

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la
Historia)**



**PLENITUD INTRAMUNDANA Y SALVACIÓN
ESCATOLÓGICA EN ÁFRICA: (APROXIMACIÓN
SEMIÓTICA A LA ESCATOLOGÍA TRADICIONAL
BANTÚ).**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jean de Dieu Madangi Sengi

Bajo la dirección del doctor

Justo Bolekia Boleká

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-8350-6

© Jean de Dieu Madangi Sengi, 2010



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III
(Hermenéutica y Filosofía de la Historia)**

**PLENITUD INTRAMUNDANA Y
SALVACIÓN ESCATOLÓGICA EN ÁFRICA**
(Aproximación semiótica a la escatología tradicional bantú)

Tesis Doctoral presentada por Jean de Dieu Madangi

Director: Prof. Dr. Justo Bolekia Boleká

Madrid 2010

ÍNDICE TEMÁTICO

Preliminar	1
Introducción general	9
a. Acercas de la plenitud: proyecto de tesis	9
b. El mundo bantú: origen y expansión	12
c. El proceso de la inculturación	20
d. Escatología y soteriología	22
e. El tiempo y la muerte	28
f. El análisis semiótico.....	31
g. Nuestra hipótesis de trabajo	34
h. El método de trabajo	37
Cap.1. El tiempo y el universo escatológico bantú	47
1.1. Introducción	47
1.2. El binomio o términos conjugados “Espacio-Tiempo”	49
1.3. Los ámbitos usuales del tiempo en el mundo bantú	53
1.3.1. El tiempo mítico	54
1.3.2. El tiempo físico	61
1.3.3. El tiempo histórico	72
1.3.4. El tiempo psicológico	76
1.3.5. El tiempo fenomenológico	77

1.4.	Las dimensiones esenciales del tiempo.....	82
1.4.1.	El real regresivo o el pasado	83
1.4.2.	El real progresivo o el futuro	85
1.4.3.	El potencial concreto o el presente	87
1.4.4.	El potencial abstracto o la eternidad	89
1.4.5.	El tiempo como ser y acontecer	93
1.5.	La progenitura y la comunitariedad vital	94
1.6.	Interpretaciones conclusivas	97

Cap.2. La muerte y el universo escatológico bantú 101

2.1.	Introducción	101
2.2.	Mitos bantúes sobre la muerte	105
2.2.1.	La muerte salvadora.....	106
2.2.2.	La mala fe de Le-eyó y la muerte.....	107
2.2.3.	Abonoaze y los elefantes de la muerte.....	109
2.2.4.	La leyenda de Tulá.....	111
2.3.	El ser y la muerte en el mundo bantú	115
2.4.	La muerte y el rito funerario entre los bantúes	128
2.5.	Muerte y plenitud escatológica bantú	135
2.6.	El antepasado, modelo de plenitud humana	139
2.7.	Conclusión	146

Cap.3. Huellas de plenitud desde el análisis cultural..... 149

3.1.	Introducción	149
------	--------------------	-----

3.1.1.	Semiótica y semiología	151
3.1.2.	Semiótica específica	152
3.1.3.	Los textos analizados en este trabajo	154
3.2.	Análisis semiótico de los textos seleccionados	157
3.2.1.	Oración Sérer al Sol levante	157
3.2.2.	Oración a Dios Khmvum	164
3.2.3.	¡Que venga el hijo!	171
3.2.4.	Oración Kikuyu	182
3.2.5.	Oración para la inmortalidad	191
3.2.6.	Oración a Dios Supremo y a los antepasados	195
3.2.7.	Oración al espíritu del pueblo	203
3.2.8.	Oración por la paz interior	210
3.2.9.	Alientos.....	216
3.2.10.	Vivir de la vida del resucitado.....	238
3.3.	Síntesis del análisis semiótico	262
3.4.	Cuestiones abiertas para concluir	270
3.4.1.	¿Qué es la plenitud en el mundo bantú?	270
3.4.2.	¿Qué concede plenitud en el mundo bantú?	272
3.4.3.	¿A quién se concede plenitud en el mundo bantú?	274
3.4.4.	¿A qué realidad se opone la plenitud en el mundo bantú?	276
3.4.5.	¿Para qué se necesita plenitud en el mundo bantú?	278
3.4.6.	¿Cómo se consigue la plenitud en el mundo bantú?	278

4.1.	Introducción	281
4.2.	Lo sagrado, la cultura y la religión tradicional bantú	282
4.3.	La jerarquía espiritual bantú y la salvación	288
4.3.1.	Dios	288
4.3.2.	Los Antepasados	294
4.3.3.	Los seres espirituales	295
4.3.4.	Los sacerdotes y los ancianos del pueblo	300
4.3.5.	Los curanderos y los brujos	302
4.4.	La oración litúrgica y los ritos de sacrificios	309
4.4.1.	Palabras y gestos	312
4.4.2.	Las posesiones místicas y los médium	314
4.5.	El tabú y el tótem	316
4.6.	Religión y saber	318
4.7.	El arte de lo sagrado	319
4.8.	La onomástica y lo sagrado	322
4.9.	Los ritos de paso: itinerario de plenitud escatológica	324
4.9.1.	Los ritos en el mundo bantú	324
4.9.2.	El rito del nacimiento	329
4.9.3.	El rito de la circuncisión	330
4.9.4.	El rito del matrimonio	333
4.9.5.	El rito funerario	335
4.10.	Conclusión: plenitud escatológica en el mundo bantú....	336
4.10.1.	La plenitud como identificación cultural	336
4.10.2.	La plenitud como incremento de la vitalidad	342
4.10.3.	La plenitud como interacción vital	342

4.10.4. La plenitud como interiorización del rango vital.....	345
---	-----

Cap. 5. Plenitud tradicional bantú inculturada..... 348

5.1. Introducción	348
5.1.1. El mundo bantú y el cristianismo	349
5.1.2. Fuentes de la salvación cristiana	352
5.2. Aspectos esenciales de la plenitud cristiana	355
5.2.1. Salvación en el Antiguo Testamento	355
5.2.2. Nacimiento de la fe en Cristo Salvador.....	357
5.2.3. Salvación en los evangelios sinópticos	360
5.2.4. Salvación en el cuarto evangelio	362
5.2.5. Salvación en los escritos paulinos	363
5.2.6. Salvación en el período pos apostólico	363
5.3. Historia de la evangelización en África	366
5.4. Etapas de la evangelización en África	368
5.5. Las Iglesias Independientes de África	376
5.5.1. Terminología y estadísticas	377
5.5.2. Raíces históricas de las Iglesias Independientes de África	378
5.5.3. Génesis y tipología	382
5.5.4. Multidimensionalidad de la escatología en las IIA.....	387
5.5.5. El caso del Kimbanguismo	391
5.6. La plenitud en la Teología Africana	396
5.7. La plenitud en la cristología de la inculturación	405
5.8. Interpretaciones conclusivas: el juicio y la condenación ...	415

5.8.1. Juicio y plenitud escatológicas	416
5.8.2. Condenación y plenitud escatológicas	420
5.8.3. Vías de plenitud en las sectas	423
6. Conclusión general.....	427
6.1. El hombre en su plenitud	430
6.2. El mundo en su plenitud	432
6.3. Dios desde una escatología inculturada	434
7. Bibliografía Fundamental	437
7.1. Temporalidad	437
7.2. Muerte	438
7.3. Análisis cultural, semiótica	439
7.4. Escatología	440
7.5. Filosofía africana	441
7.6. Teología en África	443
8. Otras referencias: Bibliografía selecta	444

PRELIMINAR

El presente trabajo de investigación llega a esta etapa final más tarde de lo previsto. El deseo inicial había sido presentarlo, a lo sumo, cuatro años después de finalizar la licenciatura. El tiempo ha transcurrido y la tesis finaliza ahora, muchos años después, al estilo de *la cacatúa que volvió con su cabeza pintada de rojo*. Es un dicho del África bantú que simboliza la consecución de un objetivo tras experimentar toda suerte de vicisitudes. La expresión debió de extraerse de un cuento popular tradicional, en el que se narra lo siguiente:

Al principio de todo, cuando Dios creó el universo, se complació en pintar a todos los pájaros con caolín, de blanco, los grandes iguales que los pequeños. Pasados unos años, las aves empezaron a protestar ante su Creador alegando que no había diferencia entre ellas, que se confundían unas con otras, situación que no les agradaba en absoluto. Conmovido, Dios las llamó al cielo, donde Él estaba, con la promesa de que, una vez allí, pintaría a cada una del color que quisiese. Llegaron primero los pájaros más rápidos y/o los más astutos y a todos pintó con los colores que eligieron. La cacatúa llegó casi la última, debido a que su enorme pico no le permitía volar a la velocidad de los demás. Y en el cielo ya sólo le quedaba a Dios un poco de color negro y un

poco de rojo. Nuestra ave rogó que le pintara de negro todo el cuerpo y que las gotas del rojo que quedaban le fueran esparcidas sobre la cabeza. El resultado fue espectacular, tanto que, cuando regresó, unos cuantos meses más tarde que las demás, organizó una fiesta que duró una semana entera y que aún se recuerda hoy en el reino de las aves. Todas olvidaron que la cacatúa fue casi la última en regresar y que tanto la ida como la vuelta supusieron para ella un monumental esfuerzo. Sólo se recuerda su alegría y, sobre todo, el colorido tan bonito de su cabeza.

Este es un resumen del cuento titulado “Con la cabeza pintada de rojo”, incluido en la *Revista Intercultural Bwato*, nº 12, Tomo IV, Sep. – Dic. 2005, p. 43-47. La expresión bantú “*Volver con la cabeza pintada de rojo*” podría equipararse aquí al dicho castellano de “*Nunca es tarde si la dicha es buena*”. Ahora bien, el presente trabajo tratará sobre la escatología en el mundo tradicional bantú¹. Por escatología se entiende el conjunto de

¹ Bantú es un término lingüístico acuñado por el lingüista alemán Wilhem Bleek en su libro *A comparative Grammar of South African Languages* (1862) para fijar el parentesco de más de cuatrocientas lenguas habladas en África central y meridional. Demográficamente la población bantú sobrepasa hoy la cifra de 180 millones de habitantes, más de un tercio de toda la población negro-africana. Se extiende en el África central y oriental, desde el sur de Etiopía, y también en buena parte del África austral. En una delimitación geográfica más concreta, la concentración más significativa se situaría al sur de una línea imaginaria paralela al ecuador, que partiendo de Camerún, al borde de la costa atlántica, cruzaría todo el continente. Actualmente forman parte de la cultura bantú los países independientes de Camerún, Guinea Ecuatorial, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Ghana, Nigeria, Benín,

creencias y doctrinas referentes a las realidades últimas (Diccionario de Términos Filosóficos). Trata de las creencias sobre los acontecimientos que, al final de los tiempos, sobrevendrán al mundo, a la historia y a los hombres. Como puede apreciarse, se trata de un mundo conceptual que parece dirigir nuestras miradas hacia el futuro, pero tal movimiento orientativo nos remite inexorablemente al sentido profundo de nuestra existencia de aquí y ahora. Y desde ese punto de vista profundamente antropológico y existencial, las categorías que constituyen los sucesos descritos por la escatología - y con los cuales está totalmente implicado el hombre - pueden reducirse a tres: Dios (horizonte de plenitud humana), el tiempo (situación existencial del hombre) y la muerte (supuesto paso hacia la plenitud escatológica). Estas tres serán algunas de las constantes que formarán la estructura básica de este trabajo.

En su connotación de "*Ciencia de las ultimidades*" (Tornos A.: 1991, p. 12), la escatología constituye una materia que atrajo mi atención y mi curiosidad desde los primeros momentos de mis estudios filosófico-teológicos, entre 1990 y 1996. Fue especialmente a través de la asignatura "*Corrientes Culturales*" cuando empecé a descubrir los significados de los textos culturales y a querer profundizar, a través del uso de la semiótica, en la

Gabón, República Democrática Del Congo, Congo Brazzaville, Kenia, Uganda, Ruanda, Burundi, Angola, Zambia, Tanzania, Mozambique, Sudáfrica y algunos otros, con un contingente no tan significativo de los bantúes. En esta tesis, usaremos el término "bantú" como el singular de "bantúes" como indica el diccionario Larousse (2001). Pero en algunas ocasiones, que señalaremos y explicaremos debidamente en cada momento y lugar, bantú se convertirá en el plural de "muntu", término referido al "ser humano".

realidad cultural bantú, con un campo escatológico actual apenas labrado, tanto en Filosofía como en Teología africanas.

En el presente, cuando vuelvo la mirada a los años transcurridos desde entonces y medito sobre las circunstancias en las que me encontraba en el momento de iniciar este estudio, no puedo sino reconocer con asombro que debía de estar poseído por una inmensa osadía. En efecto, mi realidad vital, primero como estudiante extranjero sin beca, luego como inmigrante y padre de familia, entonces con una situación laboral inestable, distaba mucho de ser la más idónea para emprender un trabajo de investigación de tal envergadura. Año tras año, iría creciendo en mí una sensación de frustración que amenazaba con minar el campo de mi ilusión primigenia, debilitando mi esperanza de llevar a buen puerto tantos años de esfuerzo. Por razones misteriosas, esa esperanza no sólo no se apagó, sino que consiguió reanimarse y dar pie a esta etapa académica final. Así, pues, la presente tesis, aparte de ser el resultado de muchas y sufridas horas de investigación en solitario, se presenta también como un compromiso comunitario, al que me sentía y me siento llamado: el de aportar mi granito de arena a la actual labor de la inculturación² en África. Y del mismo modo que me siento en deuda con mis orígenes, y especialmente con la generosidad de muchas personas que me apoyaron en mi itinerario académico, también lo estoy con todo lo que he recibido y sigo recibiendo de

² La inculturación hace referencia al proceso por el cual una persona se inserta en su cultura o cuando se da una operación de osmósis entre dos culturas diferentes. Es un concepto estrechamente relacionado con el de socialización. El término será analizado en toda su extensión en los apartados relativos a la inculturación del cristianismo en África.

las personas que, de cerca o de lejos, han recorrido conmigo esta parte de mi vida. Quisiera mostrarles mi agradecimiento, a través de las personas aquí citadas, por haberme animado y apoyado durante la elaboración de esta tesis.

La familia Matías Leal y Cruz Francisca Doménech. De ellos he recibido, desde mi llegada a España hasta hoy, una calurosa y edificante acogida. En ausencia de mis padres aquí en España, Matías y Paquita los han representado en todos los momentos importantes de mi vida. Contribuyeron decisivamente y siguen contribuyendo, a su modo, a que haya podido llegar a la consecución del presente estudio.

Los padres de Ana, D. Gregorio Azagra y Dña. Pilar Albericio, “los abuelos” como los llaman nuestros hijos. Son los únicos abuelos que ellos conocen directa y calurosamente. Gregorio y Pili se han desvivido en todo momento, antes y desde que soy su yerno, para que mi labor como docente y mis inquietudes intelectuales recibieran siempre todo el apoyo que ellos han sido y son capaces de brindarme. Por una infinidad de aspectos, esta tesis llega a su fin también y sobre todo gracias a su apoyo paternal. Mil gracias.

La Universidad Complutense de Madrid y el British Council School (Madrid), que me han dedicado todo el apoyo necesario para mi desarrollo intelectual, humanístico y laboral durante estos años de mis estudios filosóficos. En estas dos instituciones he conocido y convivido con personas de gran sensibilidad que me han convencido para seguir aportando mi granito

de arena a la labor de humanización y ennoblecimiento de las personas. Que encuentren aquí la expresión de mi estima y de mi más profundo agradecimiento.

Ana, que aparte de su dedicación laboral, de los inagotables y agotadores trabajos domésticos, aparte de su gran responsabilidad como madre de nuestros cuatro hijos, ha sacrificado innumerables horas de su descanso para colaborar en esta investigación. Este resultado final es inmensamente también suyo.

La familia Nicasio Terrón y Mercedes Canillas, la familia Enrique Martínez, por su inestimable amistad y apoyo. El profesor Andrés Tornos y la profesora Montserrat Abumalham, por animarme a seguir adelante a pesar de las grandes dificultades que experimenté en el camino de la elaboración de este trabajo y que ellos vivieron conmigo.

El Director inicial de esta tesis, el profesor Dr. Alfonso Maestre, de cuyo apoyo moral y académico me enorgullezco ser beneficiario mediante esta tesis. Su jubilación y su estado de salud no le han permitido seguir con el apoyo hasta esta etapa final de la investigación. Le deseamos cordialmente una pronta recuperación. El actual Director de la tesis, el profesor Dr. Justo Bolekia Boleká, pilar de la tradición africana y antorcha orientadora de este itinerario discursivo, un itinerario que parece transitar por un universo bantú actual acechado por la oscuridad en muchas de sus realidades socio-antropológicas.

Mis padres, Jacques Sengi Madangi y Mélanie Namele Muyaneni, por la vida, el cariño y la educación humana que me han dado. Se alegrarán de saber, al igual que todos los de mi gran familia y amigos de África, que, con esta tesis, han conseguido, ellos también, una meta en su vida.

Desearía que quedara también constancia, en cierto modo, de algunas dificultades que encontré durante la elaboración de este trabajo. Supusieron para mí un auténtico crisol del que creo haber salido con algo más de plenitud personal que cuando la empecé. Se refieren a:

- La cuestión de las fuentes para la documentación de los temas tratados en esta tesis, relativos a la plenitud humana en el mundo bantú y a su idea de salvación escatológica. La búsqueda de estas fuentes ha constituido para mí todo un reto, inmerso en un entorno académico hasta ahora poco interesado por el mundo africano. Gracias a la inmigración, apenas empiezan ahora las instituciones españolas a dirigir tímidamente sus miradas hacia el sujeto y el objeto africano que tienen a su vera Casa Hispano Africana de Madrid; Casa de África, de Canarias, ambas entidades de muy reciente creación). En estas instituciones, incluidas las universidades públicas y privadas, se carece prácticamente de fuentes suficientes para fundamentar adecuadamente una investigación exhaustiva sobre temas relacionados con el mundo tradicional o el mundo contemporáneo africano. Lo interesados se ven obligados a desplazarse a otros países de la Unión Europea, como Francia, Reino Unido, Bélgica, Suiza, Alemania,

Portugal, etc., o a África, donde se pueden obtener con más facilidad las fuentes necesarias para una investigación exhaustiva.

- Mis limitaciones en el dominio exhaustivo del castellano, situación que me ha tenido, a veces muy a pesar mío, incómodamente dependiente de mis correctores. Podría haber hecho la tesis en francés, un idioma en el que no habría tenido apenas necesidad de correctores. Además, la universidad brinda la posibilidad de realizar la tesis en ese idioma. Pero, tras analizar detenidamente la situación, el castellano ofrecía más ventajas: no me faltarían correctores, perfeccionaría el idioma, me ahorraría muchos trámites administrativos, facilitaría la orientación a mi director, etc.

- Mi vida familiar y social: lo difícil que me ha resultado finalizar la tesis siendo padre de una familia numerosa, docente y a la vez uno de los colaboradores principales de una ONG de desarrollo, Bwato. Una auténtica aventura cuyo desenlace no habría sido posible sin el apoyo incondicional de mi esposa. Mil gracias.

Desearía, pues, que todos los que, de cerca o de lejos, me han ayudado en el transcurso de la elaboración de esta tesis se sintieran auténticamente copartícipes de este resultado final. De las limitaciones que en ella hay, me hago cargo en solitario.

INTRODUCCIÓN GENERAL

a. Acerca de la plenitud: Proyecto de tesis.

La presente investigación parte de una preocupación a la vez filosófica y teológica: la de determinar exhaustivamente el elemento clave que persiguen inexorablemente los bantúes en su búsqueda de equilibrio en esta vida y de felicidad en la venidera. Tal preocupación la abordaremos, en el presente estudio, desde la realidad del universo simbólico bantú antes señalado, en su modo de manifestar o de ocultar la clave de la plenitud mundana y la vía de la salvación escatológica. Partimos, pues, de la convicción de que el anhelo de plenitud de vida se encuentra en el corazón de todo hombre (Panikkar R.: 2004, p. 13) y de esta convicción veremos, no obstante, que la vivencia humana y mundana de la misma sólo transcurre de forma parcial, contextual y subjetiva. En efecto, toda experiencia personal o colectiva de plenitud está comúnmente emparentada con las ideas de liberación profunda, de divinización del hombre entendida en términos de felicidad perfecta en un contexto socio-histórico definido. La plenitud, en este sentido, hace más directamente referencia a la paz interior, a la prosperidad material, tanto en el contexto individual como en el colectivo de una determinada cultura.

La plenitud es el fin último perfecto (Rodríguez L. B.: 2003, Vol. 28, nº 1 p. 197-209), el fin último definitivo, del orden de la salvación escatológica. Es la felicidad perfecta. Aristóteles, en *Ética a Nicómaco*, la identifica con el

único fin último de nuestras acciones, esto es, con algo que cumple con la condición de no ser nunca buscada por otra cosa sino siempre por sí misma. El fin perfecto, cuya existencia es necesaria, no sólo porque no se quiere para otra cosa, sino también porque nunca adquiere su valor en virtud de otra cosa.

“Tal parece ser eminentemente la felicidad [el más perfecto de los bienes], pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por ellos”. (Aristóteles: Edición de 1981, 1097b).

La plenitud así entendida, como máxima felicidad, es el más ambicioso programa de desarrollo personal y comunitario que posee el ser humano en todos los contextos socio-culturales. Es aquello que los seres humanos buscamos a través de las religiones, de las filosofías y de las políticas. Ella implica la continuidad o gradualidad de toda existencia y de todo lo existente. Es la que el hombre anhela en este mundo y en el venidero. Y es tan esencial para la existencia, que se erige en la base de todo lo que toca a la salvación del hombre, en esta vida presente y en el más allá. La felicidad entendida como plenitud se convierte de este modo en un punto medular de

toda escatología, en toda religión. Esa plenitud es la que nos ha interesado siempre y nos lleva ahora a observarla, a través de este estudio, en su modo de manifestarse dentro de la cultura y de la religión tradicional bantú, y en su modo de dejar sus huellas en la vida de los que ya la experimentan.

En la tradición filosófica bantú (Temples P.: 1958, p. 112) y en los estudios teológicos africanos (Mbiti J.: 1990, p. 15), el concepto de plenitud remite siempre a una abundancia de vida (Matungulo O.: 1980, p. 45), don gratuito de la divinidad. La idea de esa plenitud hace referencia, pues, a algo muy nuestro, a algo íntimo a nuestro ser: la suerte y el destino de nuestra existencia; la casualidad de la vida que nos ha tocado vivir y la finalidad de esa casualidad en este mundo y en el venidero. En definitiva, la plenitud hace referencia a la felicidad (o, en oposición, a la desgracia), al éxito (o, en oposición, al fracaso) que acompañan nuestros pasos, de la cuna a la tumba, en la cultura o culturas a las que nos ha tocado pertenecer.

Generalmente, cada cultura comprende de manera propia lo que para ella constituye esa plenitud de vida. Ella capta a su manera lo que enaltece a sus miembros. Ahora bien, esa comprensión particular abre un camino también a lo que, para esa cultura, es temido como truncamiento, como fracaso y frustración, como incertidumbre y posibilidad de perdición, condenación intramundana y perdición escatológica. Y es precisamente en medio de esa incertidumbre, de esa inquietud vital, donde se desdibuja la plenitud como clave de felicidad o su ausencia como desgracia antropológica radical. La plenitud se presenta aquí como una clave para elevarse por

encima de las propias pesadumbres, por encima de los temores y más allá de las preocupaciones cotidianas más inmediatas. La idea y vivencia de esa plenitud sitúa así al hombre bantú a un nivel que trasciende la realidad puramente mundana descubriéndole una nueva existencia con sentido, una existencia invicta incluso ante las fuerzas del no-ser. Y también es aquí donde la plenitud escatológica se descubre como una especie de llave maestra para comprender e interpretar la relación del hombre con el misterio de su Hacedor y con la historia del mundo.

Ahora bien, no hay duda, hoy en día, de que todas las culturas y todas las religiones, de una u otra forma, albergan pautas de plenitud y transmiten esperanzas de salvación. Pero, ¿cómo se concibe exactamente y cómo se vivencia esa plenitud escatológica en el marco de la cultura y de la religiosidad tradicional bantú? ¿Qué se entiende por plenitud en la cultura y la religión tradicional bantú? ¿Quién posee tal plenitud según esta tradición? ¿A qué otra realidad se opone esa plenitud? ¿Cómo conseguir la plenitud intramundana y también escatológica en el mundo tradicional bantú?, etc. Estas preguntas son algunas en las que, de por sí, se centrará la preocupación básica de esta tesis.

b. El mundo bantú: origen y expansión.

El mundo tradicional bantú es el contexto que hemos seleccionado en esta tesis para el análisis de la concepción y la vivencia de la plenitud intramundana y la salvación escatológica. África es un continente complejo,

como el resto del mundo. Muchos y distintos son sus países, sus pueblos y sus culturas. La población que la compone es diversificada dentro de los 54 países que lo conforman actualmente. Complejo es el modo de vivenciar las distintas tradiciones, así como también son múltiples las formas de expresión de sus creencias religiosas. Todos éstos factores hacen del África Negra un rico y, al mismo tiempo, complicado mosaico de entornos naturales y de costumbres humanas. Muy diferente a esta visión es la que transmiten los medios de comunicación “occidentales”. Para ellos, África es sólo el reino catastrófico de las dictaduras decimonónicas, de las guerras consideradas siempre tribales, de las sempiternas epidemias, de las hambrunas apocalípticas, de los experimentos de fundamentalismos modernos, etc., una exposición de la realidad que les viene como anillo al dedo al capitalismo y al proselitismo occidental, enriquecido por y feliz de su eterno paternalismo.

