción de lo espiritual. Toda enfermedad tiene su causa espiritual. No hay posible cura sin corregir o cambiar de signo esa influencia espiritual. La llamada “medicina científica” resulta demasiado pobre.

Toda forma de dolor, desgracia, pena o sufrimiento; toda enfermedad; toda muerte, ..., todas las otras manifestaciones del mal que el hombre experimenta se atribuyen a alguien (causalidad personal) en la sociedad corporativa. Se pueden encontrar explicaciones naturales, pero hay que dar explicaciones misteriosas⁸⁴

Mientras la gente siga interpretando las enfermedades y desgracias como hechos religiosos los curanderos seguirán siendo necesarios y la “medicina científica” seguirá siendo insuficiente y parcial. El médico debería tratar con respeto a estas personas, no ser autosuficiente ante ellas y procurar ser más receptivo a sus conocimientos.

Los mediums

Son personas que, mediante algunos ritos, llegan a estar poseídas por algún espíritu. Mientras están en ese trance de la posesión no son dueños de sí mismos. El espí-

ritu que los posee habla por ellos y puede descubrir las causas de una enfermedad o de otra desgracia cualquiera. Suelen ser mujeres⁸⁵.

Los adivinos

Se encuentran en casi todas las comunidades. Suelen ser hombres. Al adivino se le llama "padre de los misterios". Tiene largos períodos de formación (hasta tres años en algunos casos). Sirven de vínculo entre el mundo físico y el espiritual. Su función consiste en desvelar misterios de la vida humana con la ayuda de mediums, oráculos, adivinación, hipnosis, etc. Pueden hacer de curanderos y de sacerdotes⁸⁶.

Hacedores de lluvia

Son sacerdotes y adivinos especializados en el tema de la lluvia. La lluvia es importantísima en la vida del africano. Necesita especialistas en ese tema. Su función es atraer la lluvia y controlarla cuando viene en demasía. Son muy buenos conocedores de los distintos signos del tiempo atmosférico. Si fracasan en su función pueden ser castigados.

La lluvia llega a estar divinizada. Una realidad tan asociada a Dios que el mismo Dios recibe el nombre de "dador de lluvia". La lluvia marca las estaciones, que se reciben y se despiden con importantes ritos⁸⁷.

Reyes y Jefes.

Es importante conocer sus funciones para comprender su concepto de *autoridad* y ver qué sentido puede tener para ellos la doctrina de los Derechos Humanos.

Son líderes a la vez religiosos y misteriosos. Son un símbolo divino de la salud y bienestar del pueblo. Si al Rey o Jefe le va mal, irá mal a todo su pueblo. Si a él le va bien, le irá bien a todo su pueblo. Son una sombra o reflejo de la ley de Dios en el universo. Su cargo es de institución divina desde el origen del Sasa, en el Zamani original. No son seres humanos ordinarios. En algunos grupos el Rey no debe tocar el suelo con los pies. Por otra parte, algunas tribus, después de su coronación se le somete a una serie de mofas públicas para enseñarle a ser humilde.

Para algunas tribus está prohibido hablar de la muerte del Jefe de forma ordinaria, puesto que es una persona sagrada. Sus tumbas se convierten en lugares sagrados e incluso de culto. Algunas tribus celebran el sacrificio ritual de su muerte cuando ya es muy anciano, está muy enfermo o dejó de agrandar a su pueblo. La muerte es un gran acontecimiento. Antiguamente se enterraban con el rey sus esposas, siervos, algunos súbditos y ganados⁸⁸.

Ante esta concepción de la autoridad la doctrina occidental de los Derechos Humanos se queda sin sentido. Aquí la autoridad es jerárquica. Va de arriba hacia abajo. Es sagrada. El de arriba siempre tiene razón. El de arriba nunca ofende al de abajo. El de abajo debe respetar a la autoridad con plena sumisión. No tiene sentido hablar de las libertades y derechos del súbdito frente a su Rey o Jefe sagrado. El sistema democrático de los Derechos Humanos supone todo lo contrario. Democracia se opone a jerarquía. Supone que el de arriba puede violar derechos sagrados del de abajo. El de abajo es el que tiene originariamente la autoridad y la delega al de arriba.