África es también la tierra de las grandes posibilidades, un espacio donde los individuos elevan sus interrogantes existenciales a nivel de concepto, a un nivel que trasciende la realidad puramente mundana. Es también un espacio donde se lucha por una vida que se pueda vivir como una posibilidad superior de realización, como experiencia de plenitud. Y por encima de todas las diferencias geográficas, culturales, religiosas, etc., mencionadas más arriba, aparece una línea claramente unitaria de concebir lo último y lo definitivo, una línea unitaria de entablar la relación con lo sagrado, de sentir el tiempo, de vivir la muerte y experimentar la plenitud intramundana así como anhelar la salvación plena. En efecto, África, como el resto de la humanidad, crece ahora hacia un mundo creado por todos los pueblos, bajo

la bandera de la famosa y “ambigua globalización”. En África, unidad, pluralidad y particularidad se complementan y se avalan en una especie de causalidad recíproca. De ese modo, el presente estudio se realiza desde esa perspectiva de reciprocidad histórica (el pasado tradicional junto a un presente impregnado de modernidad) y de sincronía cultural que someteremos al método particularista³ de trabajo. Y aunque se hará referencia, en varias ocasiones, a las cosas que le son comunes a otras religiones y culturas africanas, el objetivo aquí perseguido será sólo el de analizar la concepción y vivencia de la plenitud en la cultura y la religiosidad bantú. La estudiaremos a lo largo de su historia reciente (1554 – 1885: llegada de los primeros exploradores y misioneros europeos al África bantú - División de África entre las potencias occidentales en la conferencia de Berlín) y en su actualidad, especialmente en la considerada etapa post-colonial.

El grupo social africano aquí seleccionado (los bantúes) nos ofrecía aspectos que se corresponden adecuadamente con las pretensiones de este trabajo:

- El contexto bantú ya ha sido ampliamente estudiado desde múltiples campos, como por ejemplo, el lingüístico (Bolekia J., *Lenguas y poder en África*), el antropológico (Mveng A, *Identidad africana y cristianismo*), el sociológico (Ela JM., *El grito del hombre africano*), el etno-filosófico

³ Se trata del método que analiza con detalle un grupo étnico determinado, o todos los grupos étnicos concretos, evitando, a lo sumo, entablar comparaciones o semejanzas entre ellos. Se trata de un método distinto a las aproximaciones unitaria, comparativa, numerativa, temática, categorial, histórica, etc. (Shorter A.: 1980, p. 49).

(Kagame A., *Philosophie bantoue comparée*), el religioso en general (Mshete N., *Discours sur la méthode*), el económico (Fanon F., *L'Afrique est mal partie*), el histórico (Ki-Zerbo J., *Histoire de l'Afrique noire*), etc. Todo esto queda reflejado en la bibliografía general de este trabajo. Pero, dentro de la propia disciplina filosófica, no hemos encontrado un solo estudio monográfico centrado en el tema de la “felicidad entre los bantúes”. En consecuencia, me pareció atractivo un análisis filosófico de la concepción y de la vivencia de la felicidad entre los bantúes, dentro del marco histórico antes delimitado.

- Por otra parte, por ser miembro de la familia étnica bantú, me resultaba más ventajoso abordar un mundo que he vivido personalmente, que embarcarme en estudios de otros contextos totalmente nuevos para mí.

- La familia étnica bantú es la más grande del África negra, en extensión territorial y en densidad de población. Enseguida la describiremos. Tal factor nos pareció interesante a la hora de dotar a este estudio de un importante campo de muestreo.

- Dentro de los estudios filosófico-teológicos realizados hasta ahora en el contexto bantú, pocos son los que se han interesado en el tema concreto de la escatología. Hasta la fecha, no he conocido más estudios que los comparativos de John Mbiti (1990) y de Adeyemo Tocumboh (1969), que tratan, más bien, de las religiones tradicionales en general, abordando

sólo de manera sesgada la escatología bantú en sí. Ésta, junto a las otras razones mencionadas más arriba y muchas otras que iremos señalando con el tratamiento de cada capítulo, fueron motivos suficientes como para preferir a la población bantú para este análisis de la plenitud en la cultura y la religión tradicional africana. Pero veamos sucintamente quiénes son los bantúes.

¿Quién es en realidad el hombre bantú o los hombres bantúes? Durante muchos siglos el movimiento de pueblos y razas ha sido un fenómeno normal entre las poblaciones del África subsahariana (Ki-Zerbo J.: 1978, p. 177). Las poblaciones africanas de siglos pasados han emigrado con frecuencia dentro del continente llegando a formar así grupos humanos de muy diversas características. Siguiendo los criterios étnicos que suelen usar los antropólogos (y que sólo por cuestiones metodológicas y estratégicas asumiremos en este trabajo), pueden distinguirse los siguientes grupos humanos en África:

- Grupo de los pigmeos: hablan lenguas bantúes y viven actualmente en las selvas del África ecuatorial en Camerún, en Costa de Marfil, en la República Centro Africana y al nordeste de la República Democrática del Congo.
- Los bosquimanos y los hotentotes: empujados por los bantúes hacia las estepas del desierto de Kalahari, viven en nomadismo en la parte occidental del África del Sur.

- Los sudaneses o guineanos: se encuentran al norte del ecuador en un arco de círculo que une Senegal a Camerún, en zonas de estepas y sabanas.
- Los bantúes: forman el grupo más extendido por toda África, sobre todo en el África ecuatorial y austral.
- Los nilóticos, también llamados los camitas se encuentran sobre todo en el alto Nilo.

El apelativo bantú es un término lingüístico inventado, al parecer, por el etnólogo alemán Bleek, para fijar el parentesco de unas trescientas sesenta lenguas habladas en el África central y meridional (González E. C.: 1999, pp. 37-64). La relativa homogeneidad de estos idiomas, con gran aglutinación de infijos, sobre todo prefijos, en una misma palabra, las hace diferentes a las restantes lenguas del continente. El mismo patronímico bantú, proviene de una palabra apenas sin variantes en toda la gama de lenguas bantúes: *Muntu*, que significa hombre o persona humana, se transforma en *Bantú* en plural.

La población bantú se extiende hoy en el África central y oriental, desde el sur de Etiopía, y también en buena parte del África austral (González E.: 1999, pp. 37-64). En una delimitación geográfica más concreta, la concentración más significativa se situaría al sur de una línea imaginaria paralela al ecuador, que partiendo de Camerún, al borde de la costa atlántica, cruzaría todo el continente. Actualmente forman parte de la cultura bantú los siguientes

países: Camerún, Guinea Ecuatorial, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Ghana, Nigeria, Benín, Gabón, República Democrática Del Congo, Congo Brazaville, Kenia, Uganda, Ruanda, Burundi, Angola, Zambia, Tanzania, Mozambique y algunos otros con un contingente no tan significativo de bantúes. Demográficamente la población bantú alcanza hoy la cifra de más de 180 millones de habitantes, más de un tercio de toda la población negro-africana, cifrada aproximadamente en 526 millones.

Existen muchas teorías en torno al origen y expansión de los bantúes, la mayoría de ellas inciertas o aún no comprobadas científicamente. La hipótesis más probable (Ki-Zerbo J.: 1978, pp. 181-182) es que los pueblos bantúes provienen de la región del lago Chad, centro umbilical del continente africano. En emigraciones sucesivas se habrían ido extendiendo por los territorios que hoy ocupan. A partir del estudio de la lingüística bantú, se lanzó una hipótesis sobre la existencia de un *núcleo bantú primitivo*. Esta hipótesis fue confirmada después por los arqueólogos. Los distintos descubrimientos arqueológicos han ido marcando así el itinerario más probable de una emigración bantú así como de sus posibles etapas. Parece que, en el desplazamiento hacia el Sur, los antepasados bantúes no encontraron mayores dificultades por parte de los primitivos habitantes de aquellas regiones, que probablemente sólo conocían la piedra tallada y vivían de la caza y de los frutos del bosque; mientras que el grupo bantú ya ejercía el arte de la metalurgia y practicaba la agricultura.

Un primer hecho constatado por la arqueología es la existencia de una cultura avanzada en la región del lago Chad, conocida por el nombre de Cultura Nok, basada fundamentalmente en el conocimiento de los metales. Un segundo hecho se extraería de la explicación de la emigración bantú: la progresiva desecación del Sahara, entre los años 2500 al 500 a.C., que habría provocado un desplazamiento consiguiente de los pueblos saharianos hacia las regiones de la Cultura Nok, donde vivían los “protobantúes”. Se puede pensar entonces en una superpoblación de esta región encajonada entre el desierto, al Norte, y la selva ecuatorial. A principios de la era cristiana, el núcleo primero “protobantú” comenzaría su emigración hacia el Sur, que sólo quedaría terminada con su llegada al África del Sur hacia el siglo XVI. En su desplazamiento, los bantúes se encuentran con la selva ecuatorial, que constituye una barrera casi infranqueable. Se dirigen entonces al Este, hacia la región de los Grandes Lagos. Esta sería su primera etapa, y para varios grupos, su meta más o menos definitiva. A partir de aquí, otros grupos se desplazarían hacia el Este, Oeste y Sur, continuando así la gran marcha migratoria bantú, en busca de una instalación definitiva, en busca de plenitud intramundana. Esta es la población sujeto de este trabajo y éste es el contexto geográfico que la conforma. Su cultura y su universo simbólico constituyen el campo de trabajo de esta tesis, a saber, analizar lo que, en esta población y en su cultura, se ha concebido y vivido como plenitud intramundana y como orientación escatológica. El análisis aquí aludido abordará el proceso evolutivo de la cultura bantú con el afán de aprehender lo que en ella ha cambiado y lo que se ha mantenido con el paso del tiempo y, especialmente, en su encuentro con otros mundos conceptuales. El interés de este trabajo, en este proceso de

observación socio-cultural, se focalizará exclusivamente en los aspectos que nos informen sobre la concepción y la vivencia de la plenitud (felicidad máxima) en el contexto bantú, tanto en el plano terrenal como en su visión escatológica. Así, pues, veremos, en uno de los capítulos de esta tesis, cuál fue el proceso de inculturación de la población bantú, tanto en su histórica inmigración, antes aludida, como en su encontronazo contemporáneo con otras culturas (la musulmana y la cristiana). Quizás con ese análisis, se arrojen algunas luces sobre el modo bantú de concebir y vivenciar la plenitud en el mundo actual y en el venidero.

c. El proceso de inculturación.

Desde el punto de vista de la Filosofía de las religiones y de la Teología de las misiones, la inculturación hace referencia al proceso de aprendizaje cultural realizado por un individuo, proceso por el cual una persona se inserta en una cultura que lo humaniza. Es proveerse de los sistemas de significado que se han elaborado a lo largo de las historias particulares y según los cuales se da forma, se ordena, se apunta y se dirige la propia vida dentro de un determinado colectivo (Lonergan B.: 1988, p. 201). Esa humanización es, precisamente, el camino de plenitud global que se construye cada cultura y cada individuo dentro de ella, un camino de felicidad terrenal y de promesa de vida feliz en el más allá. La cultura se convierte así en un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas a través los medios con los cuales se comunica el ser humano (las diversas formas de simbolizaciones). Los medios con los cuales

se perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre la vida, sus actitudes hacia ella y la imaginación de su continuidad después de la muerte. La cultura viene a ser, por lo tanto, esencialmente un patrón de significados transmitidos e incorporados en símbolos, un patrón abierto al desarrollo y cambios, y que pertenece al mismo concepto de humanidad.

Ahora bien, las concepciones religiosas de plenitud, tanto en la religión tradicional bantú como en otras religiones (a ello nos referiremos más en adelante), nunca vienen solas, sino que son siempre traídas por agentes pertenecientes a un mundo conceptual determinado. De esta forma, se entenderá, pues, la inculturación como el proceso del diálogo entre fe y cultura/culturas. Es un proceso continuo de diálogo entre fe y cultura, un fenómeno que trasciende una mera aculturación (relación de mutuo respeto y tolerancia entre culturas, sin grandes esfuerzos de influencia mutua). Es la fase en la que una cultura se vivifica desde dentro por elementos religiosos y que presupone también un cierto grado de reformulación o de reinterpretación de las pautas religiosas tradicionales. La recíproca y crítica interacción entre la religión tradicional bantú y su cultura u otras culturas es, como ya veremos en los capítulos finales, un proceso histórico. En esta interacción, la superviviente religiosidad tradicional bantú se enriquece y adquiere nuevos significados en su encuentro con otras religiones. El presente estudio sobre escatología y soteriología se inscribe, por lo tanto, dentro de la tarea de inculturación a la que se han comprometido algunos de los estudiosos africanos y africanistas desde el campo de la filosofía y de la teología africana. Será dentro de estos dos campos donde abordemos nosotros

también el análisis de la felicidad o plenitud intramundana y de la salvación escatológica bantú.

d. Escatología y soteriología.

La escatología es el tema central de esta tesis, más concretamente la escatología bantú. Ella es la que nos auxiliará en este recorrido discursivo para señalar los ejes de felicidad secular y destacar los signos de plenitud del más allá, en el contexto tradicional y en el contexto contemporáneo bantú. Escatología viene del griego *εσχατον*: último y *λογος*: palabra, saber. Tradicionalmente, la escatología se entiende como un conjunto de creencias y doctrinas referentes a las realidades últimas, sucesos que, al final de los tiempos, sobrevendrán al mundo, a la historia y a los hombres (Tornos A.: 1991, tomo 1, p. 12).

En la base de la escatología se encuentran antiguas representaciones sobre la existencia, en el universo, de activas fuerzas ocultas, acerca de la lucha entre el principio del bien y el principio del mal, sobre el castigo de los pecadores y la recompensa a los justos en un mundo del más allá. (Ruiz de la Peña J-L.: 1996, p. 30). Se trataría, en definitiva, del misterio de plenitud anhelado por el ser humano en general y, dentro de la particularidad de este estudio, por el hombre bantú.

Las ideas escatológicas se encuentran especialmente más desarrolladas en el cristianismo y en el judaísmo. La escatología es, en este sentido, la parte

de la filosofía y de la teología que trata acerca del devenir del mundo y la vida después de la muerte. La doctrina de las cosas últimas del mundo y del hombre: la muerte, el juicio final, el infierno y la gloria (Nyamiti C.: 1984, p. 15-17). Es también el estudio de las realidades últimas, es decir, realidades ulteriores a la vida terrena del hombre y a la historia humana. Es, finalmente, la reflexión creyente sobre el futuro de la promesa, aguardado por la esperanza cristiana (Pozo C.: 1993, p. 19).

Toda escatología se divide en:

- Escatología general o “anteposhistórica” (antes del fin de la historia): se ocupa del destino de la humanidad y del universo.
- Escatología particular o “posmortuoria”: se ocupa del estado del ser humano después de su muerte.

Cada religión tiene su propia visión escatológica y una mitología que sustenta la interpretación del devenir de los tiempos, de la plenitud terrenal y de la salvación final. Citaremos las siguientes orientaciones escatológicas que nos ayudarán a centrar mejor el tema de la escatología tradicional bantú. Sólo nos limitaremos a mencionarlos como referencia histórica, ya que no forman parte de la discusión entablada en este trabajo:

Escatología mazdeísta. Dentro del contenido religioso del mazdeísmo (Irán: 1700 A.C.) Zoroastro describió con gran detalle la llegada del juicio final con el último enfrentamiento entre Ormuz (Dios del Bien) y Ariman (Dios del Mal), que produciría grandes catástrofes y aceleraría la llegada de un salvador, descendiente del linaje del propio Zoroastro,

quien sería el encargado de llevar a la victoria a las fuerzas del Bien. En el juicio final se decide el destino de la humanidad y la reconciliación entre una parte de ésta y Ormuz (el Bien), que conlleva el fin del Mal (en mayúscula por considerarse entidad impersonal, opuesta a Dios).

Escatología budista. Aunque se tiene la noción del cielo e infierno en esta religión, ningún creyente del budismo permanece eternamente en ellos. En China, al introducir el culto al buda Maitreya, también se introdujo un componente escatológico, según el cual, en los tiempos futuros, decaerá la humanidad de tal manera que propiciará el regreso de Maitreya para iniciar una nueva época de paz y esperanza.

Escatología hindú. En el hinduismo no hay una sola escatología determinada. Hay una escatología de los universos materiales, que se destruyen cíclicamente. Existe una destrucción parcial del universo, que sucede cada final del día de Brahmâ (cuando este Dios se duerme) y sucede una destrucción total de todos los universos, cuando Vishnu los "aspira" en su ciclo respiratorio, cada 100 años de Brahmâ. También existe en esa religión una escatología personal, cuando el alma espiritual abandona el cuerpo material en el momento de la muerte. Recibe un juicio por parte del *deva* Iamarásh (el regente de la muerte), quien de acuerdo con su buen o mal *karma* ("actividades" pasadas) recibe una pena: volver a nacer en algún planeta de este universo. Si el alma se comportó bien, irá a nacer en un planeta

superior paradisiaco (*suarga*, equivalente de cielo), y una vez que haya "gastado" su buen *karma* (una vez que haya gozado lo suficiente) tiene que volver a nacer en este planeta. Si el alma se comportó mal, irá a nacer en un planeta inferior infernal (*Patala*, equivalente al infierno), y una vez que haya "quemado" su mal *karma* (una vez que haya sufrido lo suficiente) tiene que volver a nacer en la tierra.

Escatología hebrea. El pueblo hebreo cree que su historia ha sido dirigida por el Dios Yahvé en cumplimiento a la promesa hecha al caldeo Abraham. Los acontecimientos del fin del mundo son similares en el judaísmo y el cristianismo: la destrucción universal o fin del mundo, el juicio final, la nueva creación y el gobierno divino, que incluye la llegada del Mesías. Por ser la base de la escatología cristiana, actualmente mayoritaria en el mundo bantú contemporáneo, volveremos mucho más en detalle con esta visión del mundo, del hombre y de Dios.

Escatología cristiana. Es muy parecida a la escatología hebrea, esto es, la del judaísmo, religión de la que proviene. La teología cristiana se ha ocupado mucho — especialmente durante el Medioevo y la Reforma — de los “novísimos” o “los últimos cuatro estados del ser humano”: la muerte, el juicio, el infierno y la gloria. La escatología cristiana es esencialmente “cristocéntrica”. Apartados enteros se ocuparán en esta tesis del tratamiento de la escatología cristiana, sentando así las bases

para una conclusiva visión comparativa con la escatología tradicional bantú.

Escatología islámica. En el Islam, la fe cuenta para el destino del creyente, y cuando dicho creyente haya fallecido, conoce en persona a Dios y es conducido al paraíso, no sin antes recorrer el infierno. Para los impíos, el destino es sufrir en su propia tumba hasta la llegada del día del juicio final, donde se decidirá su suerte. Como en el cristianismo y el judaísmo, existen en el islam creencias escatológicas similares de la recompensa de las almas, del purgatorio, del infierno, del paraíso, etc., con el Anticristo (*Al-Dajjah*) y el Mesías (*Madhí*).

La escatología tradicional bantú. Ahora, en el mundo bantú, se tiene plena conciencia de que los hombres participan directa y profundamente en el proceso de vida-muerte-vida (existencia histórica – muerte – existencia en el más allá) tanto del universo natural que les circunda como de otros seres, visibles e invisibles. En ese mundo conceptual tradicional, la organización social se asienta sobre una jerarquización determinada por el tipo de relaciones que se tiene con los antepasados. En este contexto, sin negar la especificidad de cada yo, se impone, ante todo, la mentalidad participativa. Tal concepción y vivencia de la realidad impide subsumir el fracaso y la muerte, símbolo de finitud intramundana y condición de acceso a la plenitud escatológica, bajo la categoría de la separación y del desamparo. Todo opera colectivamente para que el fracaso y la muerte sean aceptados y trascendidos. La idea de plenitud intramundana y de salvación

escatológica en el mundo tradicional bantú parte de y finaliza sobre la idea del antepasado. El término antepasado cubre todo un abanico de aspectos que va desde lo biológico hasta lo escatológico, pasando por lo ético, lo espiritual y lo religioso. Un antepasado es una referencia multidimensional. Su dimensión escatológica hace posible que se halle al inicio de una cadena generacional, preceda a ésta y la espere al término de la carrera. Como símbolo de plenitud humana, un antepasado es un mediador entre Dios y los hombres; mediador para la vida y la salud, para la bondad y la sabiduría. Es modelo de justicia y de sabiduría. Su función se sitúa en un plano bidimensional: el horizontal donde se realiza efectivamente y el vertical, dimensión que justifica el fundamento de su actuación. Es imagen de lo divino y hace que todos lo sean. Vista de esta manera, la escatología tradicional bantú es esencialmente colectiva y solidaria, siendo la salvación en su religión un asunto, por lo tanto, al mismo tiempo personal y comunitario.

Con la idea de salvación como telón de fondo, la religión tradicional bantú no se interesa sólo por lo que el hombre pueda saber y pensar (ciencia y filosofía), sino también, y sobre todo, por lo que le interpela desde dentro y en cuanto que cumplimiento efectivo de su existencia, su último bien, su plenitud escatológica (Gesché A.: 1995, p. 13). Ser salvado, estar fuera de peligro, tener limpia su conciencia, liberarse de los miedos, todo esto que se resume bajo el término de salvación supone muchas cosas. Y el hombre bantú sabe que esto le supone tarea y

constancia. Pero también sabe que no se trata de un asunto totalmente individual, por eso pide ayuda. No sólo se contenta con implorar el perdón o la ayuda de Dios, dice Ngimbi Nseka (Ngimbi N.: 1983, pp. 85-116), sino que desea también la visión de Aquel a quien implora, desea ser como Él, tomar el rostro de Ese misterio que tanto reluce y que nunca muere. En su búsqueda de plenitud intramundana y de salvación escatológica, el hombre bantú se interesa sobre todo en asegurar su vida en este mundo de los vivientes, en buscar remedio eficaz contra el sufrimiento y la muerte. Frágil y expuesto a múltiples peligros de orden natural, social y espiritual, el hombre bantú no puede sino buscar la paz, una paz que aparece como una de las finalidades de su religiosidad (Zahan D.: 1965, p. 3).

e. El tiempo y la muerte.

Hablar de felicidad entendida como plenitud humana en el ámbito histórico y en lo escatológico es vérselas con el tiempo y con la muerte. El uno implica a la otra y viceversa. Hablar de plenitud intramundana y de salvación escatológica supone concebir y expresar el hecho de que el tiempo sitúa siempre al ser humano ante la obligación de valorar algo tan simple y, sin embargo, tan polémico como es el propio pensamiento. ¿Tiene el pueblo bantú algún pensamiento particular sobre el misterio del tiempo o sobre la realidad de la muerte? ¿Puede tal pensamiento clasificarse dentro de las categorías de pensamientos filosóficos? Todas estas preguntas trataremos de contestarlas en los próximos capítulos de esta tesis. Las contestaremos por ser parte inherente

a este estudio de la escatología tradicional bantú, un estudio en el que el tiempo juega un papel promotor y, al mismo tiempo, integrador de la realidad del hombre cualquiera que sea su contexto. En efecto, la vivencia y la concepción del tiempo constituyen siempre una experiencia culturalmente codificada. Sus dimensiones universales se entienden mejor partiendo siempre de las experiencias socio-culturales particulares. Estas experiencias no sólo se captan desde las múltiples sociedades de una misma época (historia sincrónica), sino también desde las diferentes épocas de una misma sociedad (historia diacrónica particular). Así, pues, de la concepción que se tiene sobre el tiempo, en el mundo tradicional bantú, se entiende también la comprensión y vivencia de la plenitud intramundana y de la salvación escatológica. Los binomios vida-muerte, visible-invisible, sagrado-no sagrado, trascendente-inmanente, palabra-silencio, etc., aplicados a las etapas de la existencia individual y colectiva (etapas materializadas en los diversos ritos de paso), nos revelan la peculiar manera bantú de concebir lo que constituye su temporalidad y, por consiguiente, también su escatología. Prescindiendo del énfasis o de la importancia que, según diversos autores africanos (enseguida hablaremos de ellos una vez abordado el primer capítulo), se ha dado a la dimensión pasada, futura o presente del tiempo, y refiriéndonos a los binomios antes señalados, está claro que, en muchos contextos del mundo bantú (tradicional y contemporáneo), la realidad escatológica se vive, al mismo tiempo, como expectativa y como ya cumplida. Y todo esto presupone una determinada concepción y vivencia de la temporalidad. Pero quien dice temporalidad dice, en cierto sentido, delimitación existencial. Y la existencia de todos los hombres se ve

atávicamente delimitada por el nacimiento y la muerte, dos polos que definen nítidamente el tiempo que el ser humano consume en la esfera intramundana o, visto desde el ángulo escatológico, el tiempo que emplea en prepararse para una existencia más plena, la existencia del más allá. Nacimiento y muerte se implican mutuamente, igual que se implican el tiempo y la muerte.

Con la muerte, la temporalidad antes referida se reviste de nuevas complicaciones. La muerte somete al fracaso toda nuestra libertad de volar, imaginativamente, adonde y cuando se nos antoje. Ella nos revela el tiempo bajo el aspecto de la privación. "Nos hace ver que carecemos del pasado, del presente y del futuro. Ella es la conciencia de la ausencia del tiempo" (Villemin J.: 1948, p. 187). En el mundo tradicional bantú, la organización social se asienta sobre una jerarquización determinada por el tipo de relaciones que se tiene con los que ya cruzaron el umbral del tiempo: *los antepasados*. En efecto, la vida social en todo su conjunto funciona fundamentalmente en base a la representación de la muerte (materializada en los ritos de paso) y los lazos más o menos privilegiados que unen a los vivos con los difuntos. Estos lazos unifican el mundo visible con el invisible (mediante el culto de los antepasados). Existe, por lo tanto, una relación interna inquebrantable entre la concepción que se tiene, en el mundo bantú, de lo que es una persona y la concepción de la estructura del tiempo. En ese mundo, la gente tiene plena conciencia de que participa directa y profundamente en el proceso vida-muerte, tanto del universo natural que la circunda, como de otros individuos humanos. Siente que éstos, con todos sus

dinamismos internos, han sido formados por la acción del Gran Creador y por las acciones de quienes vivieron antes que ellos, pero también por las acciones de quienes comparten su época, esforzándose en dar forma al mundo de aquéllos que han de venir después de ellos. En virtud de ese entrañable entramado de relaciones, el hombre bantú descubre que la vida y la muerte no son dos polos que se excluyen, sino más bien que se incluyen respectivamente para dar forma a lo que se capta como plenitud humana y salvación divina. Así, pues, para los bantúes, vida y muerte, aunque conceptualmente antinómicas, se muestran, por consiguiente, indisociables en su esencia. Aquello que se piensa de la muerte determina significativamente la manera de llevar la vida y viceversa. En esa comprensión de la realidad consistiría la plenitud humana en esta tesis, tanto en el ámbito mundano como en lo escatológico.

f. El análisis semiótico.

Para sostener mejor el objetivo perseguido en esta tesis (demostrar la existencia del concepto y de la vivencia de plenitud intramundana y de salvación escatológica en el mundo tradicional bantú), la semiótica se nos presenta como una preciosa herramienta que usaremos, junto con los aportes históricos y con los de la inculturación, para fundamentar más sólidamente nuestra hipótesis. Su elección para esta tesis, lejos de ser arbitraria, obedeció tanto a razones sentimentales, como al anhelo de rigor en el estudio. El análisis semiótico me fascinó desde que tuve por primera vez la ocasión de conocer sus reglas básicas y, sobre todo, de leer los

resultados de sus análisis (en los trabajos de quienes lo usan con frecuencia. Citaremos, a título de ejemplo, los artículos o libros de Umberto Eco, de Jorge Urrutia, de Bernard Adoukonou, de Jean-Godefroy Bidima o de Andrés Tornos, algunos de ellos citados en la bibliografía general). Por otra parte, el rigor metodológico de la semiótica, cuando no se centra sólo en el mismo rigor, fascina por su hechizo de proporcionar una estructura de análisis algo menos dogmática que los métodos tradicionales de investigación. Y para África, como diría Ngindu Mushete, la semiótica es una oportunidad (Mushete, N. 1988, pp. 70-88). La razón de un enfoque semiótico de la cultura en el presente estudio descansa, por lo tanto, en el afán de ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual se define y vivencia la plenitud (Geertz C.: 1990, p. 35) en el mundo bantú. Así, pues, a lo que nos ayudará la semiótica en este estudio será a explicar y fundamentar el significado de lo que diremos sobre la plenitud del hombre bantú mediante aclaración de los *códigos*⁴ o leyes de interpretación, con los que podremos descifrar los signos de humanidad y el significado de plenitud en el mundo bantú.

⁴ Por *Código* nos referiremos, en ese trabajo, al *conjunto de normas que regulan el funcionamiento interno de los signos, las relaciones entre ellos y la comunicación que hacen posible*. Darío Villanueva hace también referencia a este término definiéndolo como registro, ordenado por algún criterio explícito decidido por su autor o recopilador, de un determinado conjunto de signos, sintáctica y semánticamente descritos, relativos a un determinado fenómeno social. También se entiende como componente fundamental de todo proceso comunicativo. Consiste en el sistema de normas, reglas y determinaciones de acuerdo con las cuales el emisor elabora el mensaje y el receptor lo descifra.

Es difícil dar una definición unánime de lo que es la semiótica. Se suele referir a ella como a la "doctrina de los signos" o la "teoría de los signos". Pero esta definición de la semiótica presenta el inconveniente de transferir al término "signo" la mayor parte de los interrogantes, los cuales remiten inevitablemente al objeto de la semiótica, esto es, a la unificación de las problemáticas de la significación y, correlativamente, a la constitución de una garantía para instituir la validez de esta definición. Esto demuestra que el acceso a la semiótica es, en principio, complejo, al situarse necesariamente en la confluencia de un gran número de campos del saber (filosofía, teología, fenomenología, psicología, etnología, antropología, sociología, epistemología, lingüística, teorías de la percepción, neurociencias...). La tarea histórica con la que se sueña en la semiótica es la de hacer cooperar esos saberes, institucionalmente separados, para producir un saber nuevo, un saber, en cierto modo, de segundo grado.

Ahora bien, ante la variedad y la diversidad de esquemas culturales y lingüísticos presentes en el mundo bantú (sólo en términos lingüísticos, hay más de 800 lenguas en el contexto bantú. (Bolekia J.: 2001, p. 11), la semiótica tiene la virtud de hacernos caer en la cuenta de cómo habla la gente, de por qué hablan de esta manera, de los signos del bien y del mal impregnados en esa comunicación, de la felicidad y del sufrimiento de los individuos y de los pueblos, del poder y de sus atributos (dependencia destructora - independencia salvadora), etc. Ella posee un margen elástico de permisividad objetiva que nos posibilita una apropiación y reconstrucción creativa de los individuos y de las sociedades, en su esfuerzo de comprensión y

asunción tanto de la propia realidad como de las esperanzas de plenitud heredadas de la tradición. Al acogernos, por lo tanto, al método semiótico en este trabajo, pensamos sacar a la luz y comprobar el valor central que la cultura bantú asigna a la escatológica mediante la veneración de los antepasados, "pilares de las realidades africanas, patrimonio cultural africano, con su concepción de Dios, del hombre y del mundo" (Declaración de Acra: 1979 "La théologie africaine s'interroge". *Colloque*. Paris: L'Harmattan, p. 229-230).

g. Nuestra hipótesis de trabajo.

Hemos ido señalando a lo largo de los apartados anteriores, cuál es la hipótesis de investigación propuesta en esta tesis. Retomémosla aquí a título recordatorio y de síntesis para esta introducción. Así, pues, lo que pretendemos con esta tesis es demostrar que existió y existe en el mundo tradicional bantú el concepto y una vivencia de lo que es la felicidad entendida como plenitud intramundana de vida y como salvación escatológica soberana e inalienable. Se trataría de la existencia, en suma, entre los bantúes, de una escatología conceptualmente bien definida y materialmente vivida en todas sus categorías, para el mundo presente y para el venidero.

La comprensión y afirmación de esa realidad escatológica que parece hoy en día asumida como congénita a todas las culturas humanas y que ya no crea polémicas, ha sido y sigue siendo, hasta un cierto punto, simplemente

negada, de manera abierta o disimuladamente por eruditos y representantes de las llamadas “culturas civilizadas”, especialmente cuando se trataba y cuando se trata todavía hoy del pueblo y de la cultura tradicional bantú como objeto de estudio. Escatología abiertamente negada por la mayoría de los antropólogos, sociólogos, filósofos, políticos y misioneros de todos los siglos pasados (Davidson B.: 1971, p. 14 et p. 309 note 8; de Thomas L-V.: 1973 tome 7, pp. 137-209; de Achebe C.: 1998, pp. 251-261; etc.). Puede apreciarse que *El corazón de las tinieblas*, de Conrad J.: 1902 sigue la misma orientación que la de los escritos de Samuel Baker quien hizo circular la idea de que “ninguna raza en el cuenco del Nilo, sin excepción alguna, posee una creencia en el ser supremo ni en ninguna forma de idolatría. La oscuridad de su espíritu no es siquiera atravesada por un rayo de luz de la superstición. Tienen la mente igual de mugrienta que los mezquinos embalses que conforman su entorno natural” (Thomas L-V.: 1975, p. 9. *La traducción del francés y la cursiva son nuestras*). Esta concepción sigue siendo defendida hoy en día, pero ya solapadamente, por muchos antropólogos, sociólogos, filósofos, políticos y misioneros, convencidos de la superioridad y de los grandes beneficios de la cultura y las religiones de corte judeocristiano. Por una parte, el hodierno afán de civilizar los pueblos de África bajo la batuta de la cultura occidental y de extender la evangelización (o la “coranización”) hasta los confines más remotos del continente, evidenciaría también esa voluntad de negación de personalidad antes aludida. Por otra parte y desde el mismísimo mundo bantú, la laudable pero parca labor de inculturación religiosa emprendida en el continente desde hace ya casi un siglo (especialmente por las iglesias

católica y protestante), demostraría también que el mundo bantú aún sigue lejos de librarse totalmente de esa decimonónica negación de su identidad. En este trabajo sobre el modo tradicional bantú de entender y vivir la plenitud mundana y de anhelar la salvación escatológica, pretendemos modestamente demostrar, mediante el análisis cultural, el sentido que la sociedad tradicional bantú otorga a la realidad de la plenitud humana en cuanto que bien último y salvífico. Creemos que tal sentido se resume en el paradigma general de antepasado, símbolo de plenitud terrenal y de salvación escatológica. En torno a esta figura giraría todo lo que los bantúes conciben como plenitud de vida en este mundo y en el venidero. Y para llegar a la confirmación de esta hipótesis, analizaremos especialmente los ritos de iniciación tradicional que compararemos, en segunda instancia, con los ritos de la liturgia cristiana, especialmente la liturgia cuaresmal y pascual entre los bantúes católicos y los protestantes. En efecto, estas dos grandes iglesias son las que más influencia han tenido y siguen teniendo sobre el modo tradicional bantú de concebir lo pleno y lo salvífico. El objetivo de esta comparación será menos el de oponer las dos concepciones escatológicas que el de destacar la naturaleza de la escatología tradicional bantú, descubriéndola no sólo como compatible con la forma cristiana (católica y protestante) de entender la plenitud humana, sino e incluso como base necesaria para el proyecto actual de inculturación del cristianismo en todo África. La última parte de este trabajo consistirá, por lo tanto, en el análisis comparativo entre los ritos bantú de iniciación tradicional y la comprensión y vivencia de la salvación cristiana en el mundo bantú de hoy.

En base a esta hipótesis de auténtica identidad bantú en su concepción y vivencia de la plenitud histórica y escatológica, resaltaremos también los elementos constitutivos del ser del bantú, al mismo tiempo que los aspectos escatológicos esenciales de su cultura. En el análisis cultural de los textos seleccionados, daremos un énfasis especial al aspecto de la oración, pues, creemos que, en ella, se camuflan innumerables indicios que definen el ansia de plenitud en el sistema de pensamiento bantú y lo salvífico en su religión.

h. El método de trabajo.

Podríamos definir un método como una especie de brújula que nos evita perdernos en la selva aparente de los fenómenos, sea sólo porque nos advierte del erróneo modo de plantear los problemas, como de no sucumbir al embrujo de nuestros prejuicios. Es difícil escoger un método como el ideal y único camino para realizar una investigación, pues muchos de ellos se complementan y se relacionan entre sí. Existen, en línea general, dos grandes categorías de métodos de investigación: los métodos lógicos y los empíricos. Entendemos los métodos lógicos como aquellos que se basan en la utilización del pensamiento en sus funciones de deducción, análisis y síntesis. De ellos echaremos principalmente mano en este trabajo. Los métodos empíricos, por el contrario, se aproximan al conocimiento del objeto mediante la observación directa y el uso de la experimentación (Ochoa A-B.: 1997, p. 5). El uso de tales métodos no será el caso en esta tesis.

Muchos métodos fueron y siguen siendo usados en África para investigar en diversos campos de la ciencia, pero ninguno de ellos resulta ser tan completo como para hacer entrever la cultura tradicional africana como una unidad dentro de todo el continente (Shorter A.: 1980, p. 49). Entre estos métodos citaremos como referencia los que siguen, relacionados todos ellos con la investigación en África, en general, y con el mundo bantú, en particular:

Método enumerativo, muy empleado por antropólogos como Geoffrey Parrinder (1969), consistente, como indica su nombre, en el recuento de hechos, tradiciones, creencias y prácticas de una cultura determinada. Este método desemboca generalmente en el enriquecimiento de otros métodos, como, especialmente, el método comparativo. La mayoría de autores que hacen uso de este método se atienen generalmente sólo a una cultura o a un pueblo, hecho que no perjudica al valor de su investigación. En efecto, el lector debe saber qué clase de material tiene entre sus manos cuando analiza los resultados obtenidos con este método (Shorter A.: 1980, p. 52).

Los usuarios del *método unitarista* parten de la convicción de que existe una unidad cultural de base en el África subsahariana o más concretamente en el mundo bantú, una especie de semejanza o familiaridad en base a la cual pueden compararse diversas culturas o diversos pueblos. Esta convicción es un a priori y este método que lo sustenta adolece principalmente de la falta de consenso entre los investigadores acerca de las hipótesis de base, ya que cada uno concibe la unicidad desde su propio punto de vista (Shorter A.: 1980, p. 55).

El método histórico. Está vinculado al conocimiento de las distintas etapas de los objetos en su sucesión cronológica, para conocer la evolución y desarrollo del objeto o fenómeno de investigación. Se hace necesario revelar su historia, así como las etapas principales de su desenvolvimiento y sus conexiones históricas fundamentales. Mediante el método histórico se analiza la trayectoria concreta de la teoría y su condicionamiento a los diferentes períodos. El reconocimiento de la historicidad de los procesos es el punto de partida y la premisa fundamental que no anula la posibilidad de utilización de otros prismas metodológicos. Remitimos aquí a la inmensa obra de Joseph Ki-Zerbo como ejemplo marco.

Método particularista. Especialmente defendido por Boladji Idowu (1973, p. 106), trata de un estudio exhaustivo de todos los grupos étnicos en sus particularidades, llegando a veces hasta a negar semejanzas entre ellos. Este método responde a la estructura social existente en el África tradicional: grupos tribales o étnicos con casi completa autonomía en la lengua, ciertas costumbres, límites geopolíticos, ideologías y mediaciones religiosas. Los resultados son muy buenos, profundos, pero se requiere un segundo grado, el de la comparación entre diversos grupos. La problemática más crucial se plantea cuando se precisa definir lo que es un grupo tribal o étnico. ¿Qué elementos tomar en consideración, la lengua, la proximidad geográfica, las formas religiosas o sociales de organización? Un problema no fácil de solucionar y que necesita de la ayuda de una perspectiva comparativa. Esta perspectiva, sin embargo, en vez de aparecer como un segundo nivel del proceso metodológico, necesita estar presente ya en la

concepción misma del proyecto de estudio. Así, pues, la perspectiva particularista (que también emplearemos en este trabajo en relación con el cristianismo) tiene bien presente que las culturas no son estáticas y que no se desarrollan sin una continua mezcla con otras.

Ahora bien, las realidades de plenitud existencial y de salvación escatológica son realidades complejas que no son aprehensibles considerándolas sólo desde un único paradigma teórico de referencia. Sólo una metodología plural sería capaz de captar mínimamente todas sus dimensiones. Así, pues, la metodología utilizada en este trabajo partirá de la consideración de la primacía de un análisis de tipo histórico-particularista, con todas las limitaciones antes señaladas. Con la finalidad de minimizar a lo sumo estas limitaciones, emplearemos también el método de análisis cultural (la semiótica), de modo que con estos dos métodos de base (histórico-particularista y semiótica), pretendemos poner de manifiesto que la visión estructural (análisis estructural) y la visión institucional (histórico) no se contradicen, sino que más bien se complementan en este recorrido discursivo. La una estudiará los rasgos generales de evolución de la concepción y vivencia de la plenitud entre los bantú. La otra se centrará en el detalle, en las relaciones concretas que hacen posible esta dinámica general. Sin ese elemento estructural el análisis carecería de la perspectiva suficiente, tendiendo a sobrevalorar lo puramente accidental. Y sin el elemento institucional, el análisis se separaría demasiado de la realidad, rozando el peligro de primar estructuras de pensamientos fijadas a priori que nos alejarían del objetivo aquí perseguido.

Dicho lo anterior, sólo nos queda indicar que, en este trabajo, procederemos, en consecuencia, de manera distinta en cada capítulo, teniendo siempre como telón de fondo metodológico la aproximación histórico-particularista.

En el primer capítulo, hablaremos del tiempo, esa dimensión de la existencia que nos descubre con mucha claridad el cuadro del universo en el que estamos inmersos y en el que somos cómplices los unos de los otros. Los pasos que seguiremos, en este primer capítulo, serán los siguientes:

- Un repaso general y una síntesis de los ámbitos usuales desde los cuales suele estudiarse la temporalidad, así como de su relación con el objetivo de la tesis.

- Una relectura y un análisis de las dimensiones comunes del tiempo desde el trasfondo filosófico bantú. Nos referiremos aquí básicamente a los estudios sobre el tiempo realizados por autores bantúes o por africanos de referencia.

- Un subrayado de lo que se entendería como plenitud en una concepción bantú del tiempo. En esto, repasaremos los conceptos de “el pasado” y “el futuro” (tiempo real regresivo y tiempo real progresivo), así como los de “el presente” y “la eternidad y la eviternidad” (tiempo potencial concreto y tiempo potencial abstracto). Cerraremos el capítulo con una especie de reflexión sobre la comprensión de la plenitud del hombre bantú en cuanto que “ser y acontecer” en el tiempo y en cuanto que “miembro necesario de una comunidad vital”.

En el segundo capítulo, aprenderemos que la vida social, en el contexto bantú, funciona fundamentalmente en base a la representación de la muerte (materializada ésta en los ritos de paso) y de los lazos más o menos privilegiados que unen a los vivos con los difuntos, que unifican el mundo visible con el invisible, mediante el culto de los antepasados. En la mayoría de los pueblos bantúes, la muerte se percibe más como un estado que como un drama. Es un *status* que es preciso cuidar. Conviene prestarle máxima "atención" a la muerte durante toda la vida ya que en esto se esconde gran parte de lo que constituye la felicidad, la plenitud intramundana y escatológica o, al revés, la desgracias en esta vida y la perdición en la del más allá. Resulta, por consiguiente, más importante la constante concienciación de saberse, al mismo tiempo, vivo y muerto, que centrarse solamente en el puntual hecho de morir. En esto se escondería la clave de la plenitud intramundana y la de la salvación escatológica en el ámbito bantú.

El tercer capítulo, analizará una selección de diez textos de oraciones y de instrucciones culturales con el objetivo de constituir un material elaborado sobre la base del análisis cultural con el método semiótico. Tras ese análisis cultural, esperamos descubrir indicios de plenitud en la cultura y la religión tradicional bantú para poder contestar a una serie de preguntas, preguntas que nos evitarán dispersarnos y que nos ubicarán de lleno en pos de los objetivos de esta tesis. El capítulo finalizará con una aproximación a lo que se podría considerar, en último análisis, como plenitud individual y plenitud comunitaria en la cultura y la religión tradicional bantú.

El cuarto capítulo, con las conclusiones de los capítulos anteriores, podremos centrarnos más cómodamente en la descripción del fenómeno religioso bantú, en sus elementos básicos constitutivos. Después de repasar el valor de los mitos y su significado salvífico, se procederá al análisis de la jerarquía espiritual bantú y de otros aspectos constitutivos de esta religiosidad: las mediaciones de lo sagrado referidas a las palabras y los gestos rituales, la oración litúrgica y los sacrificios, las posesiones místicas, el tabú y el tótem, el tiempo sagrado, el arte sacro y la onomástica espiritual, siempre considerados desde la sacralidad holística bantú. Para terminar, analizaremos los ritos de paso en cuanto que itinerarios por excelencia de plenitud intramundana en la cultura tradicional bantú y pasaporte para una salvación escatológica individual y comunitaria.

Será finalmente en el **último capítulo, el quinto**, donde sinteticemos las deducciones conceptuales para la “relegitimación” de la escatología tradicional bantú comparándola con la propuesta de la escatología cristiana. Comprobaremos, en este capítulo, que la unicidad del acontecimiento histórico de Cristo no significa que Dios no se haya revelado de otro modo en otros momentos y lugares, esto es, en el mundo tradicional bantú. Dios se ha revelado parcialmente de muchas maneras, y en casi todas las religiones pueden encontrarse huellas de su manifestación. Pero, ¿hasta qué punto es mediadora de plenitud cristiana la religión tradicional bantú? Quizás la religión tradicional bantú lo sea en la medida en que contiene todos los elementos de verdad, de gracia y de salvación divina suficientes como para ofrecer una plenitud mundana y una salvación escatológica. En teoría, el

mensaje escatológico del cristianismo no viene a destruir, sino a iluminar las costumbres religiosas enaltecedoras del hombre. El mensaje evangélico es, precisamente, el que confiere a la plenitud cristiana su carácter transcultural, esto es, comprensible desde las otras culturas y asumible por ellas desde una relación de perfecta y armoniosa ósmosis, y no desde una parasitaria dominación.

Ahora bien, la convicción, con trasfondo religioso bantú, de que es posible captar y vivenciar la plenitud y la salvación fuera de la Iglesia visible de Cristo puede crear, y de hecho crea, serios problemas en relación con la necesidad de la actividad misionera, tanto en el plano teológico como en el pastoral. ¿Pueden recibirse la plenitud y la salvación ofertadas por el cristianismo al margen de su signo sacramental, esto es, al margen de la obligación de pertenecer a esta religión? ¿Puede pretender un misionero propagar la fe cristiana sin invitar al mismo tiempo a entrar en la Iglesia? ¿Qué necesidad hay de una misión *Ad Gentes* (documento conciliar del Vaticano II) si los no cristianos, e incluso los no creyentes, se salvarán de todos modos por la gracia del Dios no cristiano que ellos profesan? Preguntas de este corte obligarán, a lo largo de este último capítulo, a poner aún más de manifiesto la existencia de una salvación plena y definitiva en la religión tradicional bantú de todos los tiempos. La oferta de salvación en la aparentemente moribunda religión tradicional bantú está resucitando día a día, en las llamadas Iglesias Independiente de África (Madangi J.: 1994, vol. 71, nº 276). Esta eclosión de las propuestas salvíficas surge como un gran reto en el actual mundo bantú, generalmente impregnado por un

cristianismo que hasta hace poco se vivía como importado, y hasta como impuesto. El cometido de este recorrido discursivo podría presentarse también como indicación de en qué medida la salvación propuesta en los evangelios puede perfectamente combinarse con la salvación ya existente en la religiosidad tradicional bantú.

Para concluir, la originalidad de este estudio, así como lo que pueda tener de aportación a la reflexión filosófico-teológica, podría situarse a nivel de estas conclusiones:

En primer lugar, creemos que un estudio específico sobre la plenitud escatológica en el marco de la filosofía bantú es en sí una novedad exceptuando los capítulos dedicados al tema en algunos trabajos de Adeyemo Tokunboh y de John Mbiti, tal como fue mencionado antes y tal como se indicará en el desarrollo de este trabajo. Existen ya muchos estudios sobre la religiosidad bantú en general, y sobre la religiosidad tradicional en particular, tal como se verá a lo largo del trabajo y en la bibliografía general. Mucho más abundante es el material sobre la religiosidad tradicional africana. En cambio, estudios específicos y exhaustivos sobre la escatología bantú, tanto en la religiosidad tradicional africana como en la religión tradicional bantú, por todo lo que hemos investigado, brillan por su extrema escasez. Por la especificidad del tema, el presente estudio pretendería ser una de las elementales contribuciones analíticas a los trabajos de la filosofía y de la teología africana, dentro de la disciplina de la escatología.

Por otra parte, el estudio de la plenitud en la cultura y la religión tradicional bantú también nos descubrirá con precisión en qué modo se entiende y se vivencia la plenitud en su seno, esto es, la oposición y la convergencia que se establece entre la plenitud intramundana y la salvación religiosa en la RTB. Dicho con otros términos, este estudio nos revelará en qué modo la plenitud, en cuanto que bien último, definitivo y gratuito, siempre ha constituido para los bantúes de todos los tiempos una posibilidad de realización plena, que responde no a sus necesidades concretas como decíamos antes, sino al hombre como totalidad, orientado hacia su Creador.

CAPÍTULO 1

EL TIEMPO Y EL UNIVERSO ESCATOLÓGICO BANTÚ

1.1. Introducción.

Un proverbio bambara (Malí) dice que *“El tiempo que trae la desgracia es el mismo que trae el triunfo”*. Este refrán nos ubica de lleno ante el tema central de este primer capítulo: el tiempo. El tiempo que, con frecuencia, nos acarrea disgustos y penas es el que, habitualmente, también nos trae triunfos y satisfacciones. Un tiempo viajero, que fluye (el $\pi\alpha\nu\tau\alpha$ $\rho\epsilon\iota$ de Parménides), que se nos escurre de las manos y de cuyo paso somos conscientes de muchas maneras: a través de la trayectoria solar durante el día, o de la luna por la noche; a través del cambio de las estaciones y del progreso de la vida vegetal. También nos damos cuenta de su fluir cuando preparamos y programamos eventos futuros, o cuando recordamos y analizamos hechos ya cumplidos. Pero, seguramente, lo que más nos hace caer en la cuenta del paso del tiempo es el reconocimiento en nosotros mismos y en nuestros semejantes del proceso de envejecimiento biológico: el nacimiento, la maduración, la decadencia y la desaparición. En ese proceso, descubrimos con más claridad el cuadro del universo en el que estamos inmersos y en el que somos cómplices unos de otros. Cómplices por nuestro nacimiento, por nuestra socialización, nuestros antepasados, nuestra descendencia, nuestra supervivencia aquí y en el más allá.