Sacerdotes, profetas y fundadores religiosos.

Los sacerdotes son personas sagradas asociadas a los templos. Es sacerdote cual-

quiera que desempeñe funciones religiosas en templos, santuarios, lugares sagrados. Son muy respetados. Puede ser hombres o mujeres. Pueden ser a la vez Reyes o Jefes, curanderos, adivinos, etc. Tienen una gran formación en su cultura. Son depositarios de las costumbres de su pueblo, de tabúes, de la teología y de la historia oral. Pueden actuar como jefes políticos, como jueces o expertos en asuntos rituales⁸⁹.

Los profetas no existen en el sentido bíblico al no existir la dimensión futura del tiempo. Aquí se asimilan a los adivinos, videntes y mediums⁹⁰.

Tampoco existen fundadores de religiones. La religión no es algo aparte del resto de la cultura y de la vida. No tienen, por tanto, razón de ser. Hay fundadores de la nación, que son divinizados, objeto de culto y mitos⁹¹. Tampoco existen reformadores religiosos ni misioneros o propagadores oficiales de las religiones tradicionales.

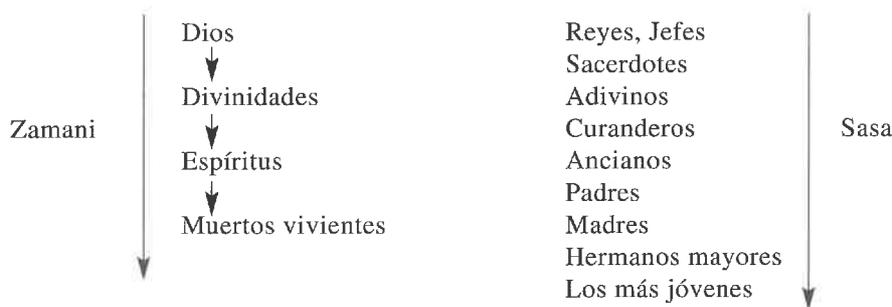
Poderes ocultos. Magia, hechicería y brujería

J. Mbiti acusa a los misioneros, escritores y administradores coloniales europeos y americanos de ignorancia al despreciar el concepto de *poder misterioso* de los africanos⁹². La fuerte creencia en estos poderes ocultos explica el que haya tantos especialistas para relacionarse con ellos y el que tengan tanta importancia social.

La palabra de una persona mayor dirigida a otra menor tiene siempre un poder misterioso. La “bendición” o “maldición” de un padre, un sacerdote, un Jefe, etc., tiene un gran poder mágico. El curandero cura más con su poder mágico que con sus fármacos⁹³. Aquí el *ex opere operato* de los Sacramentos cristianos está a la orden del día. El africano vive constantemente pendiente de esos poderes ocultos. Se cuelga cantidad de amuletos que considera “medicinales” para protegerse⁹⁴. La creación de amuletos es una de las manifestaciones del arte africano. Es un arte con finalidad mágica.

Tienen dos tipos de magia: la “buena” de curanderos adivinos, mediums, y la “mala” de brujos y hechiceros. Por ejemplo, es magia mala el elogiar a un niño o las propiedades de alguien. El poder mágico funciona por medios físicos. Lo espiritual y lo material constituyen un único universo⁹⁵. Cuanta más edad y mayor status social tenga una persona mayor poder oculto tiene. Por eso la *jerarquía* no sólo es un reconocimiento social. Es de carácter ontológico. Afecta al ser y al poder de las personas.

*Esquema de su ontología jerárquica*⁹⁶



Se quiere dominar las fuerzas misteriosas por le *método mágico*. Los occidentales buscan dominar toda clase de fuerzas por los *métodos científicos*. Ambos parecen insuficientes. Por eso, el método mágico se mezcla con el *método religioso* para garantizar mejor su eficacia⁹⁷. Las *creencias* pueden mover muchas y grandes energías de todo orden, espirituales y físicas. Basta mirar a la historia de las religiones, a sus guerras santas y a sus mártires. En nombre de las creencias se mata y se muere, y por sus fuerza se enferma y se sana.