La vivencia y la concepción de ese tiempo es siempre una experiencia culturalmente codificada. Sus dimensiones universales se entienden mejor partiendo siempre de las experiencias socio-culturales particulares. Estas experiencias no sólo se captan desde las múltiples sociedades de una misma época (historia sincrónica), sino también desde las diferentes épocas de una misma sociedad (historia diacrónica particular). Y es aquí donde las dimensiones *espacio* y *tiempo* se juntan, se implican y se complican con mayor fuerza. En efecto, cualquier lucubración y discurso sobre el tiempo conlleva siempre una previa apreciación del espacio en el que transcurre ese tiempo. Los objetivos de este capítulo se resumen en los tres siguientes, con sus correspondientes metodologías del trabajo:

- En la primera parte, analizaremos y sintetizaremos la concepción y la vivencia del tiempo partiendo de aproximaciones tan diversas como pueden ser la mitología, el arte, la historia, la física, la psicología, la fenomenología y la teología. Se tratará de un resumen sucinto cuya pretensión es la de proyectar imágenes de las diversas experiencias del hombre bantú ante el paso del tiempo y, de esta forma, sentar las bases para la valoración que haremos sobre la felicidad en cada una de esas experiencias.
- La segunda parte se centrará exclusivamente en el análisis de las diversas dimensiones del tiempo en la cultura bantú. Repasaremos, por lo tanto, los conceptos de “el pasado” y “el futuro” (tiempo real regresivo y tiempo real progresivo), así como los de “el presente” y de “la eternidad

o eviternidad” (tiempo potencial concreto y tiempo potencial abstracto). Todo esto, en un intento de reflexión personalizada conducente a sentar una de las bases del argumento escatológico de la tesis: la vivencia de la felicidad, entendida como plenitud, ante una temporalidad fluida y, a la par, permanente.

- La tercera parte será un ensayo elaborado desde los materiales de los apartados anteriores. En ella, abordaremos el tiempo desde la comprensión del “ser” y en relación con “la comunión vital” en la cultura bantú.

Creemos, pues, que con este recorrido inicial, quedará claro cuál es la concepción y la vivencia del tiempo que tienen los africanos bantúes y de qué manera y hasta qué punto tal concepción condiciona su vivencia de plenitud en el plano mundano y su anhelo de salvación escatológica. La bibliografía utilizada para este capítulo se constituye de algunos autores africanos y africanistas que han tratado el tema desde un conocimiento profundo del mundo bantú. Hemos consultado también a otros especialistas en el tema del tiempo, aunque poco familiarizados con el mundo bantú. Los iremos citando en el transcurso del capítulo y del trabajo global.

1.2. El binomio o los términos conjugados “Espacio-Tiempo”.

Términos conjugados son conceptos que se reclaman mutuamente, como, por ejemplo, paz y guerra, vida y muerte, felicidad y desgracia, riqueza y

pobreza, hombre y mujer, etc. Espacio y tiempo es otro de ellos. El tiempo y el espacio constituyen dos dimensiones a través de las cuales los hombres de todas las épocas y de todas las culturas vivenciamos y pretendemos comprender el misterio de la existencia que es, en general, la experiencia de la felicidad y/o de la frustración. A veces, se usa un mismo término para designar ambas realidades. En la *Iliada* de Homero (IV, v.185), citado en *Revue des études grecques* (1984: n° 97, p. XV), el Kairós designa, a la vez, el tiempo (propicio) y el lugar (propicio). En algunas tradiciones negro africanas, también se dan casos de esa combinación de los dos conceptos (Azombo S. et Meyongo P.: 1981, p. 40): el término “afola”, entre los betis (poblado del Sur de Camerún), tiene el mismo valor espacial que temporal. De modo que se dice “*Ha ma fa afola*”, “*Dame espacio*”, para significar “*Concédeme tiempo*”. También entre los zulúes de Sudáfrica, el binomio espacio/tiempo puede significar una misma cosa (Oosthuizen G.: 1986, pp. 200-205). El espacio y el tiempo forman, en este sentido, unas representaciones colectivas o construcciones sociales que unifican y ritmifican la vida comunitaria (Bidima J-G.: 1995, p. 65). Por medio de estas dos dimensiones nuestra memoria es capaz de recordar el pasado, asumir el presente y programar el porvenir.

El espacio, por sí sólo, separado del tiempo, es tan difícil definirlo como el tiempo sin relación a un contexto. No se puede aprehender el espacio bantú, ni ningún otro espacio intramundano imaginable, sin remitirnos necesariamente al ser que trata de definirlo, el ser humano, en este caso el bantú. Y no existe un solo bantú al que le sea ajena la temporalidad. En

este sentido, el concepto de tiempo entre los bantúes, como veremos más adelante, será, por lo tanto, siempre el de ser y acontecer. Y los acontecimientos son necesariamente espacio-temporales.

En general, el problema del espacio, igual que el del tiempo, se sitúa o en el plano mítico o en el de la instrumentalización de la naturaleza. Así, pues, el espacio se convierte en esa realidad globalizante que constituye el poder dominante, tanto en cuanto representa al paradigma del Estado y del Mercado. Y este cambio de representación forzaría el desplazamiento del espacio mítico⁵ hacia un espacio casi exclusivamente político y funcional⁶.

Pero también está el espacio económico, que ha venido a igualar los espacios sagrados y profanos del mundo bantú tradicional. Antes de la colonización, e incluso en la actualidad en algunas zonas, el espacio tenía “valor de uso” ligado al modo de producción tradicional (subsistencia). La introducción, hoy en día, de la economía de mercado, cada vez más incisiva y cruel incluso en los poblados, ha transformado el valor del espacio en “valor de cambio”, igual que el del tiempo. Los imperativos de la urbanización, la parcelación

⁵ El modo de producción tradicional bantú, basado mayormente en la agricultura y la ganadería, se sustentaba en una casi perfecta simbiosis del espacio funcional (campos, prados, etc.) y el espacio mítico-religioso (de zarzas sagradas, ríos sagrados, montañas sagradas, etc.).

⁶ Desde la colonización europea en África, la relación con el espacio se ha convertido casi exclusivamente en política, donde la administración, al estilo de las ciudades, ha absorbido al mundo rural, generando con ello inmensas zonas comerciales, residenciales y administrativas, donde el espacio de zonas marginales (las chabolas) contrastan con otras zonas convertidas en nuevos espacios sagrados: los bancos, los cuarteles militares, las residencias de grandes autoridades, etc. (Bidima J-G.: 1995, p. 67).

del espacio en terrenos vendibles y muchos otros caprichos de la especulación urbanística han llevado a colocar el espacio a un nivel de pura abstracción. Esta abstracción, basada en el valor monetario, ha conducido a la homogeneización de la percepción del espacio simbólico bantú: ya no se conoce más que el espacio profano, que ha llegado incluso a considerarse como sagrado, tocado de una religiosidad tan blasfema que se erige en espacio obstáculo para los bantúes en el camino de la plenitud intramundana y en peligrosa distracción ante la búsqueda de la plenitud escatológica. ¿Cómo volver a emparejar este nuevo espacio moderno con una nueva dimensión simbólica de un espacio de plenitud integral? ¿De qué otra forma puede proponerse de nuevo un espacio que no sea sólo de cambios mercantiles, sino también y, sobre todo, de emancipación plena del bantú, de su comunidad y de su medio ambiente?

La pregunta coloca al africano, en general, y al bantú, en particular, ante la obligación de valorar algo tan simple y, sin embargo, tan polémico como es el propio pensamiento, la propia filosofía de vida y muerte. ¿Tiene el pueblo bantú algún pensamiento propio, una filosofía particular sobre el misterio del tiempo? ¿Puede tal pensamiento clasificarse dentro de las categorías de pensamientos filosóficos? Toda respuesta a esta pregunta deberá partir de la convicción de que sería un absurdo, desde el talante dialogante del África tradicional bantú, considerar que “pensamiento tradicional” difiere de “filosofía tradicional”. En efecto, el pensamiento tradicional bantú era precisamente lo que constituía y sigue constituyendo su filosofía, esto es, su esfuerzo antropológico para traducir en conceptos organizados su experiencia

contextual del misterio de la vida y de la muerte, de la existencia y de la nada, del acá y del más allá. Sólo a partir de tal enfoque, podremos repasar, pues, la realidad del tiempo bantú, partiendo del pensamiento filosófico de algunos africanos que han abordado el tema durante estas últimas décadas. Nos inclinamos, en todo caso, a apoyar a lo largo de este trabajo la opinión según la cual no hay conflicto en entender el tiempo como inherente al espacio, y viceversa.

1.3. Los ámbitos usuales del tiempo en el mundo bantú.

Nos hemos referido antes al hecho de que el tiempo y la muerte constituyen dos referencias esenciales para el análisis de la escatología en todas las culturas y en todas sus religiones. Ante la idea de la muerte, que representa el término del tiempo humano en el plano mundano, le surgen al bantú preguntas de toda clase, preguntas relativas al sentido de su existencia y al modo de orientar sus acciones en su relación con los demás y con su “Dios”. El tiempo y la muerte son, en este sentido, esos puntos de inflexión que despiertan y alimentan las inquietudes del hombre bantú en su búsqueda de plenitud terrenal y en su anhelo de salvación escatológica. Razón suficiente será, por lo tanto, que analicemos detenidamente la concepción y la vivencia que tienen los bantúes del tiempo (y más tarde también de la muerte), en sus aspectos esenciales (tiempo mítico, físico, psicológico, fenomenológico y escatológico), así como en las dimensiones más esenciales del tiempo (el presente, el pasado, el futuro y la eternidad). Con tal recorrido, pretendemos asegurarnos una base sólida para el análisis de la

concepción y de la vivencia bantúes de la plenitud alcanzables en este mundo y en el venidero. Creemos que todas estas “sensaciones del tiempo”, que el hombre bantú experimenta día a día en lo psicológico, lo místico, lo fenomenológico, etc., influyen poderosamente sobre los gozos o/y las insatisfacciones que jalonan su camino de búsqueda de éxito, entendido aquí como plenitud humana.

1.3.1. El tiempo mítico.

Todas las filosofías, en sus inicios y a veces también en su madurez, se han desarrollado siempre en estrecha conexión con el mito. Algunas de ellas han evolucionado en oposición al mito, como en el caso de la filosofía griega. Otras han seguido cimentándose sobre las bases de la mitología, otorgándoles, sin conflicto, el valor que les corresponde dentro del conocimiento humano. En este último caso, el mito se comprende y acepta como una afirmación autoritativa, garantizada por la tradición. Trata del devenir del mundo, de la historia de las actuaciones de los dioses, de los espíritus de los muertos, de los demonios, etc. Narra, desde un trasfondo cultural completo, las ocurrencias típicas acaecidas en el inicio cronológico del universo. Por lo general, el mito no argumenta, sólo representa. No es solamente el producto del intelecto abstracto, es también y, sobre todo, el fruto de una imaginación creadora. El mito posee una ingenua reflexión orientada a explicitar las relaciones entre los hombres, en un mundo que es ámbito de espíritus misteriosos, ámbito de divinidades. Y es aquí donde el tiempo mítico se cruza con el tiempo filosófico, y es aquí donde el mundo espiritual se casa con el material, y aquí será, por lo

tanto, el ámbito donde tendremos que descubrir las aspiraciones existenciales y soteriológicas de los bantúes.

Dentro de la filosofía africana (Ver la bibliografía general) y, como mencionábamos antes, el mito se ha empleado con frecuencia para simbolizar dos realidades misteriosas en las que se encuentra envuelto el ser humano: el tiempo y la muerte. El tiempo y la muerte simbolizan la finitud humana igual que una nueva posibilidad de crecimiento. En este contexto, el símbolo ocupa, pues, un lugar destacado en el discurso del bantú. En el África bantú tradicional, igual que en otras partes del mundo, el hombre cree ocupar la posición central del cosmos. Esta centralidad antropológica se deja entrever con claridad en los mitos bantúes que tratan de la creación o del inicio del tiempo. La mayoría de estos mitos poseen tantas variantes como pueblos hay en el continente. Retomaremos a continuación algunas tradiciones orales que hemos podido recoger de diversas partes del mundo bantú o que están reseñadas en los estudios que citaremos oportunamente. Las traducciones de los textos al castellano las hemos realizado personalmente. Los comentarios para el conjunto de todos ellos vendrán en la parte conclusiva del epígrafe. Así, pues, en uno de ellos (el de los *bambara* de Malí) se cuenta, en referencia al comienzo de los tiempos o de la creación del mundo y del hombre, que:

Al principio, existía un enorme vacío, dinámico y bidimensional (cielo y tierra). Un día, este vacío gargajeó. Luego produjo una impresionante voz que, a su vez,

engendró la energía primitiva. A esta energía sucedió la aparición de un huracán de fuego seguido de una quietud de hielo. Concluida esta exhibición, nacieron entonces los cuatro puntos cardinales. Pero las vibraciones del vacío, que aún seguían resonando en los abismos después de la emisión de la voz, provocaron el surgimiento de unos signos (señales) que se fueron a incrustar inmediatamente en las cosas increadas pero en proceso de ser creadas. Se desprendió entonces de no se sabe dónde un elemento que se fue a posar sobre estas cosas para conocerlas.

Con este mito estamos en el inicio de los tiempos, al comienzo de todas las cosas, en el instante cuando se disparó el cronómetro humano. Es el inicio de la vida, el comienzo de la existencia humana, la primera oportunidad de experimentar el tiempo. Un tiempo que, en realidad, no le va ni le viene al hombre más que para delimitar misteriosamente su existencia entre el nacimiento y la muerte.

Otro mito (el de los *vendás* del Sur de Limpopo, Sudáfrica) narra ahora el principio del universo, el origen de los planetas y de los antepasados humanos:

La Diosa-Pitón fue la que escupió todas las cosas existentes. Escupió en realidad siete personas más dos. Estos primeros, mitad humanos, mitad espíritus, se

asignaron la tarea de recorrer el universo entero, a pesar de que éste estuviese totalmente envuelto en la oscuridad. Después de completar el recorrido, exhaustos, estos héroes no pudieron más con el cansancio y perecieron. Sus cuerpos fueron expuestos tan altos en los cielos que forman lo que hoy se conoce como los siete planetas, junto con la luna y el sol, para alumbrar desde entonces todo el universo. En cuanto a la pareja del rey sol y de la hermana reina luna, engendraron gemelos de sexos opuestos y éstos, a su vez, dieron a luz unos singulares seres que son nuestros antepasados de los tiempos inmemorables (Griaule M.: 2000, pp. 21-22).

La observación hecha en relación al primer mito es válida también para el presente. En cambio, para otros, el tiempo mundano empieza más bien con el alejamiento del Creador de la esfera humana. Tal como recoge Anne Stamm (1998, p. 14) en los mitos *dinka* y *gizigas* de Camerún:

En tiempos muy remotos, la bóveda del cielo se hallaba tan cerca de la tierra que Dios casi convivía con los hombres. El techo celeste estaba tan bajo que los humanos estaban obligados a andar agachados. Sin embargo, en compensación por esta situación de intromisión celeste en su territorio, no tenían que preocuparse por su alimentación: les bastaba con extender la mano y recoger

pedazos del cielo que les servían de alimento. Un día, la hija del jefe de tribu, una de esas que lo hacen todo al revés, miró hacia la tierra, vio unos granos de mijo y los recogió, en lugar de los trozos de la bóveda celeste. Entonces, se fabricó un mortero y una mano de mortero para moler los granos recogidos del suelo. Arrodillada y empeñada en moler el mijo, cada vez que la doncella levantaba la mano del mortero, golpeaba tanto la bóveda celeste como al mismo Dios. Molestada en su labor, la jovencita rogó a Dios que se apartara un poco de la tierra. El cielo se alejó un poco y ella pudo ponerse en pie para continuar su trabajo. De nuevo se sintió molesta e imploró a Dios una segunda vez. El cielo siempre se alejaba, y ella lanzaba cada vez más alto la mano del mortero para moler el mijo. A la tercera vez, Dios se ofendió tanto que se alejó de una vez hasta donde se encuentra hoy el cielo. Desde entonces, los hombres caminan ya erguidos, pero no se nutren de pedazos del cielo sino de mijo. Pero también Dios ya no se hace ver como antes, cuando, cada tarde, venía a solucionar sus contiendas.

Los mitos aquí recogidos evocan la edad primordial del hombre, los tiempos de la creación. Una creación que, según la interpretación de Louis Vincent Thomas (1981, p. 136), aún queda por acabar, especialmente en el caso del hombre. Se trataría, por una parte, de una edad de oro para el hombre (no

trabaja, tiene gratis los alimentos, vive con Dios) y, por otra, de una tierra totalmente colonizada por Dios. Su alejamiento viene a resultar, en cierto modo, un nuevo nacimiento para el hombre: un caminar erguido, el inicio del tiempo histórico. Quizás no estaríamos aquí lejos de este otro mito bíblico de la creación del mundo y del hombre.

A diferencia de los mitos sobre la creación, sobre el inicio de los tiempos, los relatos acerca del fin del mundo son muy escasos entre los bantúes. La concepción que se tiene del tiempo futuro en esta cultura nos revela la peculiar manera bantú de concebir lo que, por analogía, consideraríamos aquí como fin del mundo. Es difícil imaginar la presencia de tal categoría temporal en un universo conceptualmente “completo” como el universo vital bantú, completo por la unión de sus oposiciones: presencia-ausencia, visibilidad-invisibilidad, palabra-silencio, sagrado-profano, etc. En un universo como ese, el fin del mundo pierde totalmente su razón de ser si no es para anunciar simple y necesariamente una nueva creación. En efecto, y como apunta Mbiti en su *Eschatology* (1969, pp. 168-169):

1. El concepto de *fin del mundo* está ausente y, al mismo tiempo, no tiene sentido ni en la vida ni en el pensamiento del africano tradicional.
2. Por carecer de la dimensión futura del tiempo (postura defendida por John Mbiti y que no podremos apoyar en este trabajo, tal como veremos en los próximos epígrafes de este capítulo), la gente no pone

su esperanza en ella ni se asusta ante catastróficos eventos de un futuro lejano.

3. Con frecuencia, la vida del más allá es sólo un calco de la del más acá; no inspira ni esperanzas ni deseos, ni temores. Carece de lo que podría identificarse como "Paraíso", como "Venida gloriosa", como "Edad de oro", como "Resurrección y eternidad";

4. Por lo general, no existen ni recompensas ni castigo después de la muerte.

Así pues, en la mitología bantú tradicional, la noción del tiempo resume un aspecto muy específico de la experiencia humana: la chispa de la existencia, las relaciones de sucesión, duración y simultaneidad entre los eventos. Se trata del tiempo del que se han originado las relaciones de sucesión y que ha conducido a la idea de dirección del tiempo, un tiempo continuo distinto del de simultaneidad. Un tiempo unidimensional, pero influido por las cuatro dimensiones del espacio: longitud, anchura, profundidad y mensurabilidad (Bergson, H. 1946, Cap. 4). Por eso, podemos observar que, desde siempre, el tiempo mítico ha sido y sigue siendo considerado como una especie de contenedor universal de todos los eventos en devenir. Todas las relaciones temporales figuran, pues, en ese contenedor primigenio al cual se atribuye un carácter estático, análogo a una dimensión del espacio, o un carácter dinámico, análogo a los flujos del devenir, y en esa inmovilidad o, al revés, en ese flujo continuo, es donde el hombre bantú busca ubicarse para dotar de sentido su existencia individual y, al mismo tiempo, cualificar la de su comunidad histórica.

1.3.2. El tiempo físico.

Pudimos apreciar con anterioridad que la experiencia del espacio es uno de los fenómenos que nos lleva a pensar en un tiempo con una estructura idéntica a la del movimiento. Los cambios de posiciones astrales y una cierta regularidad en sus ciclos permitieron, en todas las culturas, aproximaciones fiables en las predicciones y un despertar racional en torno al cual surge la física. Es obvio hoy que la ciencia moderna ha prolongado hasta nosotros el análisis aristotélico que concibe el tiempo como instantes infinitos, pero de una infinidad innumerable. Para Galileo, por contra, el tiempo es una variable independiente desde la cual se definirían la velocidad y la aceleración instantáneas. El afán humano por organizar, a su manera, el orden temporal es lo que, quizás, ha conducido a concebirse ese tiempo como una realidad autónoma.

En la física clásica, el tiempo o el flujo universal -según la expresión de Newton- fluye de modo uniforme, independientemente de cualquier otro proceso exterior. Pero, con la revolución de Einstein, se aprecia, sin embargo, que no hay esa clase de tiempo autónomo, un tiempo universal al cual se referirían unívocamente todos los eventos. Más bien es la velocidad de la luz, que nos ayuda a determinar las simultaneidades, la que verdaderamente es una constante universal. Además, la velocidad de la luz es una velocidad-límite para todos los sistemas de referencia. Mientras que en la relatividad espacial el nuevo marco espacio-tiempo es tan absoluto e inmutable como lo fuera el tiempo newtoniano, la gravitación viene a

perturbarlo y a infundirlo de dinamismo. Así pues, el nuevo tiempo ya no fluye por igual para relojes idénticos sin movimiento relativo: los relojes en campos gravitatorios intensos van más despacio. Reseñemos, sólo como referencia, las siguientes fórmulas de Newton y de Einstein relativas al campo gravitatorio (Cf. Galindo Tixaire A.: 1995, pp. 133-188):

La constante de gravitación universal es una constante de la naturaleza que determina la intensidad de la fuerza de atracción gravitatoria entre los cuerpos. Se denota por G y aparece tanto en la Ley de gravitación universal de Newton como en la Teoría general de la relatividad de Einstein.

Newton (1642-1727) formuló la siguiente ley, conocida como ley de la Gravitación Universal: "La interacción gravitatoria entre dos cuerpos puede expresarse mediante una fuerza directamente proporcional a las masas de los cuerpos e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que los separa." $F=G M m/r^2$; donde G es la constante universal de gravitación cuyo valor es:

$$G=6,67 \cdot 10^{(-11)} \text{ N m}^2/\text{kg}^2$$

Sólo se sabe con certeza que son correctas las tres primeras cifras decimales: se trata de una de las constantes físicas que han sido determinadas con menor precisión. Esto ocasiona dificultades a la hora de medir con precisión la masa de los diferentes cuerpos del Sistema Solar, como el Sol o la Tierra.

En la teoría de la relatividad aparece otra constante llamada constante de la gravitación de Einstein (1879-1955) que viene dada por:

$$G_E = \frac{8\pi G}{c^2}$$

Esta constante es el factor de proporcionalidad entre el tensor de curvatura de Einstein (que es una medida de la intensidad del campo gravitatorio) y el tensor energía-impulso de la materia que provoca el campo:

$$G_{ik} = R_{ik} - \left(\frac{g_{ik}R}{2}\right) + \Lambda g_{ik} = G_E T_{ik}$$

El equivalente clásico de esta última ecuación es la ecuación de Poisson para el potencial gravitatorio:

$$\Delta\Phi = 4\pi G\rho$$

Ahora bien, los fenómenos físicos objetivos (observables por todos), cuyo dinamismo o transformaciones han permitido la conceptualización del tiempo y la demarcación de los intervalos entre acontecimientos, son muy reducidos en el mundo bantú. No son innumerables por la sencilla razón de que harían difícil un consenso o un acuerdo mínimo para realizar actividades conjuntas en una sociedad. En definitiva, impedirían la “intercomprensión” para existir y para hacer historia, esto es, para dejar constancia de los acontecimientos. En este sentido, tres personas no pueden elegir el sol como medida del tiempo, otras dos, elegir la marcha de un viajero y otras cinco, elegir el canto del gallo, aferrándose cada una a su “horario” y pretender, al mismo tiempo, juntarse los diez en un momento preciso para realizar juntas un ritual de culto a los antepasados. Tienen que llegar a un acuerdo, primero, sobre el instrumento de la medida (el sol, la luna, la estación del año, etc.) y, después, sobre uno de los aspectos del instrumento (sol naciente, cuarta luna, estación de las orugas, etc.). Por

consiguiente, no es una casualidad que hayamos llegado hasta la “Hora Greenwich”, que tiene como instrumento universal el sol; no la luna, ni el crecimiento humano, etc.; y como uno de sus aspectos universalmente aceptados figura su colocación sobre el meridiano de Greenwich, punto de partida para el cómputo de dicha hora⁷.

En muchas sociedades del mundo bantú, el conocimiento sobre la medida del tiempo era, por lo general, prerrogativa de sólo algunos individuos. Si la alternancia del día y de la noche, el recorrido realizado por el sol, las fases de la luna, etc., son fenómenos observables por todo el mundo y pertenecen al orden del tiempo vivido y a sus cualidades sensibles, esto es, alcanzable por los sentidos, su dominio, según un modelo de pensamiento abstracto y simbolizante, era, por el contrario, competencia de los herreros, de los hechiceros, de los escultores, etc., según las regiones. Custodios del saber religioso y organizadores de la vida ritual comunitaria, éstos son los que, en

⁷ Fue al finalizar el siglo XIX cuando se adoptó un acuerdo internacional en ese sentido y se definió lo que hoy se conoce como *tiempo universal* (T.U.). Se dividió el globo terrestre en 24 horas, a las que se llamó *husos horarios*, cada uno de ellos con una abertura de 15 grados. De este modo, y con el acuerdo de que el desfase entre la hora así definida y la hora media local no fuese superior a una hora, se acordó que cada país adoptara, en todo su territorio, la hora establecida por su situación en el conjunto de los husos horarios. Igualmente, se decidió que, cuando el sol se encontrara en la vertical de la ciudad inglesa de Greenwich, serían las 12 de la mañana (tiempo medio de Greenwich, TMG) mientras que en las antípodas serían las 12 de la noche, de tal modo que, desplazándose hacia el Oeste del meridiano de referencia, sería una hora menos por cada horario recorrido. La denominación TMG, sin embargo, no ha sido aceptada por la Unión Astronómica Internacional, pues el día en astronomía se inicia al mediodía y no a media noche, como corresponde al “tiempo civil”. (Cf. Medina Luis, “A vuelta con el tiempo”, en *El Mundo Magazine*, nº 257, Sábado 24 de Septiembre de 1994, p. 38).

efecto, determinaban y siguen determinando el cómputo calendario, procediendo por un recorte del tiempo que, aunque basado en las observaciones astronómicas, es interpretado a través de un colador de lectura muy singular, el del pensamiento mítico (Coquet M.: 1950, p. 121). Ese saber era esotérico: su enseñanza estaba reservada a los mayores, y su divulgación conllevaba un castigo de muerte. Estos individuos “especiales” son los que organizaban la vida ritual comunitaria, calculando períodos, acontecimientos y días favorables para la buena realización de las ceremonias.

Esa *calendarización* de la duración se realizaba según los paradigmas, entre otros, astronómicos, antropocéntricos, estructurales, ecológicos, climatológicos. En ella, las divisiones más importantes hacen referencia al *día/noche, a la semana, a los meses y al año*. Las unidades más pequeñas o más grandes suelen deducirse de las indicadas aquí. Señalemos también que la *calendarización* africana, en general, y la bantú, en particular, por muy distinta que sea de la de otros continentes, usan, sin embargo, las mismas coordenadas temporales (presente, pasado, futuro) y las mismas unidades calendares (hora, día, semana, año) que en las demás partes del mundo. Este cómputo temporal influía y sigue influyendo tan poderosamente en la organización de la vida individual y de la vida social que de él depende, en gran parte, la consecución o la pérdida de la felicidad en este mundo y en el venidero. Imperioso resulta, pues, recorrer sumariamente esas medidas esenciales del tiempo en el mundo tradicional bantú, un recorrido que nos ayudará a entender mejor la subsiguiente

dimensión histórica del tiempo, dimensión esencial para comprender, a su vez, las aspiraciones bantúes de eternidad (o del tiempo escatológico).

1.3.2.a. *El día* es la unidad fundamental y más usual de la división del tiempo en la mayoría de las sociedades tradicionales de África. Correspondería, de algún modo, a nuestra actual hora⁸. Compuesto del día (parte luminosa) y de la noche (parte oscura), el día se define por la trayectoria del sol, desde su salida hasta su puesta. Los días pasados y los días por venir de la semana se determinan siempre, en términos generales, en referencia al día de hoy. De esta forma, los días de la semana se nombran, por ejemplo, en el swahili, por orden de numeración (el primer día, el segundo día..., el día del mercado, sábado, el día de Dios, domingo), a pesar de que, en el swahili original (de Tanzania), cada día tenga su nombre propio (juma tatu, juma ine, juma tano, ijumaa, alamisi, jumamoshi, jumapili). Muchas lenguas bantúes y muchos de sus dialectos usan el primer esquema: mantener el sustantivo “día” y añadirle el determinante numérico.

Por costumbre, la parte más contada del día es la parte luminosa, siendo la noche considerada sólo como el (necesario) enlace entre una jornada y la otra. Entre los budu, pueblo bantú del noreste de la R. D. Congo, se divide el día en diez partes (horas), de las cuales seis pertenecen a la parte luminosa y sólo cuatro a la noche. En el mundo

⁸ La noción de hora, sencillamente designada como "Tiempo de..." en la casi totalidad de los pueblos africanos, es tan difusa e indefinida que creemos conveniente incluirla en el tratamiento de las otras unidades temporales.

esotérico bantú, igual que en muchas otras sociedades secretas de África y del mundo, quien dice diez, dice nueve o siete, o catorce etc., con tal de que las proporciones hagan ver la mayor importancia del día frente a la noche. La razón de tal desproporción e imprecisión vendría, pensamos, del hecho de que la noche, que es considerada como momento de reposo, de inactividad (excepto para los brujos que, de ordinario, actúan de noche (Bwakasa T-K-P.: 1983, n° 27, p13), presenta menos acontecimientos que el día. Menos porque poca gente los puede observar, por estar dormida o por el impedimento de las tinieblas. Y como el tiempo siempre es "tiempo de...", el acento se pone sobre el "sueño", que es la actividad mayor de la noche. De modo que se habla de "tiempo del sueño profundo" (3:00 am), tiempo del "primer sueño" (11:00 pm), tiempo de la "salida del sueño profundo" (4:30 am), etc. (Ver también en Roulon P. (1950, pp. 26-27). Y, para las horas del día, se hace referencia a "la madrugada" (5:00 am), "la aurora" (salida del sol de la tierra 6:00); la mañana fría (7:00 am), "la sonrisa del sol" (8:00 am), "la salida del cocodrilo para calentarse" (9-10:00 am), "el sol gritando"(12-13:00 am), "el sol que se da la vuelta" (14-15:00 pm), "la bajada del sol" (17:00 pm), el "sol que se duerme" (18-19:00 pm) etc. Ninguno de estos términos define con exactitud lo que entendemos hoy por "hora", sin embargo, en el África tradicional y en el mundo bantú, en particular, posee el valor de hora.

1.3.2.b. La semana. En el mundo tradicional bantú, la semana se compone de un número de días que varían según las distintas

sociedades tradicionales. Había semanas de cinco días, de seis días, de siete días o de ocho días, según las zonas. Ésta se convertirá en una precisa medida del tiempo de siete días sobre todo con la llegada del cristianismo y del islam, hacia el siglo XII. Asimismo, realidades como el mercado (día del mercado: lunes, miércoles o sábado, por lo general), como el culto (a los muertos) (el día que más suerte trae en muchas tribus) o como una superstición (el día que más mala suerte trae y en el que muchas de las actividades quedan suspendidas: uno de cada ocho días en algunas sociedades como, por ejemplo, el Ghana tradicional), etc., llegaron también, en su momento, a marcar la duración de la semana.

1.3.2.c. *El mes* es la medida más usual del calendario, debido al interés que se presta a la observación de la luna, antiguamente considerada como una diosa y cuyos cambios pueden ser seguidos por todo el mundo. El mes debió de ser considerado como nuestra actual semana por algunas sociedades que le daban un nombre diferente a cada día del mes. Igual que el número de días en la semana varía de una sociedad a otra, como señalamos antes (semana de cinco, seis, siete u ocho días), también las semanas del mes varían según las distintas sociedades. Había meses de una, de dos, de cuatro o de cinco semanas. En muchos de estos casos, se computaban las semanas del mes considerando sólo la parte ascendente de la luna (la cara iluminada), de modo que se obtenía así un mes de sólo quince días. La idea de que la trayectoria descendente de la luna se presta más a

malos augurios, obligaba a varias sociedades bantúes a silenciar de diversas maneras el cómputo de los quince restantes días del mes. Se sabía que existían, pero se los consideraba meramente como días de enlace o semanas de enlace entre una luna naciente y otra o entre un ciclo semanal y otro.

Muchos pueblos bantúes, a través de una minuciosa observación de los cambios lunares en su trayectoria celeste, distinguen perfectamente doce lunaciones seguidas, antes de reemprender la misma trayectoria (el año). Cada lunación recibe un nombre propio en conformidad con las características morfológicas del astro o las circunstancias ambientales más relevantes. Nombrar los meses no implica, igual que para los años, un cómputo numérico; significa más bien que un mes está situado en relación al que le precede y al que le sigue, y que esta situación se determina en función de la fase observada de la luna y de las actividades a realizar en tal fase. Nadie cuenta nunca el número de meses transcurridos durante un año en África. Sin embargo, todo el mundo sabe que es al final de la estación seca y al principio de las lluvias cuando surge la mayor dificultad para nombrar el mes en que se halla. Para hacer coincidir las sucesiones de los meses y la época del año determinada por otros elementos, se hace entonces referencia a un decimotercer mes, fuera de la situación, convirtiéndolo en un posible doblete.

1.3.2.d. *El año* es otro período-marco en la medición africana del tiempo. La estación seca y la lluviosa son los dos períodos de referencia más usuales del año. Cada uno de ellos está definido por las actividades humanas predominantes de esa época dentro de una sociedad determinada. La duración del año es, conforme a lo dicho anteriormente, de entre nueve a dieciséis meses. Las diferencias, ya lo sabemos, se deben principalmente a la incompatibilidad lógica y, consecuentemente asumida, de no calcular explícitamente las partes “tenebrosas” del día o las fases descendentes de las lunaciones. En el caso del cálculo del año, se toman en cuenta tanto los períodos de la estación seca como los de la lluviosa. Ninguna de esas épocas es considerada de mal augurio o como sombra de la otra en comparación con los períodos lunares; las dos se complementan equitativamente.

El cálculo del año se realiza mediante varias referencias posibles (astrológica, climatológica, ecológica, cultural, antropológica, etc.). Por lo general, las estaciones son la referencia más usual, a pesar de su imprecisión. Aunque la noción de “año nuevo” no está ausente en el habla de muchas sociedades africanas, nos parece demasiada osadía concluir que exista un período bien definido que marque con precisión el inicio de cada año transcurrido o por transcurrir en todas las sociedades del África bantú. Incluso en el plano de los rituales, tal precisión sigue siendo discutible y más bien escasa, en caso de hallarse.

Por lo general, el año es la unidad más grande del calendario bantú. Cuando hay necesidad de numerar los años a una escala mayor, la gente suele referirse a otras realidades, como el emplazamiento de los campos anteriores, la ubicación de las casas, los acontecimientos políticos (entronización de jefes), las genealogías, las historias heroicas, etc. Admitiremos por ahora, de modo excepcional y por razones metodológicas, la teoría de Mbiti que niega la dimensión futura del tiempo a todos los pueblos de África (Mbiti J.: 1990, pp. 32 y 41). En efecto, está claro que la clase de referencias antes indicada se orienta principalmente hacia el pasado, no hacia el presente, que pronto se esfuma, ni hacia el futuro, que aún no está. Más que ser contado, el futuro aquí sólo se espera y se vive. Contar los años viene a significar así lo mismo que señalarlos correctamente y poder, siempre en el límite de la memoria colectiva, situar precisamente tal año o tal otro dentro de los cinco que le preceden o, en el límite de las aspiraciones colectivas, enmarcarlos dentro de los cinco que le seguirán.

Todo esto que acabamos de indicar con respecto a la calendarización en el ámbito tradicional bantú forma lo que es el modo tradicional de este pueblo de contar el tiempo, de organizar su vida cotidiana en el aspecto personal y en la esfera comunitaria. Ahora bien, esta calendarización ordinaria cobra relevancia cuando es contemplada dentro del paradigma del tiempo histórico. Y por tiempo histórico entenderemos aquí ese tiempo decisivo, tanto para el individuo como para su sociedad, para organizar

infraestructuras y estructuras, para organizar los modos de producción o las formas de relevo generacional, para constituir estados sobre la base de la organización social y política, etc. (Dou A.: 1995, pp. 25-27). Dicho de otro modo, un tiempo que arranca a individuos y a sus sociedades de sus tiempos particulares, para insertarles en el imperioso tiempo del mundo que les circunda y del inexorable tiempo del universo. Un tiempo que, en definitiva, resalta la estructura ontológica del hombre para hacerle caer en la cuenta de su interdependencia con respecto al prójimo, al mundo y a Dios. Es el tiempo de los ritos, trátase de ritos de paso o de ritos circunstanciales.

1.3.3. El tiempo histórico.

Basándonos en la definición del tiempo histórico reseñada en el apartado anterior, nos urge delimitar el uso que le daremos a ese arquetipo conceptual, indicando que el tiempo histórico lo entenderemos aquí, sobre todo, como “tiempo de los ritos de paso”. En efecto, el fenómeno de los ritos de paso ha sido y sigue siendo consustancial tanto al proceso histórico del mundo bantú como en su compleja estructura social contemporánea. La comprensión del tiempo histórico entre los bantúes pasa, por lo tanto, por la comprensión del mecanismo interno de sus ritos. Existe una distinción antropológica tradicional entre los ritos del ciclo de la vida individual y los ritos estacionales (también llamados calendares). Como referencia concisa del estado actual de las investigaciones remitimos a los estudios realizados por Louis-Vincent y Luneau (1981) y por Turner (1990). Nosotros decimos que los ritos del ciclo de la vida son aquellos en los que, en conformidad con lo

señalado por Turner, el sujeto (los sujetos) ritual evoluciona desde un tiempo determinado y un lugar fijo (la concepción y la placenta), hacia unos instantes finales concretos y un punto último fijo (los segundos del último aliento y la muerte). Tal movimiento se intercepta por un cierto número de momentos críticos de transición ritualizados por toda la sociedad, momentos que marcan públicamente prácticas apropiadas para inculcar a los vivos de la comunidad el valor del individuo y del grupo. Son los momentos importantes del nacimiento, de la pubertad, del matrimonio y de la muerte. Turner añade a éstos los ritos de la ascensión a un *status* de condición más elevada, trátense tanto de una función política como de la pertenencia a una sociedad secreta.

Estos ritos de paso que marcan los tiempos del transcurso de una existencia en el mundo, existencia individual o existencia de una sociedad, pueden ser individuales o colectivos. Pero tienden siempre a realizarse mucho más para individuos que para grupos. Los ritos calendares aluden casi siempre a grupos más o menos grandes o a sociedades enteras. Es característico que se lleven a cabo durante momentos concretos del ciclo anual de producción, certificando normalmente el paso de una época de escasez a una de abundancia o de una de abundancia a otra de carencia (Turner V.W.: 1990, p. 163).

Existen ritos caracterizados por la veneración de lo histórico que se realizan con el principal objetivo de construir en el presente un futuro histórico. A éstos deberían también añadirse todos los ritos de paso que acompañan todo cambio de naturaleza colectiva de un estado a otro, como, por ejemplo, cuando una tribu se marcha a la guerra, o cuando una gran comunidad local realiza

un ritual para invertir los efectos de la hambruna, de la sequía, de una epidemia, etc. (Turner V.W.: 1990, p. 163). Los ritos de paso son considerados globalmente, son, por lo tanto, actos de la colectividad, la cual toma conciencia de su temporalidad y refuerza su vitalidad. Son un decreto humano, el orden, la costumbre (Turner V.W.: 1990, p. 95).

Todos estos ritos están marcados por tres períodos principales: el de la separación, el del margen o el liminal⁹ y el de la reintegración. El primer tiempo (de separación) establece un comportamiento simbólico que significa separación del individuo o del grupo de un punto determinado en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales, etc. Durante el período liminal (intermedio), las características del sujeto ritual ("el pasajero") se vuelven ambiguas: atraviesa un tiempo y una esfera cultural que contiene poco o nada de los atributos del estado anterior o por venir. En la tercera fase (reintegración o "reagregación"), el paso es consumado: el sujeto ritual, individuo o grupo constituido, se halla de nuevo inmerso en el calendario sociocultural concreto, en un estado relativamente estable y, en virtud de esto, investido de ciertos derechos y obligaciones ante otros tipos claramente definidos y estructurales (Turner V.W.: 1990, pp. 95-96).

Es preciso recordar que, tanto para los individuos como para los grupos, la vida social es una especie de proceso dialéctico que conlleva la experiencia sucesiva de lo pasado y de lo venidero, de la homogeneidad y de la diferenciación, de la igualdad y de la desigualdad. El paso de un nivel más

⁹ Del latín *limen* = límite.

bajo a uno más alto se realiza, por lo tanto, mediante enlaces de un vacío, de una ausencia de marcación temporal y *status* social. En un proceso de este género, las fuerzas contrarias, en cierto modo, se constituyen las unas a las otras y son mutuamente indispensables: la temporalidad mundana y la eternidad escatológica, lo negativo y lo positivo, lo visible y lo invisible, lo real y lo simbólico.

En cuanto al individuo, este ritmo incluye el nacimiento, la pubertad, la vejez, la entrada en la comunidad de los difuntos y, finalmente, la entrada en la compañía de los espíritus. Es un ritmo ontológico bien marcado por estos momentos clave de la vida del individuo generalmente simbolizados por los ritos de paso (Mbiti J.: 1990, p. 35).

Los ritos de paso, por lo tanto, se preparan minuciosamente durante y para un tiempo relativamente largo, con el concurso del mayor número posible de familiares y miembros del grupo clánico o tribal concernido. No es sorprendente, como dice el tchadiano Diddy Brossala (Revista *Telema* n° 82, p. 33. *La traducción del francés es nuestra*), ver a la gente llegar desde diferentes ciudades de Chad, de otros países africanos e incluso de algunas ciudades europeas, sólo para presenciar el singular acontecimiento del rito de iniciación. Se trata de un tiempo especial, de un acontecimiento histórico para algunos, o de una conmemoración. Se conmemoran hechos del pasado con el deseo de profundizar en el futuro. Concluiremos este epígrafe señalando que el sentido profundo de todos estos ritos reside en la verdadera renovación o revitalización del hombre y de la sociedad a la que pertenece. En muchas

sociedades del mundo bantú, se trata, especialmente, de reafirmar el fundamento de la etnia, el arraigo de la sociedad en la continuidad del tiempo y en el tiempo de origen, que no es abolido jamás (Eicher P.: 1994, p. 215).

1.3.4. El tiempo psicológico.

Según la psicología científica, la percepción del tiempo y el valor que se le atribuye son determinados culturalmente, tal como lo atestigua la diversidad del repertorio lingüístico sobre el tema. Por otra parte, concienzudos estudios de la psicología evolutiva han permitido inferir que nuestra estimación del tiempo varía considerablemente con la edad y, sobre todo, con el significado que otorgamos a los eventos pasados. En este último caso, el valor de la memoria es igual de determinante que el del mismo memorial. La misma estimación tiene otra base, la biológica, como lo demuestran los efectos de las drogas alucinógenas sobre la percepción de la duración o las actuales máquinas virtuales. La actividad de los seres vivos está regulada por un conjunto de sincronizadores que varían según las características del ambiente en donde se halla el sujeto. Estas características ejercen una influencia sobre los ritmos biológicos, y es posible que las diferentes *ritmidades* resultantes se empleen por el organismo en la estimación de la temporalidad. Seguramente, no será poca la influencia del tiempo psicológico en la concepción, la percepción y la vivencia de lo que es la plenitud en esta vida y/o de lo que se espera de una plenitud más allá de esta vida.

1.3.5. El tiempo fenomenológico.

Como una araña “secreta” el hilo, por el que se escurre para bajar, así segregamos ese tiempo que necesitamos para nuestros menesteres y caminamos sobre este hilo que es visible sólo detrás de nosotros y utilizable sólo delante de nosotros.

Así repite una advertencia tradicional para los circuncidados al finalizar los ritos de circuncisión. Estas palabras rituales proyectan una imagen que simboliza con nitidez y acierto la misteriosa simbiosis existente entre el tiempo y el ser en la cultura bantú. Una simbiosis de cuyo logro depende la plenitud del hombre tanto aquí como en el más allá. De hecho, nuestro propio existir en el tiempo es sólo visible *detrás de nosotros* (los años pasados, esfumados de una vez para siempre, pero después de haber dejado huellas aprovechables para el futuro; nuestras historias personales o colectivas, transcurridas sólo una vez, a veces dejando indelebles cimientos culturales para la posteridad) y programable sólo *delante de nosotros* (los años por venir, esperanzadores o sombríos, según la naturaleza armoniosa o conflictiva del pasado y del presente; los proyectos del futuro, elaborados en base a las experiencias pasadas). Los hombres segregamos el tiempo que nos hace falta para cualificar nuestra identidad personal y colectiva, tanto en el contexto de nuestra propia cultura como dentro del conjunto del universo creado. Lo segregamos porque somos instrumentos “necesarios”, libres y conscientes, para la fluidez del tiempo. Pero los elementos

constitutivos de esta secreción se fundamentan única y exclusivamente en el silencio del Gran Misterio, un Misterio con mayúsculas que sólo nos será revelado cuando estemos *coram Deo et Angelis*. Se trata de un Misterio que, en definitiva, es la totalidad misma de nuestro ser y de nuestros seres, de nuestra historia y de nuestro devenir: el Tiempo con mayúsculas.

Ser y tiempo son nociones poco comunes en los lenguajes bantúes. En sus múltiples usos del lenguaje, los africanos bantúes se imaginan el ser, que es tiempo, como algo que está enmarcado dentro de las realidades consideradas misteriosas: la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza circundante, los espíritus y Dios, etc. Y un misterio, según esta concepción, es una realidad que escapa a todo debate y discurso racionalistas. El discurso lo realizamos mediante la palabra, y las palabras no explican exhaustivamente la profundidad de todos los fenómenos y hechos de la existencia. Hay momentos en que, a veces, los tergiversan. El intento de racionalizar el misterio puede ser, en ocasiones, un inútil desperdicio de energía, de esa energía aprovechable para necesidades más inmediatas de la supervivencia. El ser del hombre, de las cosas, y el mismo ser del Absoluto (Dios) sólo puede y debe *experimentarse*, esto es, ser vivido en toda su intensidad por el sujeto que intenta encontrarle sentido a la existencia actual y a la del más allá.

Pensar en el tiempo (que es misterio y es ser) significa entenderlo, ante todo, como experiencia y expresión de la muerte y del más allá. Tal experiencia, al no ser de naturaleza tangible y cuantificable, sólo puede

describirse mediante la forma simbólica del lenguaje. Es obvio que una de las pocas diferencias sustanciales que existen entre el hombre y los animales está marcada casi exclusivamente por el uso de la *palabra*. Perdido en la oscuridad de los tiempos yace el instante crítico en el que el hombre dio el salto intelectual que fundamenta hoy las lenguas existentes. Era el inicio de la capacitación del hombre para el ejercicio lingüístico e imaginativo. Se piensa que tal salto “psico-intelectual” debió de originarse, seguramente, como consecuencia de una natural necesidad de desviar o de superar las innumerables e infinitas dificultades propias de la existencia. De ahí que una aproximación a los modos de concebir la escatología, esto es, el tiempo pasado, presente y futuro pueda también hacerse desde el lenguaje hablado. De ahí la necesidad de filosofar sobre la escatología.

En Filosofía de la religión, estrechamente ligado a la cuestión del tiempo está, ante todo, el problema de la creación, de la convivencia y de la salvación, planteado en términos análogos a estos: primero, Dios crea el universo de la nada, y luego, puesto que ha tenido un comienzo (creación), también tendrá, por lógica, un fin (Leuba J.: 1994, p. 85). En efecto, los relatos de los mitos y de las religiones monoteístas entienden la historia humana de una sola pieza, a partir de la creación hasta el juicio final, del inicio de los tiempos hasta su desenlace en la eternidad. Esa historia humana se presenta como una historia sagrada: en su interior, los tiempos y las *aetates* pueden ser considerados como etapas de un recorrido sembrado de iniciativas de Dios en el tiempo de los hombres. El tiempo teológico cristiano (Dou A.: 1995, pp. 26-27) tiene, por lo tanto, un principio y un fin,

una etiología y una teleología, una ontología y una escatología. Es un tiempo concebido en términos de creación y de salvación, extremos entre los cuales se mueve el hombre y toda la realidad creada. Entre estos dos términos, le han sido otorgadas al hombre la vida y la muerte, la felicidad y la desgracia, la salvación o la perdición, es decir, el poder elegir libremente lo que le parezca oportuno.

El hombre bantú, tanto tradicional como moderno, valora contundentemente los hechos de su pasado (creación). De ahí, quizás, que el profesor Mbiti señale el pasado como centro de la temporalidad africana. Sin embargo, no es menos cierto que, si el pasado tiene algún sentido para el hombre africano, se debe precisamente a lo que ese pasado ofrece de nuevo o de distinto, algo esperanzador, algo provisto de plenitud para el futuro. Eso *nuevo, distinto o esperanzador y pleno* es la nueva vida de los antepasados, los “muertos-vivientes” (entendidos no como zombis, sino como realidad viva incluso después de la muerte). Se trata de una vida ya consumada en el pasado pero que es imaginada como un lugar hacia donde va todo el mundo, una futura existencia más alegre y más plena que ésta. Los “muertos-vivientes”, que existieron en el pasado, viven a pesar de estar muertos. *Están en la aldea de los antepasados, que se ubica -partiendo de la situación de un ser vivo-* no en el pasado, sino en el futuro, en la esfera para la que aún le aguarda un paso, la muerte. Dicho futuro no sólo se concibe de varias maneras en el contexto cultural africano, sino que también influye de diferentes modos en la preparación diaria de los hombres para el encuentro

con lo ineludible, lo necesario, es decir, la muerte. Esto puede apreciarse en la idea neurálgica de los ritos de iniciación.