Conceptos de mal, ética y justicia

Hay distintos mitos sobre el origen del mal. No siempre el hombre tuvo la culpa. Hay espíritus buenos que se hicieron malos como en la Biblia. El mundo, el Sasa, se concibe como un campo y un tiempo de lucha entre las fuerzas del bien y del mal. El poder, oculto de por sí, no es ni bueno ni malo, pero el hombre lo puede manipular para el bien o el mal. Para entender la ética africana hay que tener en cuenta ciertos principios o creencias básicas:

- 1- La visión jerárquica de toda la realidad antes indicada.
- 2- La dimensión esencialmente religiosa, comunitaria y cosmológica de todo acto humano. Dado el espíritu comunitario, todo acto, bueno o malo, tiene fuertes repercusiones sociales. No existe la ética individual. Es muy importante la dimensión social de la moralidad. Toda culpa afecta a toda la casa, incluidos animales y otras propiedades. Toda violación de las normas sociales es un *sacrilegio*. Son normas sagradas establecidas en el tiempo primordial⁹⁸.
- 3- No hay una *moral natural* ni absoluta o a priori. Algo está mal porque se castiga no se castiga porque está mal. La moral la establece el superior en la jerarquía ontológica. Se trata de una moral a posteriori y voluntarista⁹⁹.
- 4- Esto se explica por su concepto de *ofensa*. La ofensa sólo se da desde los inferiores hacia los superiores o hacia los iguales. Nunca al revés. El hijo puede ofender al padre, pero no el padre al hijo. El súbdito puede ofender al Jefe, pero no el Jefe al súbdito. Por tanto, no hay actos intrínsecamente malos. La maldad depende de quién lo haga, desde qué nivel y hacia quién. Dios no puede ofender a nadie, ni los espíritus a los hombres ni los padres a los hijos ni los jefes a sus subordinados. Es una *moral situacional*, no *natural*. Una moral también esencialmente jerárquica: el bien va de arriba hacia abajo y el mal de bajo hacia arriba¹⁰⁰.
Estos principios y creencias invalidan la doctrina occidental de los Derechos Humanos. Esta doctrina los fundamenta en un supuesto *derecho natural*, en una supuesta *moral natural*. Para el negroafricano, cada tribu tiene su propia tradición sagrada, fuente de toda moralidad. Fuera de esa tradición, no se conoce ninguna otra moralidad. Unos supuestos derechos humanos anteriores e independientes de toda tradición no entran en su forma de pensar.
- 5- La mayoría de los pueblos africanos no creen que haya un premio o castigo en

el Más Allá por el mal hecho en esta vida. No hay un infierno escatológico. Los castigos se dan en esta vida con desgracias, enfermedades o fracasos. Y, lo que no es castigado, es porque no es malo. Aquí el santo Job de la Biblia probablemente no fuera tan santo.

La justicia se aplica mediante la “maldición”. Creen que la maldición se cumple, es mágica. Y sólo una persona de rango superior puede maldecir con efectividad a otra inferior, no al revés¹⁰¹. Son muy temidas las maldiciones de padres, tíos y otros parientes en el lecho de la muerte. Tienen su propio código de *mandamientos* muy similares a los de Moisés¹⁰².

En estas sociedades no hay pecados secretos. Todos conocen a todos. No hay vida privada. Cada persona está “desnuda” ante los demás.

La esencia de la moralidad africana es más social que espiritual. Es una moralidad de la conducta más que una moralidad del ser.. Es una <ética dinámica> más que una <ética estática>, puesto que define lo que la persona <hace> más que lo que la persona <es>. Una persona es lo que es por lo que hace y no al revés...El ser sigue al obrar, al contrario que en la mentalidad occidental para la que el obrar sigue al ser¹⁰³.

Esto es de suma importancia para la interpretación de los Derechos Humanos. Los Derechos Humanos, concebidos como inherentes al *ser* de la persona, aquí no tienen sentido. La persona tiene los derechos que la comunidad le reconoce en virtud de su tradición y en virtud de la *conducta* de cada persona. Los derechos los da la tradición y hay que ganárselos.