En el África bantú, no se habla de vida eterna ni de resurrección de los muertos tal como se entendería en la tradición bíblica. En ciertos pueblos del continente, la idea de resurrección llega incluso hasta desencadenar atemorizadoras inquietudes entre los hombres, porque se cree que un muerto que ha “resucitado” es, con toda seguridad, una quimera que busca, como ave de rapiña, a quién *agarrar* en su desesperado vagabundeo¹⁰. Tampoco existe la idea de la parusía, dado que todo es “*espera - cumplimiento*”; “*vida - muerte*”; “*continuo nacimiento - muerte continua*”. Por eso dirá Mbiti que “la muerte es un proceso que desplaza gradualmente al hombre desde el presente hacia el pasado” (1990, pp. 38). Después de la muerte física, el hombre continúa existiendo en el presente, no desaparece inmediatamente: es recordado por sus familiares y amigos, los cuales evocan su personalidad, su carácter, sus palabras y los diversos incidentes de su vida (inmortalidad individual). El proceso de la muerte (física) se completa cuando ya no hay nadie para recordar al muerto. Pero no por ello deja de existir, sino que ahora entra en estado de inmortalidad colectiva. La inmortalidad colectiva es la esfera donde los espíritus, al no ser más recordados, dejan de ser miembros formales de las familias humanas. Para

¹⁰Los muertos que no consiguen entrar en el “pueblo de los antepasados”, a causa de una vida terrenal indigna, pasan su existencia del más allá vagabundeando en los ambientes que circundan a los vivos, buscando hacerles daño en la primera ocasión que se les presente. Por eso, el rito que sigue inmediatamente al de invocación de los antepasados (buenos espíritus) es el de ahuyentar a esos malos espíritus.

la mayoría de los africanos, estos espíritus son incorporados al cuerpo de intermediarios entre Dios y los hombres. Los vivos se acercan a Dios por medio de ellos y buscan su ayuda. “Éste es el último destino del hombre en la ontología africana” (Mbiti J.: 1990, pp. 37-38). Aquellos que, después de su muerte, no reciben ninguna forma de añoranza o veneración por parte de los suyos no entran en el pueblo de los antepasados y, menos aún, pueden esperar juntarse con los espíritus intermediarios. Así, pues, el tiempo fenomenológico implica siempre el tiempo escatológico y viceversa. La vivencia que el hombre bantú tendrá de la expectativa del tiempo escatológico es una vivencia global, en el sentido de que implica su estrecha relación con los demás hombres, con la naturaleza circundante y con Dios. Más aún, esta experiencia fenomenológica del tiempo constituye la malla de una red que le conecta, desde el presente, tanto al pasado, al futuro como a la eternidad. Por lo tanto, la experiencia del tiempo fenomenológico le revela al hombre bantú el hecho de que es parte de un eterno universo constituido por “realidades conjugadas”. Repasaremos, a continuación, algunas de esas realidades, concretamente referidas a los binomios pasado-futuro y presente-eternidad.

1.4. Las dimensiones esenciales del tiempo.

Visto desde el punto de vista de la fenomenología y de la escatología, el hombre bantú y el tiempo forman una unidad indisoluble. Los dos comulgan en gran medida del ser de Dios. Sólo en el tiempo, el hombre es capaz de darse cuenta individual, clara y profundamente de su pasión, una pasión entendida aquí como

unión intrínseca e irresistible con lo divino. Esa pasión misteriosa es la que ubica al bantú en el presente, en el pasado así como en el futuro. Es lo que le hace estar aquí y en todas partes a la vez, todo esto gracias a los demás y gracias a Dios. En este apartado, recorreremos sucintamente la comprensión bantú del tiempo humano centrándonos exclusivamente en las dimensiones pasado, futuro, presente, instante y eternidad.

1.4.1. El tiempo real regresivo o el pasado.

Los instintos, que son productos de la bioquímica humana, hacen que la capacidad de simbolizar sea característica de todos los hombres en todas las culturas. Con el uso del lenguaje, los humanos comprendemos y explicamos la realidad a la luz de la inteligencia. El tiempo pasa y su deslizamiento desgasta, poco a poco, el valor de las acciones realizadas a contratiempo. El pasado se reviste a veces de una connotación negativa, en el sentido de que es un tiempo que ha ingresado en la cuenta de la historia, una cuenta con lamentable desgravación. Es un pasado que no se desea tener, que se evita en todo lo posible, aunque se sepa con toda certeza que ya es un tiempo irrecuperable.

El tema del *pasado* se menciona con mucha frecuencia en los hablares africanos y hace referencia a un *tiempo-evento*, un tiempo *fenoménico*, que establece una conexión entre la esencia del tiempo y la esencia del hombre. Todos los eventos que ocurren suceden necesariamente en el tiempo. Si no ocurriese absolutamente nada, no existiría ninguna noción del tiempo. No existe recipiente en el mundo

que recoja tan fielmente las grabaciones (impresiones) de los sucesos (eventos) como lo hace el tiempo pasado.

Así, pues, no existe tiempo alguno en ausencia de los acontecimientos y no hay más acontecimientos que los ya ocurridos en el tiempo, esto es, pertenecientes al pasado. Pero esos acontecimientos del pasado no tienen valor si carecen de utilidad para el presente o para el futuro. En efecto, los eventos del pasado que más retienen la atención en el mundo bantú se definen como *costumbres, herencia de los antepasados*. Son eventos que, por repeticiones rituales, mantienen la armonía del clan en el presente y la extienden en el futuro. En el mundo bantú, tales eventos se constituyen, generalmente, con los ritos de paso. En el mundo tradicional bantú, lo importante del tiempo real regresivo (pasado) no es el acontecimiento en sí, acaecido en un tiempo determinado, sino el valor que se le asigna, es decir, su mayor o menor utilidad en el presente y en el futuro. Sólo en este sentido puede afirmarse, como se dice en la expresión, que el pasado está cargado de porvenir.

Como la corriente de un río, el tiempo fluye con una constancia que deja al hombre sólo una posibilidad: la de esperarlo y observar su paso. Pero, a diferencia del río -cuyo manantial y cuya desembocadura podemos averiguar, descubrir y describir-, el tiempo es misterio, fluye dentro del observador y no es objetivable por él. El tiempo observa al hombre pasar porque lo constituye esencialmente. El tiempo pasado, en realidad, es el propio hombre en su actualidad presente, esto es, en su imparable proceso de envejecimiento.

No se puede determinar con exactitud el tiempo, ni pasado, ni futuro, ni mucho menos el presente. A lo sumo, hay más razón para decir, como en la metáfora de la araña, que el tiempo pasado es más visible, por contener acontecimientos ya consumados en realidad. En esto, quizás, se basaría Mbiti para decir que los africanos le asignan al tiempo pasado más valor que a las otras dimensiones temporales. Pero sabemos que lo visible lo constituyen las acciones o los acontecimientos ocurridos, no el tiempo. El tiempo pasado nos seguirá remitiendo al presente y exportando al futuro, desde la vivencia de la experiencia histórica de nuestras culturas, nuestras costumbres.

1.4.2. El tiempo real progresivo o el futuro.

Pasado, presente y futuro son las tres categorías de orientación más corrientes y necesarias para la observación y determinación de los procesos que guían las operaciones de la conciencia. Orientan y describen el proceso de desarrollo de nuestros fenómenos físicos, sociales, metafísicos, etc. Imaginamos el futuro gracias al recuerdo de las experiencias pasadas, que son tales por hallarnos ahora mismo en su futuro, en el futuro de esas experiencias pasadas. También imaginamos el futuro por la continua aparición y desaparición del presente, comúnmente conocida como *expectativa*. Vista desde un ángulo un tanto pesimista, esta expectativa es una *vivencia de máxima alerta y de continuo desgaste emocional*. Nos damos cuenta de que los acontecimientos se van sucediendo uno tras otro, lo que nos obliga a estar constantemente atentos a lo que nos va a pasar o a lo que no nos va a pasar. Por esa expectativa hacemos

presente el futuro. “Desde el presente nos las habemos con el futuro en forma de anticipación” (Cruz J.: 1994, p. 129).

En su análisis del concepto del tiempo, Mbiti (Mbiti, J. 1990, pp. 23-44) afirma que el tiempo es un fenómeno de dos dimensiones, con un largo pasado, un presente y virtualmente ningún futuro. Afirmación ésta fuertemente criticada por Okeke (Chidiebere O.: 1973, Vol. 7, n° 14, p. 299) y otros (Madangi JD.: 1996, Vol. IX, n° 6, pp. 7 y ss). Del mismo modo que Mbiti descubre la ausencia del futuro y la centralidad del pasado en las diversas concepciones africanas del tiempo, Okeke habla del futuro como dimensión-eje del tiempo, queriendo llevar el péndulo al lado opuesto del de Mbiti. Pero lo que no cabe duda es que: "*El día amanece llevando el nombre del día siguiente*" (Proverbio zande, de la R. D. Congo). Este proverbio nos indica que el futuro es tan incierto e indefinido que casi no existe. Sabemos que cada día tiene, de forma sucesiva e indefinida, su mañana, su día siguiente (Mbiti J.: 1990, p. 23).

El futuro como experiencia del desgaste provoca angustia en el hombre. Provoca vértigo y náuseas (hacemos alusión a “La nausée”, de Jean Paul Sartre) porque el hombre se ha creado un futuro propio, en su lucha por domesticar el tiempo de la naturaleza. Cara a cara con esa realidad vertiginosa y de paulatina, constante y segura muerte, el hombre siente que no tiene nada que sea verdaderamente real (Ruiz de la Peña J-L.: 1986, p. 18).

Para controlar el futuro -cuyas sorpresas, por lo general, escapan a todo entendimiento humano-, hace falta apoyarse en las experiencias ya ocurridas en

el pasado. En efecto, la imagen y el estímulo del futuro son capaces de reactivar las energías del presente debido, en un último análisis, a que el hombre capta su auto presencia como una entidad inconclusa, en camino hacia una plenitud opacamente presentida desde su situación de contingencia.

El futuro a largo plazo, en este sentido, sólo interesa en el mundo bantú si, en el presente, existen posibilidades reales que anuncien e inicien tal previsión. En otras palabras, el futuro importa por la novedad de lo que se espera, una novedad que es prolongación y mejora de lo que existe en el presente o de lo que ya existió en el pasado. Nuestra capacidad de tejer fantasías sobre el futuro está, en este sentido, íntimamente vinculada a nuestra aptitud para evocar el pasado y para depender de él. De ahí que la escasez de una calendarización del futuro sea, quizás, meramente consecuencia de una concepción globalizante de la temporalidad: el futuro es un pasado realizado en el presente. No importa lo que tarde en llegar; lo interesante es que llegue, enriquecido con los aportes del presente o/y del pasado, y es aquí donde difiere radicalmente nuestra visión del tiempo africano de la propuesta antes aludida de Mbiti.

1.4.3. El potencial concreto o el presente.

Pueden distinguirse dos aspectos del instante actual de la temporalidad: el presente, relacionado con el pasado y el futuro, y el ahora, relacionado con el instante actual y con la totalidad de todos los instantes (la eternidad). Mientras que el presente puede durar desde unos segundos hasta más de un siglo (la hora presente, el día presente, el año presente, el siglo presente), el ahora viene a ser

un instante que podría considerarse prácticamente inexistente dado que es el paso de lo que ha de ser a lo ya ocurrido. Es el preciso y misterioso deslizamiento del futuro al pasado. Existe nada más porque existen los modos de la temporalidad presente, pasado y futuro. “Ahora” es el aspecto material, concreto, mundano de la eternidad: en el “ahora” se dan de modo simultáneo y perfecto el presente y el futuro. Mientras el presente puede ser percibido y totalmente medido (es el presente histórico, el de las posibilidades humanas reales), por el contrario, el ahora se revela totalmente inaprensible y reacio a toda medición.

Nacemos en una cultura, en el marco de un estilo de vida bien concreto que configura una situación y nos configura a nosotros mismos. Desde esta situación realizamos las múltiples elecciones a las que nos obliga la vida. Esta situación es *nuestro presente*, desde el que desplegamos o frustramos las potencialidades de nuestra relativa libertad. Es el instante (o los instantes) en el que se nos da la posibilidad de ser más. Un instante caracterizado por una infinita sucesión de decisiones que han de tomarse en el acto. Así, pues, cuantas más decisiones tomamos más capacidad tenemos para orientar nuestro futuro de conformidad con nuestros gustos. No podemos tomar una decisión en el futuro porque aún no existe. Tampoco podemos hacerlo en el pasado porque ya no está. Sólo tenemos el presente para cualificar nuestro pasado y perfilar nuestro futuro. Esto es el presente, una materialización de los “ahoras” que, por su parte, se esfuman tan pronto como intentamos objetivarlos. El ahora existe, está ahí, pero no tolera que se le mire, que se le mida, que se le mime o que se le mine, porque entonces desaparece, se escurre y se esfuma. Paradójicamente, la manera más acertada de medirlo es simplemente darnos cuenta y asumir que no se le puede medir. El

ahora es misterioso, divino. Sólo puede ser descubierto y analizado como contrapunto o como la parte material del concepto de eternidad.

En el mundo bantú (Medewélé A-J.: 1987, pp. 92 y ss), las personas no suelen pensar en el *ahora*, preocupados como están por vivir plenamente el presente. Piensan, igual que en muchas culturas de la antigüedad y, sobre todo, en aquellas de tradición oral, que una intensa vivencia del presente es señal de fidelidad a las costumbres del pasado y garantía para la vida del más allá. Pero “por encima y a despecho de su inexorabilidad cronométrica, de su engañosa volubilidad, el *ahora* en el hombre no es simple fluencia, irrefrenable y homogénea, de instantes efímeros. Tiene una estructura; se percibe como articulado. Deja de ser el tiempo cuantificable para asumir una cualidad que lo humaniza” (Cruz J.: 1986, p. 19).

1.4.4. El potencial abstracto o la eternidad.

El tema de la eternidad debería comprenderse aquí como complementario de los tratados anteriormente (pasado, presente, futuro). En el mundo bantú, igual que en muchas otras partes del mundo, se considera la eternidad como un tiempo *potencial*: constituye una de las categorías temporales en la que se realizarán y se materializarán, en el extra-tiempo o en el más allá, las posibilidades reales que tiene el hombre en su existencia temporal o mundana. La eternidad, como tiempo potencial *abstracto* hace, por lo tanto, alusión al esfuerzo, casi exclusivamente mental, al raciocinio, a una especie de obligación de razonar la realidad, para intentar aprehender algo de la esencia de su silencioso misterio.

Será ese raciocinio el que nos haga captar más rápida y directamente la relación entre el tiempo del hombre y el destino de su plenitud terrestre y de su salvación en el más allá.

La eternidad se define como *perpetuidad sin principio ni fin*, como la *duración dilatada del tiempo* o como *calidad de lo que dura infinitamente*. Es la calidad de lo válido, de lo que existe, para todos los tiempos. Es la plenitud de los tiempos (Cf. La carta a los gálatas 4, 4). La eternidad suele definirse como una duración que escapa a toda determinación cronológica; es *posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable*¹¹. Se contrapone a la *eviternidad*, que es la duración uniforme y simultánea en el orden substancial, pero mudable en el orden accidental. El tiempo y la eternidad se complementan formando una unidad, pero el tiempo es móvil, finitamente extenso, con un orden de sucesión; la eternidad es inmutable, infinita -inabarcable con el pensamiento- y caracterizada por una perfecta simultaneidad (Plotino, *Eneadas*, III: vii: 11, 41). A pesar de prolongarse infinitamente del pasado hacia el futuro, la eternidad está hecha de una sola pieza y las partes que distinguimos son, sencillamente, las de un espacio que dibuja su huella, una huella que, de pronto, convertimos en equivalente de su realidad. No dividimos lo sucedido, sino la sucesión (Bergson H.: 1946, p. 63).

¹¹ Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio (*480 en Roma - †524/5 en Pavía). Político, filósofo y poeta latino. Su obra más famosa es *De consolazione Philosophiae*. Se trata de un diálogo entre el propio Boecio y Filosofía, personaje alegórico femenino que se le aparece a Boecio para aclararle el problema del destino, de por qué los malvados logran recompensa y los justos no. Filosofía intenta suavizar su aflicción demostrándole que la verdadera felicidad consiste en el desprecio de los bienes de este mundo y en la posesión de un bien imperecedero, que coincide con la Providencia universal que gobierna todas las cosas.

En el mundo bantú, la eternidad se capta relacionándola directamente con la divinidad. Entre los atributos de Dios recogidos por Mbiti (Mbiti J.: 1990, pp. 44-56), por ejemplo, figura su carácter eterno. Las ideas sobre la naturaleza eterna de Dios, afirma Mbiti, se expresan de diferentes modos. Los Ngombe, para quienes la selva simboliza la eternidad, se dirigen a Dios como “*El que dura para siempre en la selva*”. Los Ila, Baluba y otros, vinculan la naturaleza eterna de Dios con la aparente duración interminable del sol, llamándole “*El de muchos soles*”. Los Baganda y los Ashanti se dirigen a Él como “*El Eterno*”. Los Yoruba, por otra parte, consideran que Dios es “*la roca poderosa e inmóvil que no muere nunca*”. Esta metáfora de inmortalidad es usada también por los Tongas cuando dicen que “*el cielo no muere nunca, sólo mueren los hombres*”. El cielo representa aquí la morada de Dios. La misma idea es destacada por los Yoruba en una canción popular en la que cantan que nadie ha oído nunca que Dios pueda morir (Mbiti J.: 1990, pp. 51-52). En todo esto vemos, pues, que lo verdaderamente eterno es lo divino (Peters T.: 1994, p. 281). Con el concepto de eternidad hay lugar para asociar a Dios con lo que es el Tiempo en su plenitud. Se puede afirmar, por consiguiente, que Dios es *eterno* porque es *presente, pasado y futuro a la vez*. Y a pesar de que la filosofía tradicional encuentre contradicción en asociar la eternidad de Dios con la finitud humana, el pensamiento bantú permitiría concebir la eternidad de Dios como absoluta, y la alcanzable por el hombre como relativa, por estar el hombre sometido a los cambios sucesivos de la temporalidad intramundana. La eternidad absoluta posee todas las coordenadas temporales y todas estas esferas vitales de manera simultánea y perfecta. Pensar en la perfecta eternidad no debe conducir, pues, a negar el valor del devenir en la conquista del ser; ni tampoco a menospreciar el modo con que

transmutamos el tiempo en duración. Afirmar la eternidad de Dios -lejos de alejarle completamente del mundo- quiere decir, más bien, negar en Dios aquello del tiempo que es negador del ser en el mundo y en los hombres. No es recusar lo que, en el tiempo, construye el mundo ni lo que, en la contingencia del devenir humano, nos hace despertar en la conciencia de nosotros mismos (Martelet G.: 1991, n° 24, p. 137). En el mundo bantú, Dios es la Totalidad del Tiempo porque es Presente-Eterno.

La eternidad es del orden de lo altamente grande, es idéntico a Dios. Puede ser perfectamente descrita como Dios hecho manifiesto, como Dios declarando lo que Él es: existencia sin sucesión ni cambio (Plotino, *Eneadas*, III: vii: 5). Este es también el modo bantú de concebir la temporalidad en relación con lo divino. No obstante, es preciso puntualizar que, en el mundo bantú, la existencia sin sucesión ni cambio, propia de la divinidad, no excluye ni se siente rebajada por la posibilidad o por la realidad de la sucesión y del cambio, propios de la temporalidad. Dios, a través del tiempo y mediante su libre compasión, se solidariza con la contingencia humana y la diviniza. Así pues, el tiempo no es algo que Dios pudo o no pudo haber creado, es una categoría, un necesario concomitante de la existencia como el de un ser personal. Para los bantú, el tiempo brota de Dios, y como tal emanación divina, no puede ser sino sagrado. En el mundo bantú tradicional, no hay dos tiempos, el sagrado y el profano de *Mircea Eliades*; todo tiempo es, sencillamente, un tiempo divino. Por eso mismo, el tiempo trasciende al hombre y se constituye en un misterio para él. Se entenderá, pues, que, con esta consideración de la temporalidad, todo el universo africano sea considerado sagrado, una cosmovisión empapada de lo espiritual;

una sucesión de eventos marcada por divinidades menores que cambian de nombre con cada estación del año. Volveremos sobre este tema en el capítulo sobre la religión tradicional bantú.

1.4.5. El tiempo como ser y acontecer.

Con el tiempo y el hombre es posible hablar de una *historia del mundo*. Ya nos hemos referido a ello cuando hablábamos del “tiempo histórico”. Es posible hablar de una vida consciente en él, de una esperanza de futuro y de un más allá acorde con la capacidad de simbolización y de creación del espíritu humano de hoy y de siempre. El hombre participa en el tiempo porque el tiempo mora en el hombre. Se trata de una relación que convierte al hombre en un modo de la temporalidad. En muchas culturas africanas el tiempo constituye también uno de los principales temas de reflexión sobre la existencia. Sin embargo, su modo de concebir y vivir el tiempo consta de una peculiaridad, que ya hemos señalado con anterioridad: se trata de una concepción y de una vivencia de la temporalidad estrechamente unida a los acontecimientos, a su dinamismo, a su casual u ordinaria aparición y desaparición en el ámbito de la existencia humana. El tiempo se definirá aquí, por lo tanto, siempre como *tiempo-evento*. Y, como los eventos van constantemente ligados a los lugares, a las cosas y/o a las personas. Hay lugar para afirmar que *el tiempo en el contexto bantú es ser (existir) y acontecer*.

En cierto sentido, el *Ser* y el *Tiempo*, en mayúsculas, se entretajan. Podría decirse, incluso, que el uno equivale al otro, porque sólo se puede *ser* en relación con el tiempo (tratándose de humanos) y el tiempo no es tal sino en relación con lo que el hombre cree que *es*: un misterio. "Si pertenece al hombre ser apertura al SER, si dicha apertura es temporal en el sentido de que, más que suceder en el tiempo, es el mismo tiempo el que *es*, entonces el tiempo es el horizonte del ser, es como el Ser. De ahí que *el Ser, ser* en cuanto que esencia de todas las cosas, en cuanto que Dios, *sea tiempo*."

La esencia, a la vez universal y particular de la existencia, que con distintos grados habita en los hombres y en las cosas -según la creencia tradicional bantú¹²- es uno de los elementos considerados reveladores de la "existencia" de las cosas y de los hombres: *la Fuerza Vital*. Así, pues, todo aquello que alberga esta Fuerza *es y existe*. Con esta Fuerza el hombre es consciente tanto de su ser como del ser de las cosas. Ella está universalmente presente en todos los entes y cualitativamente diferente en el hombre, en las cosas, en los espíritus.

1.5. La progenitura y la *comunitariedad* vital.

El propósito de la descendencia hace referencia a la gran importancia que suele concederse en el ámbito bantú a la procreación o a la continuidad genealógica: la gran *familia* (Matungulu O.: 1981, p. 68). Para los bantúes,

¹²La esencia de la vida, la fuente principal del ser es, en etnofilosofía bantú, la *Fuerza Vital*. Viene a ser el Ser en sí, según alguna corriente de la filosofía bantú (Tempels P.: 1965).

el hecho de tener hijos ocupa un rango privilegiado en la escala de valores y en sus preocupaciones cotidianas. Se llega hasta pensar, a veces, que sin los hijos el matrimonio es incompleto. En efecto, el matrimonio es la unidad que intenta recuperar, al menos en parte, el don *perdido* de la inmortalidad. Es el centro de la existencia. Es el punto de encuentro entre todos los miembros de una comunidad: los difuntos, los vivos y los aún no nacidos (Mbiti J.: 1990, p. 177). Por la descendencia se hacen presentes los que ya murieron en el pasado y se echan las bases para prolongar en el futuro la existencia de los que aún viven. La descendencia tiene también otro fin en un futuro más inmediato: la custodia de los progenitores por los hijos en la vejez o en la tribulación y el honor merecido de *tener hijos*. Tener muchos hijos era antes -y lo sigue siendo en gran medida- seguro de vida para una vejez honrada y plena (Suponiendo que la procreación ha ido acompañada de una adecuada educación. Una apreciación personal).

Es obvio que esa manera de enfocar el futuro a corto plazo tropieza hoy seriamente con una crítica y con una especie de desgaste personal que desasosiega a todos, especialmente en las grandes ciudades del mundo bantú. Ahora los hijos se encuentran también obligados a superar las propias dificultades, en un mundo que exige cada vez más esfuerzos para vencer una competitividad no exenta de crueldad. La familia de hoy, observa Matungulu (Matungulu O.: 1980, p. 75), vive en un contexto socio-económico que evoluciona a gran velocidad. Nuestra época es la del encuentro de las culturas, lo que supone necesariamente el surgimiento de

problemas muy complejos, ausentes en el repertorio de los problemas de la familia tradicional africana.

Ahora bien, nunca se nace ni menos aún se muere solo. *Mi existencia y plenitud* es el futuro de los que vivieron antes que yo y *mi futuro* será la existencia y la plenitud de los que aparezcan después de mi muerte. Todos tenemos un lazo de amistad, de consanguinidad, de ideología, etc. con los demás, una relación que nos hace vivir cuando viven los demás y nos mata cuando mueren ellos. Por estas relaciones, efectivas en el presente, pertenecemos afectivamente tanto al pasado como al futuro en virtud de la misteriosa energía que subyace en todos nosotros: *la Energía Vital*. Ésta, según se cree en el mundo bantú, crece y decrece en proporción a una mayor o menor *participación* del sujeto. Sucede, sin embargo, que no siempre el hombre es capaz de vivir sin cometer errores. *Errare hominum est*, repite un vetusto dicho. Existen faltas, por ejemplo, debidas a un determinado comportamiento *inconsciente* del sujeto. Pero en el mundo tradicional bantú, los errores conscientes e inconscientes precisan siempre de una corrección, de una purificación sin la cual el futuro real se expone a serias amenazas, físicas o morales, para el individuo errático y para la colectividad que lo arropa: *la disminución de la Fuerza vital*. La operación contraria, consistente en mantener siempre cargada esa energía constituye, pues, la labor diaria de todo Muntu.

1.6. Interpretaciones conclusivas.

El tiempo tradicional bantú es helicoidal e infinito. Innumerables anillos forman el conjunto de su “hélice”. Avanza retornando siempre sobre sí mismo, incorporando nuevos elementos y perdiendo otros durante la vuelta. Así, es siempre el mismo tiempo cualitativamente hablando, pero se enriquece con nuevas incorporaciones en la misma proporción que se empobrece con la pérdida de otros elementos en su proceso de fluir, de “avanzar”, de ir hacia el futuro.

Futuro es ese tiempo en el que aún todo le queda al hombre por experimentar, el tiempo “proyectable”. En él todavía queda la posibilidad de hacer realidad lo que se concibe sólo en forma de utopía, como idea, como proyecto. En realidad, es el único tiempo que de verdad tiene el hombre para trabajar por su plenitud y por la sus allegados o, al contrario, para padecer la frustración más profunda de su existencia: la desgracia.

En diversas ocasiones hemos señalado la gran importancia del pasado en las diversas culturas del mundo. En el mundo bantú tradicional, se anhela con fuerza el estar seguro de que el ser de uno/a seguirá viviendo, a través de las diferentes esferas categoriales de la existencia, tanto en el ámbito histórico como en el pueblo de los antepasados. Ésta es la plenitud que anhela todo espíritu en el mundo bantú tradicional y contemporáneo. En esta concepción de la realidad, no habría ni tiempo global ni tiempo parcial, ni tiempo pleno ni tiempo imperfecto, sino que todo está ya consumado y

cumplido y, al mismo tiempo, aún por consumarse y cumplirse. Lo mismo ocurrirá con el presente, que es el único tiempo concedido al hombre para que se realice plenamente. Esta realización plena incluye, sin embargo, al mismo presente, al pasado y al futuro. Es tiempo de plenitud sólo en parte. La plenitud del tiempo es, pues, la suma de los tiempos que el individuo asume y reorganiza minuto a minuto, a lo largo de su existencia, en orden a obtener una individualidad bien integrada en la historia global de la humanidad. Esto significa, ante todo, que el hombre o el individuo no crea ni puede realmente organizar el tiempo, sólo lo recibe y lo entrega como en una carrera de relevos. El hombre sólo sabe organizar su tiempo ya que el tiempo pleno existe antes y después de que exista el individuo.

En el mundo bantú tradicional y actual, la cercanía del tiempo de plenitud se aguarda e incluso se anticipa. Y dado que todo el tiempo individual e, incluso, todo el tiempo histórico es sólo un tiempo parcial e imperfecto dentro del tiempo global y pleno, se trata de vivir, pues, como si se existiera constantemente en el ámbito del tiempo pleno, sabiendo que sólo se posee el tiempo limitado. Todo indica que la plenitud del tiempo, al que por alusión podemos llamar tiempo escatológico, es el tiempo común de todos los individuos. No es necesariamente un tiempo comunitario, esto es, concebido, explicado e impuesto por la comunidad, sino aquel que todos los individuos experimentan de modo exactamente igual, pese a la diferencia de los esclarecimientos contextuales. Es el “Ya-y-todavía-no” de la temporalidad escatológica, el tiempo en el que se suman la duración y la caducidad, lo eterno y lo efímero, lo calculable y cuantificable con lo

misterioso e inexplicable. Un tiempo de estas características no asusta a nadie. Deja poco espacio para las cavilaciones acerca de lo que le va a tocar a uno “al final”. Reduce la posibilidad de manejar al antojo humano los destinos de los individuos y de la humanidad. Es una concepción del tiempo que no promete nada ni amenaza con nada más allá del ámbito histórico. Es el tiempo pleno de los ritos de iniciación.

La concepción del mundo de los antepasados vuelve inoperante la necesidad de la resurrección, entendida ésta como revitalización del ser antropológico en toda su unidad. Para los bantúes, veremos enseguida que la muerte no destruye la vida, la sitúa en otros contextos, la viste con otros atributos que, según se cree en muchos de estos pueblos, no difieren demasiado de los del contexto mundano.

La concepción que se tiene del tiempo en el mundo bantú impregna de modo decisivo la comprensión y la vivencia de la plenitud. Los binomios vida-muerte, visible-invisible, sagrado-no sagrado, trascendente-inmanente, palabra-silencio, etc., aplicados a todas las etapas de la existencia individual y colectiva, nos revelan la peculiar manera bantú de concebir lo que constituye su escatología. Prescindiendo del énfasis o de la importancia que, según diversos autores africanos, se ha dado a la dimensión pasada, futura o presente del tiempo, y refiriéndonos una vez más a los binomios antes señalados, está claro que, en muchos contextos del continente, las realidades escatológicas se viven al mismo tiempo como expectativas y como ya cumplidas. El juicio sólo será definitivo en el futuro si así lo estipula la

institución legítima del orden temporal presente, en base a lo que se considera valioso del pasado. El infierno, esto es, la posibilidad de una total perdición, no se produce en el futuro si no hay signos manifiestos de tal perdición en la vida presente. La resurrección, entendida como participación en la comunidad de los antepasados, no se cumple en el futuro si no se ha cumplido ya en el presente (descendencia, riqueza material, honorabilidad, etc.). Dicho de otro modo, no existe la muerte -tanto en el futuro como en el presente- si no es por la negación de la vida en el presente, el descuido, en sus múltiples formas, de la *Fuerza Vital* por parte del individuo o, en su caso, de la comunidad. No existe ningún juicio o ninguna condenación en el futuro si no es el estipulado/a en el/la presente, a consecuencia de una trasgresión individual o comunitaria de la vitalidad, de la plenitud.

CAPÍTULO 2

LA MUERTE Y EL UNIVERSO ESCATOLÓGICO BANTÚ

2.1. Introducción.

Este segundo capítulo del trabajo aborda el tema de la plenitud humana partiendo del modo de pensar y de vivir la muerte en los tiempos profanos y en los tiempos sagrados del universo bantú. No nos cabe duda de que esta clase de vivencia límite del hombre, y de todos los hombres, nos descubrirá con inusual generosidad el modo en que el hombre bantú, enfrentado a ese límite existencial, es capaz de concebir la felicidad para este mundo y de programar su continuidad en el mundo venidero. En efecto, ante la realidad de la muerte, la temporalidad que hemos examinado en el capítulo anterior se reviste enseguida de ciertas complicaciones más. El desgaste producido por la muerte para los familiares y amigos del difunto les hace sentir el tiempo completamente dislocado de su unicidad. A los ojos de los vivos el tiempo del difunto ya no es tiempo, ya no existe, al no existir el difunto. El tiempo parece entonces definitivamente interrumpido al ver interrumpida, en la muerte del finado, toda su actividad de progreso. Esta interrupción del tiempo hace caer en la cuenta de que, igual que el tiempo es constitutivo del hombre, también la muerte nos constituye intrínsecamente, al revelarnos nuestra finitud en el tiempo histórico. En este sentido, nuestra conciencia en cuanto que experiencia refleja que tiene el hombre ante la realidad de la existencia, es menos conciencia *del* tiempo que conciencia *en y gracias* al

tiempo. (Villemin J.: 1948, p. 173). Menos conciencia del tiempo porque, como lo hemos visto en el capítulo anterior, no es tan sencillo saber lo que el tiempo es, ni es fácil decir exactamente la clase de experiencia que el hombre bantú tiene del tiempo. El bantú experimenta diversas realidades estando inmerso en el proceso de fluidez del tiempo, en su progreso. Esto influye poderosamente también sobre la concepción y la vivencia de lo que se puede considerar felicidad o plenitud. En efecto, la muerte nos revela el tiempo bajo el aspecto de la privación: "*Nos hace ver que carecemos del pasado, del presente y del futuro. Ella es nuestra conciencia de la ausencia del tiempo*" (Villemin J.: 1948, p. 187). Y si nos sentimos privados de referencias temporales a causa del fin del tiempo del difunto, la angustia y la depresión nos acecha y, a pesar de cierta serena aceptación de la muerte como algo completamente natural (*todo cuanto ha tenido un principio tendrá un fin*), ella aparece vigorosa como la más profunda agresión imaginable de la vida, como el mayor absurdo de la existencia. Pero conviene señalar, no obstante, que tal concepción parte de una consideración que coloca la vida en la meta más alta hacia la que el hombre está llamado a realizarse plenamente. Esta concepción de la plenitud de vida se basa en la capacidad humana para crear o al menos anhelar una perfecta amistad, para operar o desear una perfecta apreciación del tiempo compartido, de la verdad, de la justicia, de la belleza, de la alegría y de la comunión y, especialmente, para realizar un salto desde lo empírico, hacia la trascendencia.

Se puede considerar la muerte como el gran camino de todos, como un acontecimiento inevitable para todo ser humano, una condición normal e

ineludible que tendrá todo aquello que ha tenido comienzo. Pero esta romántica manera de entender la muerte no resuelve el problema que intriga al hombre bantú. No queda satisfecha su inquietud acerca del conocimiento de “aquel que nos hace morir” y acerca del “responsable directo de la muerte”. El grupo social, sacudido por el desorden de la muerte se ve en la obligación de acorrallar este desorden, esto es, de limitar la destrucción de la muerte y encontrar su causa, el culpable directo (Eschlimann J-P.: 1985, p. 95). En efecto, la única muerte que puede considerarse “natural” en muchas culturas bantúes es la de una persona mayor con una vida más o menos cumplida, que se muere en condiciones no violentas, rodeada de los suyos, incluso, tras haber tenido el tiempo necesario para comunicar, en la tranquilidad del lecho mortuario, su última voluntad. Todas las demás muertes son, supuestamente, causadas por la hechicería, esto es, por los poderes *supranaturales* de algún malvado, que ha de ser desenmascarado en el plazo más breve posible. Los *azande* (N-E de la R. D. Congo) no creen en absoluto en una muerte natural, ni que la enfermedad tenga causas naturales. Para ellos, la enfermedad y la muerte son directamente causadas por la brujería o por la hechicería. Solamente en casos muy reducidos admiten que Dios o los espíritus de los antepasados sean la causa de una muerte o de una enfermedad (Gero F.: 1968, p. 13). Tal concepción de la muerte plantea un serio interrogante sobre los límites de la plenitud humana, al menos en el ámbito terrenal. ¿Puede realmente el ser humano, en estas condiciones, alcanzar una felicidad humanamente entendida como plena? ¿Qué clase de plenitud escatológica le espera a un miembro de una sociedad que defiende esta suerte de concepción de la muerte? ¿Qué clase de

presente y de futuro acomete edificar una sociedad con este modo de concebir y experimentar la muerte? Quizás encontremos la respuesta a estas preguntas en la práctica del rito funerario y en la carga simbólica que conlleva. En efecto, el objetivo perseguido por los ritos mortuorios bantúes es el de superar eficazmente el desorden antes aludido, creado por la muerte de un individuo, superarlo mediante diversas técnicas que buscan dar respuesta a las preguntas sobre las causas fundamentales de tal muerte (D'Hertefelt, M.: 1993, n° 4-5, pp. 23-24). Tienen el objetivo de abrirle al muerto las puertas del más allá (salvación escatológica) y de restablecer entre los vivos la armonía inicial desarreglada por el desorden de la muerte (armonía o plenitud intramundana). Los ritos funerarios celebran, en este sentido, el hecho de la plenitud de la vida, tanto en cuanto que los vivos se esfuerzan por restituir lo que la muerte ha hecho desaparecer. De ahí se explican las técnicas de hacer presentes a los muertos; de ahí, las costumbres de enterrar el cadáver con reservas de alimento y un feto de bovino para asegurarle su supervivencia; de ahí, incluso, la cultura tradicional de los budu (R. D. Congo) de enterrar a los jefes de tribu con algunas de sus mujeres y algunos de sus esclavos, para asegurarle la procreación y el señorío en el mundo del más allá; de ahí, el festín de despedida que se organiza entre los mangbetu (R. D. Congo) para que los antepasados puedan acogerlo con alegría en su sociedad, etc.

El tiempo y la muerte, aunque conceptualmente antagónicas, se muestran curiosamente indisociables en su esencia. De ese modo, lo que se piensa de la muerte determina sustancialmente el modo de vivir en el tiempo y, a la

inversa, lo que se piensa del tiempo está permanentemente condicionado por la amenaza de la muerte. Es en este punto cuando la realidad de la muerte toca de lleno al tema de la plenitud histórica y de la salvación escatológica en el mundo bantú. Dependiendo de cómo entienda la muerte el hombre bantú se dará cuenta de si su existencia en el mundo (ámbito temporal) es la mar de alegrías o, por el contrario, un valle de lágrimas. Dependerá también de esa comprensión de la muerte para saber lo que le espera en la vida del más allá. Si repasamos los mitos, las creencias, las fantasías, la actividad creadora del hombre bantú de ayer y de hoy, etc., comprobaremos, con asombro, el papel privilegiado que ha desempeñado la muerte en sus narraciones, lo que delata la positividad de ésta que pasa por ser, sin embargo, la eterna y despiadada destructora (Thomas L-V.: 1993, p. 9). Analizaremos aquí, pues, los conceptos de plenitud y de salvación sustrayéndolos de vivencias de realidades tan dispares como los mitos tradicionales, los ritos de iniciación y las creencias supersticiosas o religiosas.

2.2. Mitos bantúes sobre la muerte.

En el mundo bantú, igual que en gran parte del continente africano (Da Ros A.: 1975, p. 48), no es frecuente encontrar en literatura oral explicaciones extensas sobre el origen de la muerte en términos de mito. Existen algunos, no obstante, de gran importancia social para una sabia aproximación a la realidad de la muerte y de los cuales recogemos los siguientes:

2.2.1. La muerte salvadora.

En aquellos tiempos, el hombre vivía junto a Dios, en el cielo, entre las estrellas. Desde allí, podía bajar a la tierra, que era un jardín, y subirse de nuevo al cielo mediante una cuerda que, como el cordón umbilical que une el niño a la madre, unía el cielo y la tierra. En el cielo, las fiestas se celebraban con excepcional frecuencia. Pero ocurrió que, un día, esta cuerda se rompió a consecuencia del peso de una mujer embarazada de gemelos, que también se quería dar un paseo por las praderas terrestres, tras una semana entera de festividades celestes. El hombre que la acompañaba se cayó al suelo con ella, perdiendo así la posibilidad de vuelta al cielo. Para poder regresar de nuevo al cielo, tuvieron que agarrarse imperativamente a la muerte, que por entonces erraba sin trabajo por toda la superficie terrestre. Desde entonces toda persona que nace en la tierra tiene que usar la muerte para regresar al cielo (Da Ros A.: 1975, pp. 48-49. La traducción del italiano es nuestra).

Ligeramente contrario a lo que se podría concebir en la tradición del mito de Adán y Eva, aquí la muerte es portadora de salvación y es considerada como único y último medio que tienen los seres para regresar a la mejor vida del

más allá. Podríamos encontrar un paralelismo con la expresión castellana “*ya pasó a mejor vida*” entendiendo esta vida, de lejos, como mejor que la actual, como el paraíso. La existencia de después de la muerte aparece, en este mito, claramente más plena que la de la tierra.

2.2.2. La mala fe de Le-eyó y la muerte.

Otro mito cuenta que,

Un día, Le-eyó (uno de los respetados curanderos de Yakulukú) recibió de Asobee (Creador) el siguiente mensaje: "Amigo, si sucediera alguna vez que se muriera un niño en el pueblo, recita la siguiente fórmula, después de haber expuesto correctamente su cadáver: Hombre, has de morir y volver de nuevo a la vida. Luna, muere y no vuelvas más!". Así se decía y así ocurría cuando un niño o un joven se morían en el pueblo¹³. Todo siguió con normalidad hasta que, un día, falleció el niño de un vecino que, en ocasiones anteriores, había negado algún favor a Le-eyó. Éste se lo llevó al curandero (Le-eyó) para que lo expusiera cultualmente y lo resucitara de nuevo. Le-eyó era el único al que, en secreto, se le habían conferido las

¹³ Es preciso notar en este mito que no se considera necesario arreglar la muerte de personas ancianas. Se supone que su muerte pertenece al curso de la normalidad existencial. Las únicas muertes que precisan de remedio son las de los niños y jóvenes.

palabras mágicas de resurrección y, aprovechándose de tal poder, se dijo para sus adentros: "este niño no es mío y este vecino no me cae bien. Una vez haya expuesto al muchacho, diré, "¡hombre, has de morir y no vuelvas nunca más. Luna, muérete y vuelve siempre!". Dicho y hecho, el niño de su vecino no resucitó tras ser enterrado. Pero pocos días más tarde, también uno de los propios niños de Le-eyó se puso enfermo y falleció. Entonces, éste se dijo de nuevo: "voy a recitar la fórmula mágica originaria". La expuso cuidadosamente y gritó: "¡hombre, has de morir y regresar de nuevo a la vida! Luna, ¡muérete y no vuelvas más!". Esperó unos instantes, unas horas, unos días y el niño no recobraba la vida. Entonces, oyó de nuevo la voz de Asobee que le decía: "No te canses, Le-eyó, el niño no resucitará. Has viciado el contrato cuando se trataba del niño del otro. Después de tu jugada, ya no habrá vuelta a la vida para nadie". De ahí que, cuando se muere alguien, ya no vuelve a la vida, mientras que la luna siempre vuelve y se hace ver tras morir y desaparecer una y otra vez¹⁴.

En este mito, la muerte se asocia directamente a los elementos de la naturaleza como pueden ser la luna, el tiempo, las palabras mágicas, etc. y,

¹⁴ Mito común en diversas regiones del mundo bantú.

como en la Biblia, a la mala voluntad del hombre (la mala conciencia). Se descubre como consecuencia directa del mal obrar del hombre, y la felicidad terrenal, igual que la plenitud escatológica, se encuentra directamente influida, en mayor o menor grado, por la mala acción del hombre. Como consecuencia, la felicidad terrenal y la del más allá no sólo se entenderán desde el punto de vista de la relación del hombre con su prójimo, sino que implicarán también y necesariamente a toda la naturaleza circundante y a todos los elementos del universo.

Los dos siguientes son una variación de un mismo mito, contado en varios pueblos bantúes.

2.2.3. Abonoaze y los elefantes de la muerte.

Hace mucho tiempo, una pareja tuvo un niño al que dieron por nombre Abonoaze¹⁵. Siendo adolescente, Abonoaze era muy travieso, más atrevido que todos los niños del pueblo juntos. Un día, pasaba una manada de elefantes¹⁶ por el pueblo, cargados con todos los males

¹⁵Abonoaze es un nombre mítico, arquetípico que, en lengua Swahili, se da a un insecto alado que vive entre el barro de los pantanos, pero que conserva el cuerpo siempre tan limpio como el de las abejas. La tradición budu (N-E de la R.D. Congo) lo considera un duende y protagoniza casi la mitad de los cuentos.

¹⁶El misterio de la existencia (y también de la muerte) relacionado en algo con los elefantes aparece también en el pequeño cuento indio recogido por Geertz en su tratado sobre *La interpretación de las culturas*: "Existe un cuento indio -dice- sobre un inglés que, habiéndosele dicho que el mundo descansaba sobre una plataforma que se apoyaba sobre el

que se pudieran imaginar. Los tenían colgados por sus mastodónticos cuerpos y los movimientos de su andar los hacían chocar unos con otros produciendo unas melodías tan agradables que todo el mundo deseaba tenerlos. La gente, sin embargo, sabía que aquello no era de desear, era la muerte emboscada.

En Abonoaze, sin embargo, la intriga y la temeridad eran siempre más potentes que su capacidad de razonamiento. "Denme un poco de esto, señores" -susurró Abonoaze-. A lo que los elefantes de la primera caravana contestaron con una canción: "Tú, hijo de mujer, no desees el misterio. Pero, si tanto lo deseas, ten paciencia y pídeselo a la manada siguiente. Te advertimos, sin embargo, que el asunto es misterioso y sucio. Ésta es la razón por la que caminamos tan trabajosamente¹⁷.

Pasaron la segunda, la tercera y muchas otras manadas que siempre contestaban lo mismo a la impertinencia de

lomo de un elefante, el cual, a su vez, se sostenía sobre el lomo de una tortuga, preguntó: ¿en qué se apoya la tortuga? Le respondieron que en otra tortuga. ¿Y esa tortuga? Ah, Sahib, después de esa, son todas tortugas", una forma de decirle que no pierda tiempo en buscarle tres pies al gato. (p. 38).

¹⁷En lengua budu (Wamba, Provincia Oriental, en la R. D. Congo) la canción es sencillamente un juego de palabras, unas con sentido, otras aparentemente sin ningún sentido: *Owe mwan'Edjue (X2). Wasendea ekyeme bla (X2). Tete bla akan'ekyeme bla kin'ambise, ambo ekyeme yago n'ebila, kpolo kpolo, makenda ko ndakpo (X2). Dakpu kpolo kpolo, dakpu lakpo lakpo (X2).*

Abonoaze. Finalmente, llegó el último grupo, que tampoco quiso compartir con Abonoaze sus haberes. Pero el último elefante, que aún era niño, cogió un cuchillo, rajó una mínima parte de su carga y se la dio al intransigente Abonoaze. Fue entonces cuando todos los males del mundo y también la muerte invadieron Abonoaze como si fueran enjambres de abejas. Desde ese día ya no podemos escapar de la muerte.

2.2.4. La leyenda de Tula (Revista *Pirogue*, n° 13, 1977, p.4).

Una gran sequía se había declarado en toda la extensión del reino. Nadie había visto nada semejante antes, la muerte aún no existía. Pero ese año, los pantanos, los pozos, los ríos y todos los mares interiores se secaron. El aire estaba sobrecalentado, el sol fustigaba con sus rayos todo el ambiente, dejando lánguidos los árboles y marchitas todas las hojas. Los animales perecían en masa y los hombres, torturados por la sed, empezaban a temer por sus vidas.

El rey Beharga no podía conciliar el sueño ante tamaña calamidad. Día y noche, se rascaba la cabeza en busca de una solución. Todo en vano. Fue entonces cuando mandó llamar a Bapuri, el más grande adivino del

reino, quien tenía "una tierra que no miente"¹⁸. Consulta Bapuri su tierra..., la tierra habla... "Sí, Majestad, rey de los Beharga y mi rey, la tierra ha hablado; dice que, para contrarrestar la sequía y alejar el espectro de la muerte, la serpiente del mar de Yalambuli exige de su Majestad un gran sacrificio. Tal sacrificio, Majestad, rey de los Beharga, deberá realizarse con la sangre de una doncella, su propia hija u otra que le sea muy querida". El rey se quedó consternado y perplejo, al no tener él una hija. Pero tenía que mostrarse digno de sus antepasados¹⁹. Consultó con la familia. Según la costumbre, le correspondía poder disponer de la única hija de su hermana, Tula. Y así lo decidió el rey.

Se organizó una gran fiesta en honor al espíritu de la laguna Yalambuli. Llegado el día, las doncellas se dirigieron cantando y bailando hacia la laguna. En medio de ellas estaba Tula, adornada con vestidos de seda y con joyas de oro y plata. Tula bailó llena de alegría y cantó al espíritu de la laguna: "Para complacerte, mi tío me ha vestido de seda y adornado de oro y plata... Para que compadezcas al pueblo de mi tío, canto para ti. Te pido, espíritu de la laguna de

¹⁸ Tierra para el culto, guardada junto con otros amuletos en una marmita sagrada de calabaza vinatera.

¹⁹ La obligación de los reyes para con los antepasados era algo altamente sagrado.

Yalambuli, la lluvia benevolente que da vida". Ante estas palabras, el cielo se volvió oscuro y la lluvia empezó a caer de inmediato. La laguna empezó a llenarse de agua y las doncellas se precipitaron fuera de su lecho, a excepción de Tula, que permaneció allí, pegada como por un imán. "¡Retírate, Tula, ya suben demasiado las aguas!", gritaban sus amigas. Pero Tula respondió: "No puedo, una enorme pitón enrolla todo mi cuerpo bajo el agua. Adiós, pueblo de mi tío, que esta lluvia os traiga vida en abundancia. Que mi sacrificio devuelva de nuevo la normalidad de las estaciones. No me lloréis, amigas, estoy viva. Vivo ahora del espíritu de la laguna de Yalambuli. Mi sacrificio no ha sido en vano. He muerto para que la abundancia y la alegría continúen en mi pueblo. Viviré para siempre en la balsa de Yalambuli, en la de Koroco, en las aguas superficiales y en las aguas subterráneas, en todas las partes donde haya agua y, allí, dispensaré la vida".