Los cambios de Africa¹⁰⁴

La colonización queda estabilizada en 1885, cuando Europa se reparte Africa. Hay un proceso de *destribalización*. Se va perdiendo la identidad tribal y su solidaridad interna. Empieza el desarrollo de las ciudades y la emigración rural hacia ellas. Esto produce una *des-encarnación* o aculturación con relación a las tradiciones rurales. El tiempo se vuelve mercancía: es oro, que se compra y se vende. Se introduce la dimensión futura del tiempo y la idea de *progreso*. Se empieza a separar lo secular de los religiosos. El Zamani se desplaza hacia el Sasa y éste hacia el futuro.

No obstante, actualmente hay un retorno a las tradiciones y al Zamani. En los procesos de independencia de las fuerzas coloniales se da un visceral retorno a las antiguas costumbres y tradiciones. Pero ya nada es igual que antes. Las naciones negroafricanas son territorios artificiales. Sus fronteras fueron establecidas más por los dominios coloniales de los países europeos que por los dominios tribales.

NOTAS

- 1 *Bantú* es el plural de *Muntu*, que significa “hombre”, “persona humana” (Cfr. Combarros, 1993, p.15).
- 2 Cfr. J.A. de la Pienda, 1996, pp.108-162.
- 3
- 4 Cfr. E. Jünger 1998, pp.75-150.
- 5 *Nihil novum sub Sole*.
- 6 Hasta el momento el estudio más amplio y detallado de la visión del tiempo entre los africanos es el que ha realizado J.Mbiti en su obra *Entre Dios y el tiempo*. Será el punto principal de referencia del tema del tiempo en este trabajo.
- 7 J.Mbiti 1991, p.,23.
- 8 Cfr. Mbiti 1991, p.26.
- 9 Cfr.Mbiti, 1991, p.27.
- 10 cfr. Mbiti 1991, pp.29s.
- 11 Según Mbiti, aunque existen algunos calendarios como los de Akan de Ghana, ello no quiere decir que estos tengan una visión abstracta del tiempo ni una dimensión del futuro. Al contrario, confirman la tesis de que el africano carece de la visión del futuro. Este calendario cuenta sólo los días y meses de años aislado. No cuenta la secuencia de años, uno después de otro. Por tanto, no expresa necesariamente una visión lineal del tiempo Cfr. Mbiti 1991, p.41).
- 12 Cfr. Mbiti 1991, p.26s.
- 13 Cfr. Mbiti 1991, p.26s.
- 14 Combarros, 1993, p.8.
- 15 Cfr. Mbiti 1991, p.24.
- 16 Cfr. J. Mbiti 1991, p.25.
- 17 Cfr. J.A. de la Pienda 1996.
- 18 Cfr. Mbiti 1991, p.32.
- 19 Cfr. E. Bloch 1977, I, pp.190-197.
- 20 Cfr. Mbiti 1991, p. 35. M.Combarros, 1993, pp. 6 y 176s.
- 21 Cfr. Mbiti 1991, pp.31-33.
- 22 Cfr.Ngoy Calumba, 1997.
- 23 Cfr. Mbiti 1991, p.35. Esta es una buena razón para no permitir la soltería ni matrimonios estériles, ya que el matrimonio no se completa hasta tener el primer hijo.
- 24 Cfr. Mbiti 1991, p.37.
- 25 Se recurre a toda clase de matrimonios ficticios con tal de dejar descendientes desde el punto de vista jurídico. Lo biológico importa poco (Cfr. Hoebel- Weaver 1985, pp.375s).
- 26 Mbiti 1991, p.40.
- 27 Los colonialistas explotaron las riquezas de Africa y la dividieron en Naciones artificiales, no según las tribus, sino según sus propios intereses económicos. Así se crean unas naciones que, a la vez, rompen los territorios naturales de las tribus y mezclan territorios de tribus diferentes. Todo ello se ha convertido en fuentes de tensión, de guerras y matanzas, como las que están teniendo lugar entre utus y tutsis, y tantos otros.

- 28 Cfr. Combarros, 1993, pp. 32s.
- 29 Para una visión más amplia de este problema véase J.A. de la Pienda 1994-a y 1996-a.
- 30 Véase J. Mbiti 1970.
- 31 Cfr. Combarros, 1993, pp.71ss.
- 32 Cfr. J. A. De la Pienda, 1985 y 1990.
- 33 Cfr. Combarros, 1993, p.8. En este aspecto, las culturas negroafricanas se distinguen de las hindúes. En estas se busca borrar la memoria, el pasado de las viejas encarnaciones, para volver al origen puro. Los bantúes quieren, al contrario, inmortalizar el pasado y potencializar la memoria; hay que tener hijos para que la memoria no se pierda y la tradición continúe.
- 34 Cfr. Mbiti 1991, pp.50s.
- 35 Cfr. Mbiti 1991, p.72.
- 36 Cfr. Mbiti 1991, p.50.
- 37 Cfr. Mbiti 1991, pp. 45-47, 52, 63, 71-73, 76s.
- 38 Cfr. Mbiti 1991, pp.61, 88, 91.
- 39 Cfr. Mbiti 1991, p.57.
- 40 Cfr. Mbiti 1991, p.60, 66-69.
- 41 Cfr. Mbiti 1991, pp.57, 59s. 68.
- 42 Cfr. J. Mbiti, 1972, p.24. M. Combarros, 1993, pp.36-38.
- 43 Cfr. Mbiti 1991, pp.104s.
- 44 Cfr. Mbiti 1991, p.72s.
- 45 Cfr. Mbiti 1991, p.125.
- 46 Cfr. Mbiti 1991, p.126.
- 47 Cfr. Mbiti 1991, pp.126-128. Sobre los "Adám" y "Eva" de muchos pueblos africanos véase p.137.
- 48 Cfr. Mbiti 1991, pp.128-130.
- 49 Cfr. Mbiti 1991- pp.130s.
- 50 Cfr. Mbiti 1991, pp.109s.
- 51 Cfr. Mbiti 1991, p.108 y 111s..
- 52 Cfr. Mbiti 1991, p.113s.
- 53 Cfr. Mbiti 1991, p.116-121.
- 54 Combarros, 1993, pp.44.
- 55 Combarros, 1993, p.52.
- 56 Cfr. Combarros, 1993, p.69.
- 57 Cfr. E. Bloch, 1977, I, pp.190-197.
- 58 Cfr. Combarros, 1993, p.44.
- 59 Cfr. Mbiti 1991, p.139.
- 60 Cfr. Mbiti 1991, p.140.
- 61 Mbiti 1991, p. 144.
- 62 Combarros, 1993, p.42.
- 63 Combarros, 1993, p.42.
- 64 Combarros, 1993, p.70.

- 65 Cfr. J.A. de la Pienda, 1998..
- 66 Cfr. Mbiti, 1993, pp.148-157.
- 67 Cfr. Ngoy Kalumba 1997, p.28.
- 68 Ngoy Kalumba 1997, p.31.
- 69 Cfr. Combarros, 1993, p.46.
- 70 Cfr. Mbiti 1991, p.173.
- 71 Cfr. Mbiti 1991, p.175. Los planes misioneros cristianos y planes de desarrollo europeos intentan erradicar las costumbres de la circuncisión y de la excisión del clítoris dando razones médicas. Pero cometen una vez más un grave error etnocentrista al no tener en cuenta la visión del mundo del africano en la que fundamenta esas costumbres. Quieren quitar la hoja sin cambiar el tronco ni las raíces. La quitan una y otra vez, pero vuelve a brotar.
- 72 Cfr. Mbiti 1991, pp.177-197.
- 73 Cfr. Hoebel-Weaver 1985, pp.374s.
- 74 Cfr. Mbiti 1991, p.195.
- 75 Cfr. Mbiti 1991, p.209.
- 76 Cfr. Mbiti 1991, p.211.
- 77 B. Dipo, *Souffles. Pirogue* 13 (1970) 13 (Tomado de Combarros, 1993, p.92s).
- 78 Cfr. Mbiti p.212.
- 79 Cfr. Mbiti 1991, p.214 y 216.
- 80 Cfr. Mbiti 1991, p.216.
- 81 Cfr. Mbiti 1991, p.80.
- 82 Cfr. J. Mbiti, 1991, pp.218ss y 265-269. J. Mbiti y Combarros no coinciden en la descripción y valoración de la *hechicría* (Cfr. Combarros, 1993, pp.106s).
- 83 Cfr. Mbiti 1991, pp.222-225.
- 84 Mbiti 1991, p.278.
- 85 Cfr.Mbiti 1991, p.225-233.
- 86 Cfr. Mbiti 1991, pp.233-235.
- 87 Cfr. Mbiti 1991, pp.235-239.
- 88 Cfr. Mbiti 1991, pp.247.
- 89 Cfr. Mbiti pp. 247-250.
- 90 Cfr. Mbiti 1991, pp.251s.
- 91 Cfr. Mbiti 1991, pp.252-255. Sorprende la similitud que existe entre la vida de *Khambageu*, fundador de los Sonjo y la vida de Jesús de Nazareth (Cfr. Mbiti pp.253s).
- 92 Cfr. Mbiti 1991, p.257.
- 93 Cfr. Mbiti 1991, p.262.
- 94 Cfr. Mbiti 1991, p.263.
- 95 Cfr. Mbiti 1991, p.264.
- 96 Cfr. Mbiti 1991, pp.273s.
- 97 Cfr. Hoebel- Weaver 1985, pp. 538-540. J. G. Frazer 1969, pp.74-87.
- 98 Cfr. Mbiti 1991, pp.272-275.
- 99 Cfr. Mbiti 1991, p.275.

- ¹⁰⁰ Cfr. Mbiti 1991, p.277.
¹⁰¹ Cfr. Mbiti 1991. P.280.
¹⁰² Cfr. Mbiti 1991, p.283s.
¹⁰³ Mbiti 1991, p.284.
¹⁰⁴ Cfr. Mbiti 1991, pp.287-303.

BIBLIOGRAFÍA

- BLOCH, E. (1977): *El principio esperanza*. I. Edic. Sígueme.
- CORTÉS LÓPEZ, J.L. (1992): *Arte Negro-Africano*. Ed. Mundo Negro.
- FRAZER, J.G. (1969): *La rama dorada*. F.C.E.
- HOEBEL, A. Y WEAVER, Th. (1985): *Antropología y experiencia humana*. Omega.
- JÜNGER, E. (1998): *El reloj de arena*. Tuequets Editores. Barcelona.
- MANGA BEKOMBO PRISO (1997) : "Un producto de la palabra". *El Correo de la UNESCO*, Abril, pp.25-27
- MBITI, J. (1970): *Concepts of God in Africa*. S:P:C:K: Londres.
-(1972): *Réligions et philosophie africaines*. Yaundé.
-(1991): *Entre Dios y el tiempo*. Ed. Mundo Negro.
- NAWAL EL SAADAWI (1997): "Testimonio de un largo combate", en *Magazine de La Nueva España*, de 23 de Noviembre. Oviedo.
- NGOY KALUMBA, L. (1997): "Los nombres africanos. Un programa de vida". *Rev. Mundo Negro*, Diciembre, pp.28-33.
- PIENDA, J. A. DE LA (1985): "La revolución personalista", *Magister*, nº4, pp. 127-147.
-(1990): "El hombre, centro de perspectiva", *Magister*, nº 8, pp.71-94.
-(1994-a): *Una religiosidad y muchas religiones*. Universidad de Oviedo.
-(1996): *Paraísos y utopías. Una Clave Antropológica*. Ediciones Paraíso. Oviedo.
-(1998): "Arte y visión del mundo en el Africa Negra", en *Revista del Centro de Investigación*, Universidad La Salle, México, nº 11, pp.241-250.
- RAMOS RIOJA, I. (1997): "Crónica de un sacrificio", en *Magazine de La Nueva España* de 23 de Noviembre, Oviedo.
- REVUELTA, L. (1997): "Magia Negra", *Semanario de ABC*, 11-Mayo-97, pp.51-56.