En el África negra, en general, cuando se piensa la ontología de la muerte, se evita siempre culpabilizar directa y totalmente al hombre. En el primer texto, los culpables son los gemelos en el seno de su madre²⁰; el segundo

²⁰ En algunas zonas del mundo bantú (entre los budu y los azande de la R. D. Congo, los ashanti de Nigeria, los hima de zambia, ect.), los gemelos crean perplejidad y son temidos en general. Debido a ese miedo, se mata a uno de ellos en un ritual, en algunas zonas, o se

texto es un caso en el que el culpable principal es el hombre en el ejercicio de su mala fe; el tercer texto presenta a la muerte como consecuencia de una burda codicia; el cuarto texto es, sencillamente, un enorme esfuerzo de negar la muerte, esto es, convirtiéndola en la vida. Todo esto nos demuestra que debemos admitir que la muerte es la condición normal e inevitable de todos los humanos. Pero ¿qué es en realidad la muerte? ¿Por qué existe? ¿Quién es el que hace morir y quién es el responsable último? Ahora bien, aquello que más preocupa en el mundo bantú, en lo que se refiere a los mitos sobre la muerte, no es tanto una búsqueda especulativa del origen de la muerte en sí y por sí, como una clarificación persuasiva de la muerte aquí y ahora, una explicación del por qué esta persona concreta o aquella otra han muerto, las causas directas y las remotas de su muerte, la razón de esa especie de truncamiento de su plenitud o, visto de otra manera, del inicio de la plenitud escatológica.

Es obvio -y esto puede apreciarse en los mitos recogidos más arriba- que el simbolismo bantú resalta con énfasis la muerte como expresión de la relación entre el hombre y lo divino, como la condición suficiente para la comunión del hombre con el mundo de lo invisible; así concluye el primer texto: tras romperse el cordón que unía el cielo y la tierra (lo divino y lo humano) sólo queda la muerte como medio para regresar arriba y para reanudar la relación entre la divinidad y los hombres. No obstante, un curioso tercer factor surge casi de la nada, que supone el buen o el mal uso

les concede un estatus de personas sagradas. Los veremos en el tratamiento de los ritos de iniciación.

de las fórmulas mágicas y que supedita inexorablemente toda la existencia del hombre a esta “mala conciencia” del hombre, que no se sabe de dónde le brota. La verdadera identidad de la serpiente del jardín de Edén que permanece oculta a Adán y Eva, esto es, al ser humano; las razones ontológicas de la mala conciencia de Le-eyó que le permanecen ocultas al hombre bantú, un tercer factor que, quizás, se nos desvele a lo largo de este análisis filosófico y escatológico del hombre bantú cara a cara con el límite supremo de la plenitud terrenal.

2.3. El ser y la muerte en el mundo bantú.

En África bantú, hay más o menos de lo mismo en el muerto que en el vivo, como diría Van der Leeuw. Aquél (el muerto) no ha perdido ni lo efectivo, ni la posibilidad. Su supervivencia está asegurada y, en gran parte, también su plenitud (felicidad), y todo esto precisamente porque los ritos las garantizan. La diferencia entre el estado anterior a la muerte y la supervivencia no es más acusada que la que distingue la edad adulta de la existencia que precede a la iniciación a la pubertad. Pero, esencialmente, la muerte es un pasaje, al igual que otros, y el difunto no es un individuo privado de funciones. A lo sumo es alguien que vuelve y, por regla general, alguien que está presente (Leeuw V.: 1955, pp. 206-207)²¹. Es alguien cuya plenitud, en mayor o menor grado, depende de la de todos los demás.

²¹ En toda África negra, recordémoslo, la muerte constituye más una preocupación para el grupo que para el individuo, en términos comparativos. Con ella los lazos de consanguinidad que unen a los miembros vivos de una familia se fortalecen mucho más que antes. Esto explicaría también por qué, cronológicamente hablando, el conjunto de todo lo

Ahora, la operación que consiste en querer establecer la naturaleza de los elementos, de los eventos y de las relaciones existentes entre el ser humano mundano, visible, y el antepasado meta-mundano, ya muerto y, hasta cierto punto, invisible, significa, esencialmente, tratar de encontrar -para luego analizar- el concepto que posee el bantú acerca de la persona humana y de su destino y felicidad tras la muerte. Dicho de otra manera, se trataría de averiguar, entre otras incógnitas de la existencia, lo que saben o se imaginan los bantúes acerca del más allá, la incidencia de ese saber o de ese imaginarse sobre el comportamiento de los vivos, la idea que tienen de la relación entre los muertos y la divinidad, el contenido básico de la actitud de los vivos ante sus antepasados, determinado a veces por miedo, deseo de olvido, veneración, tan sólo como petición de auxilio, culto, etc. Todos estos factores constituyen indicadores certeros del grado de plenitud en la sociedad bantú.

El concepto de persona humana es sorprendentemente polifacético en el mundo bantú. La cultura bantú multiplica los elementos constitutivos de la persona llegando hasta constituir lo que Louis-Vicent Thomas llama

que es morir suele concebirse en tres etapas en África: la etapa de todo aquello que pone fin a la vida y a las relaciones interpersonales en el plano de lo existencial (el mal, la enfermedad, la muerte); la etapa de todas las ceremonias referentes al acompañamiento del muerto desde la casa a la tumba (camino que suele simbolizar la pérdida de todo aquello que identifica al muerto con la comunidad de los vivos y la disolución de los lazos y relaciones anteriores); y, por fin, la etapa del regreso del difunto desde la tumba a casa, en calidad de antepasado y, ahora, con mayor capacidad de relación que antes con la comunidad de los vivos y, sobre todo, de protección hacia los suyos.

Pluralismo coherente (Thomas L-V.: 1993, p. 259. La cursiva es nuestra), esto es, que sin negar el reconocimiento de la especificidad de cada yo²², se impone ante todo la mentalidad participativa, esto es, se da más importancia al hecho de tener en común muchos elementos constitutivos, más que a la singularidad de su organización individual. Y de ello también cobra mayor importancia el intercambio vital de estos elementos más que su funcionamiento vital para la existencia histórica de un individuo. Todo esto impide subsumir la muerte bajo la categoría de la separación y del desamparo. Por eso el rechazo y el horror a la muerte tienden a disiparse en el contexto tradicional africano, pues todo opera colectivamente para que la muerte sea aceptada y trascendida.

Sería una labor ingente tener que citar todos los elementos, generalmente numerosos y con frecuencia incluso contradictorios en apariencia, que se suelen colocar en la base de la personalidad bantú. Creemos que serán más que suficientes para el propósito de esta tesis las que enumeraremos a continuación.

Una primera aproximación a la definición del ser afirma que la persona humana es, a la vez cuerpo, alma y pensamiento (*enil, yal, buhinum*, entre los diola de Senegal). Por otra parte, el yoruba de Nigeria concibe al hombre con un cuerpo, un soplo vital, un doble, un "espíritu-inteligencia" con su asiento en la cabeza, un "espíritu-voluntad" que reside en el corazón y otro

²²Cada persona es, de hecho, una síntesis original, casi única, de elementos generalmente comunes a todas las personas.

conjunto de fuerzas secundarias, alojadas en los dedos de los pies, en el vientre, etc. (*ara, emí, ojiji, ori, okon, ipori, ipin, ijeun*, etc.). Los bari declaran tener un cuerpo, un alma individual y la energía impersonal (*lotako, mulocotyó, mian*). Los pozulu (también de centro África) dicen tener dos espíritus, uno bueno, otro malo (Da Ros A.: 1975, p. 230). Los budu (de la R. D. Congo) afirman tener un cuerpo, un corazón (espíritu-voluntad), la sangre (espíritu-genitora)²³ y una sombra (que sobrevive a la muerte)²⁴ (*ndóto, ontóma, miníki, ummwedú*), etc. Cada pueblo bantú concibe y ordena a su manera estos elementos constitutivos de la personalidad, aumentando o disminuyendo el número de los componentes. Para más información remitiremos al estudio de John Mbiti (*Entre Dios y el tiempo*, en los capítulos 15 a 17). En todo caso, los elementos aquí señalados (cuerpo, alma o espíritu, sombra o segunda alma) son tan recurrentes que los consideraremos tres referencias esenciales en este trabajo. De esta especial forma de concebir y ordenar la personalidad humana puede deducirse que la persona tradicional bantú, quizás a causa de esta proliferación de elementos constitutivos, no aparece jamás como una síntesis perfecta y de ese modo el ser no se concibe fuera de la alteridad cósmica y social; no se concibe como un individual *yo*, centro del mundo, sino como entidad cuya plenitud es inherente a su proceso osmótico con las otras entidades personales. Plenitud intramundana individual supone necesariamente, pues, una armonía vital con los demás seres humanos y con la naturaleza. Va de lo mismo cuando se

²³En muchos pueblos bantúes, más que decir "éste es mi hijo", lo más corriente es que se diga "éste es mi sangre".

²⁴A los antepasados se los suele denominar también "*Sombra*".

refiere a la salvación escatológica personal iniciada con la muerte del individuo.

Según una dialéctica temporal, los elementos del *yo* antes mencionados pueden aproximarse o alejarse, dispersarse o aglomerarse, sin perjudicar a la *persona total*. En el espacio, algunos elementos se localizan fácilmente fuera del individuo (árbol, charca, altares), ya sea de modo temporal o definitivo (la sombra del difunto que puede manifestarse en una zarza o en los cruces de senderos). Sin embargo, el mismo individuo acoge también parcelas ontológicas o entidades simbólicas externas a él (amuletos, sangre de pactos, metamorfosis durante iniciaciones, posesiones durante los trances, etc.) para constituirse más plenamente durante su existencia terrenal o para prepararse para la plenitud escatológica.

Estos intercambios de elementos, en nada incompatibles con la toma de conciencia de sí, hacen que la persona no esté jamás enteramente viva (sino que participa en diversos grados de la muerte de los que ya se fueron) ni enteramente muerta (participa en diversos grados de la vida incluso cuando ya haya muerto), que no sea totalmente comunitaria (es individualmente única por su personal y particular forma de organizar sus elementos constitutivos de la personalidad) ni totalmente única (es básicamente comunitaria por poseer los mismos elementos que todos los otros seres de su género). La persona, por lo tanto, está aquí y ahora y, al mismo tiempo, en otras partes a través de sus semejantes. Por eso se piensa a veces que el destino del espíritu tras la muerte se confunde con el del alma (unitario) y

otras veces se los disocia en varias categorías, pero pudiendo indicarse las razones metafísicas de tales disociaciones (Thomas, L-V.: 1993, p. 258).

En todo este esfuerzo de conceptualización de la persona entre los bantúes, otra noción, igualmente corriente es la de *doble*. Tal noción se revela particularmente multívoca en la epistemología tradicional bantú cuando designa al mismo tiempo:

- 1) al animal totémico de cuya existencia el ser humano participa ontológica y materialmente (de ahí la prohibición de matar o comer el animal totémico);
- 2) a la sombra de la persona (cuando se cree que ésta se encoge es que se acerca la muerte);
- 3) al elemento fundamental del *yo* (soplo o sangre). Existen diversas variedades de sombras y dobles. Veámoslo en la siguiente forma literaria sacada de la revista *Pirrogue*: (1977, n° 13, p. 10). La traducción del francés es nuestra.

(...) Hacía una semana que Kone, de la tribu malinké, estaba acabado. Estaba muerto en la capital. Igual que ocurre con todos los malinkés, cuando la vida se escapó de sus restos, su sombra se levantó, gargajeó, se vistió y cogió el camino del lejano pueblo malinké. Iba a anunciar personalmente la terrible noticia de los funerales. (...) Dos recolectores de vino de palma la vieron

pasar tras ellos en un sendero de la selva. La sombra no les había saludado, caminaba deprisa, y se dijeron: "es él, Kone se ha acabado, mira su sombra..." (...) Tras anunciar la noticia en el pueblo, la sombra regresó con la misma velocidad a la capital para poder dirigir ella misma los funerales. Se la veía sentada, sobre el ataúd, con una expresión melancólica (...). Llegaron los funerales del cuarto día, y la sombra seguía sentada donde había estado el ataúd, siempre invisible para un malinké ordinario. (...) Y después de festejar los funerales de los cuarenta días, desapareció definitivamente, caminando a marchas forzadas hacia el remoto pueblo malinké, donde haría la alegría de una doncella reencarnándose en un nuevo bebé.

Los mina de Mali, los fon de Guinea Bissau, los gun de Nigeria hablan del *ye*, "gran sombra, clara y lejana", que sigue siempre al cuerpo, incluso de noche, cuando es invisible. Esta sombra, para ellos, vuelve generalmente al Ser Supremo después del fallecimiento. Así, pues, ante toda esta multiplicidad de elementos constitutivos del ser humano, se puede afirmar que, en el mundo bantú tradicional, el cuerpo humano, en la mayoría de los casos, aparece como un elemento al mismo tiempo pasivo y dinámico. Él padece la muerte, que es el resultado de la desaparición del principio vital que lo animaba o del espíritu que lo alentaba. Ya sea que el alma abandone el cuerpo por la boca, por el cabello, por las orejas, por la nariz, por los dedos

de las manos o de los pies o por los poros del cuerpo, se sabe que ésta se retira del mundo de la cultura intramundana para retornar al universo de la naturaleza universal. Pero en ese abandono del cuerpo, jamás se trata de una ruptura brusca ni de una separación que afecta a lo esencial: el cuerpo podrá presidir, como hemos visto en el relato anterior, sus propios funerales y será objeto de cuidados vigilantes. Más tarde, algunas partes nobles del cuerpo se convertirán, eventualmente, en objeto de culto: tibias, cráneos o, como en mi pueblo, el pelo y las uñas, que cuando la muerte del individuo ocurre estando fuera del pueblo, siempre se cuida devolver al pueblo, dónde serán enterradas junto a los antepasados. El cuerpo tiene, por lo tanto, asegurada una supervivencia, parcialmente por su sustancialización²⁵ y parcialmente por la herencia²⁶.

La muerte en el mundo bantú se define ante todo como una ruptura del equilibrio entre los elementos constitutivos del yo, seguida o no de la

²⁵ Afirma Kossou que el cuerpo es (simbólicamente hablando) de arena o de arcilla. De una casa, por ejemplo, que se derrumbe, quedan los materiales que se habían utilizado para darle su combinación estructural global. Los materiales de esta casa o, más sencillamente, "la materia" de esta casa es la tierra con la que se construyó. Pero no es la tierra la que se destruye con el derrumbamiento, pues ella queda como sustancia que no perece. Lo mismo pasa con la sustancia de la materialidad corporal. Todo lo que es material parecería que se origina y termina en la tierra. En la putrefacción del cuerpo se realiza la sustancialización de lo material, condición necesaria para el restablecimiento imaginario del equilibrio *post mortem*. Pues cómo explicar, si no, que un cuerpo absolutamente desaparecido pueda pertenecer todavía a un individuo transformado en la vida del más allá (Kossou B.T.: 1971, *Se et Bge, Dynamique de l'existence chez les Fon*, Tesis Doctoral, Paris, mimeografiada, pp. 272-273).

²⁶ Se dice en muchos ambientes bantúes que todo hombre tiene la sangre de su madre y los huesos de su padre.

desintegración inmediata o progresiva, total o parcial, de uno de ellos (cuerpo, doble, sombra, eventualmente almas, muy raramente el principio vital o el espíritu). Puede haber así hasta una pérdida ontológica, al menos aparente. Sin embargo, la muerte, si es la destrucción del *todo* individual o de la suma de los elementos constitutivos del yo, no aparece jamás como la destrucción del *todo*, puesto que la mayor parte de los elementos en cuestión pueden alcanzar un nuevo destino, ya sea globalmente (el sujeto en su identidad individual) o de manera separada (tramarse de otra manera con otros elementos para constituir una nueva realidad, una nueva personalidad).

La muerte no es, por lo tanto, la negación de la vida ni un truncamiento de la plenitud humana. Es, más bien, un cambio de estado, un paso a la vez ontológico y existencial, una reorganización de los elementos de la persona anterior (separación, agregación o desaparición, destrucción o recreación). Este cambio supone la continuidad espacio-temporal de orden ontológico o, por lo menos, la semejanza, que es su aspecto simbólico. Tempels se referiría a ello cuando afirmaba que: "entre los bantúes lo que subsiste después de la muerte no es designado por un término que indique una fracción del hombre. Yo he oído a los ancianos llamarlo *el hombre mismo, él mismo*" (Tempels P.: 1949, pp. 37-38). Sin duda la muerte no es sino una eventualidad extrema. Sin duda, hay destrucciones reales como cuando el brujo devora el alma, la mala muerte ocurrida por el ataque de una bestia feroz o por quemadura de las llamas, etc., o también cuando hay incapacidad de alcanzar el estado de antepasado mediante la descendencia. Pero, en la

mayoría de los casos, el cambio que tiene su base en la muerte significa tanto la extinción del ser como su permanencia en el plano vital.

Ahora bien, lo que subsiste del estado anterior en el nuevo estado del difunto no se concibe de la misma manera en todos los pueblos bantúes. El nuevo estado es, no obstante y con mucha frecuencia, una repetición simbólica del anterior. La vida en el más allá es concebida más o menos idéntica a la de "aquí abajo". En un sentido, la evolución hacia lo imaginario -concepciones escatológicas descritas a veces con detalle y repeticiones simbólicas rituales (ritos de paso)- compensa suficientemente la rigurosidad de la evidencia (descomposición, ausencia). Así, pues, podríamos agrupar aquí las organizaciones fundamentales de la evolución después de la muerte en tres sistemas en la concepción tradicional del mundo bantú:

- 1) un sistema cíclico con reencarnación de hecho;
- 2) un sistema lineal con reencarnación nominal o formal;
- 3) un sistema mixto que se vale de los otros dos y a su vez los complica.

De conformidad con estos tres sistemas, algunos pueblos bantúes (Eschlimann, J-P.: 1985, pp. 95-98) creen que Dios ha creado dos cuerpos para cada ser humano, uno en el mundo de los vivos, otro en el de los muertos. El paso del uno al otro se hace según estados intermedios que comienzan por el mundo de los vivos, antes del nacimiento del individuo, atraviesa la esfera existencial mundana y se termina de manera ambigua, con varias posibilidades, para volver al mundo de los muertos y comenzar de

nuevo el ciclo desde el universo de los vivos. En la concepción escatológica de este sistema, aparte del aspecto del retorno cíclico, la muerte no es en absoluto una destrucción, sino recuperación de todo y, en especial, de la experiencia humana viviente en la esfera física o mundana (Tempels, P.: 1949, p. 55).

Otros, como los azande de la R. D. Congo, creen que el difunto permanece eternamente en el reino de los muertos, esto es, en el reino de los que han muerto. Cuando llega la muerte, el ser humano en cuanto que unión de cuerpo y alma toca a su fin y no evolucionará más en el mundo de los vivos. Reside ahora en el mundo de los antepasados considerado más perfecto, pero sigue vinculado a su descendencia, pudiendo beneficiarla con la superioridad de su fuerza vital. Según esto, el antepasado, que entra en este existir sin fin (inmortalidad), se convierte gradualmente en una concentración de vida espiritual. Participa en todas las intervenciones importantes de la vida de sus descendientes, aportándoles la energía vital necesaria para su desarrollo armonioso y para el éxito en la vida. Con la muerte se ha transformado y adquiere ahora plenitud de vida que comparte parcialmente con los suyos de la esfera mundana.

Visto de otro modo, puede decirse que la existencia de los difuntos, según esta concepción, está estrechamente vinculado con familiares y conocidos vivos: el difunto que no pueda mantener esta clase de vínculo estará totalmente muerto, no pudiendo escaparse de una disminución ontológica del ser que le lleva muy rápidamente a fundirse con la comunidad anónima

de las masas cuyo recuerdo se ha borrado de la conciencia de los vivos. En un sentido, la plenitud escatológica resulta efectiva en esta concepción en cuanto es generosa, providencial con los vivos más cercanos.

Los diola de Casamance (Senegal) y los nande de Congo-Kinshasa creen que la vida es la unión del cuerpo, del alma y del espíritu. Al morir, el cuerpo se pudre, pero su doble sigue existiendo. Este doble, o cuerpo sublimado, se une a la parte integralmente buena del alma y del espíritu y entonces, llega al lugar donde se experimenta plenitud o, al contrario, se adosa a la parte integralmente mala del alma y del espíritu, en cuyo caso, quedará en la oscuridad. Lo que resta de esta unidad dual (alma-espíritu), después de la separación de la parte buena o mala, puede reencarnarse en el mundo de los vivos, en el mismo pueblo o en otros lugares del mundo.

Concluiremos este apartado recordando que en el mundo tradicional bantú:

- 1) toda muerte implica una destrucción parcial, una liberación parcial y una recomposición parcial de los elementos constitutivos del ser viviente, verificándose así el modo específico de composición del yo del *hombre total*. Aquí, más que un obstáculo, la muerte se presenta como una oportunidad para experimentar la plenitud intramundana y para iniciar el proceso salvífico escatológico.
- 2) Por otra parte, y si dejamos de lado los avatares del cuerpo (conservación, transformación, transfiguración, alteración,

aniquilación), es legítimo introducir las distinciones siguientes, para facilitar la comprensión de la escatología bantú:

a) hay destrucción ontológica de ciertos elementos del yo, por lo tanto, de la persona en tanto que síntesis, con la desaparición concomitante del recuerdo del difunto;

b) también existe una muerte definitiva, total (mala muerte) o parcial (a la vez biológica, social, metafísica);

c) se da la atenuación del recuerdo del difunto por desaparición progresiva de sus descendientes, con pérdida de fuerza vital para el muerto por falta de vinculación directa con el mundo de los vivos;

d) la alteración progresiva del ser y de la fuerza del ser se ve también con frecuencia compensada por el aumento del saber (antepasados anónimos explícitamente venerados);

e) hay aumento de la fuerza del ser con la exaltación de la memoria individual y colectiva.

3) La muerte sólo ataca, en definitiva, al individuo o a su apariencia sensible (imaginaria) y no al ser fundamental de participación que es el grupo. Éste tiene a su disposición los medios simbólicos que aseguran su permanencia y supervivencia y, por ende, también la supervivencia de sus individuos (Thomas L-V.: 1993, pp. 300 y ss).

2.4. La muerte y el rito funerario entre los bantúes.

Ahora bien, los antropólogos acostumbran a dividir toda la estructura de los ritos, esquemáticamente, en tres momentos diacrónicos: el período preliminar, el período liminal, y el postliminal. Los ritos fúnebres, por su parte, se acoplan también al mismo esquema y consisten, por lo tanto, en:

- a) los ritos de separación, que aseguran el doble corte vivos/difuntos, afligidos/poblado;
- b) los ritos de desarrollo del tiempo, que coinciden con el período de transformación (descomposición, “espiritualización”);
- c) los ritos de reintegración, en los que los muertos se reúnen con los antepasados mientras que los afligidos retornan a su vida normal.

El sentido profundo de estos ritos funerarios reside en la verdadera renovación o revitalización del hombre bantú y de la sociedad a la que pertenece. En muchas de estas sociedades, se trata, especialmente, de reafirmar el fundamento de la etnia, el arraigo de la sociedad en la continuidad del tiempo y en el tiempo de origen. Es como si, a pesar de cierta despreocupación aparente, originada por el duelo, se reforzasen más los comportamientos prescritos, las costumbres. Se reiteran, presentándolos ritualmente, los hechos primordiales que justifican la existencia del grupo, a fin de mantenerlos y reforzarlos. La muerte de un individuo, y con mayor razón si se trata de una persona importante, se convierte en un pretexto

para que la sociedad actual se autentifique una vez más y acreciente su vigor, a fin de alcanzar mayor perdurabilidad²⁷.

La muerte aparece siempre como un símbolo, el de la finitud de la existencia humana. La variedad de símbolos usados para referirse a la muerte surge, en el mundo tradicional bantú, de la experiencia en el contexto de su propio universo, donde, y sólo allí, las simbolizaciones del lenguaje encuentran sus significados (Ela J-M.: 1983, pp. 60-61). Trátese de ella en los relatos míticos o en las prácticas rituales, la muerte remite siempre, de manera irrecusable, a una totalidad orgánica de símbolos. Éstos no sólo permiten explicar su origen, subrayar su presencia, expresar sus aspectos, sus modalidades, sus momentos, sino también y sobre todo superarla.

Se asume generalmente que lo común de la muerte es infligir una pérdida, introducir en el sistema simbólico normal un signo negativo. Por eso mismo, a través del rito funerario, el hombre bantú busca efectuarse operaciones que ayuden a recuperar el signo positivo perdido. Y, por lógica, la familia es una de las panaceas más usadas para esta operación y la solución se plantea del siguiente modo, entre otros: la muerte ha introducido una baja, una pérdida de vitalidad. En el interior del sistema familiar, no obstante, todos los miembros son solidarios, de modo que no es posible modificar un componente sin que el cambio repercuta sobre todos los demás. Se debe empezar, por lo tanto, por generalizar el signo negativo gracias a una serie

²⁷Es preciso hacer notar aquí que esta hipótesis se cumple siempre que se trate de casos de buena muerte, particularmente de difuntos entrados en años, respetados, ricos y célebres.

de prohibiciones que afectan al total de los registros: vocabulario (el nombre del muerto debe mencionarse lo menos posible), alimento (sólo se permite comer los alimentos comunes a los duelos), sexo (su práctica está totalmente prohibida hasta después del entierro), trabajos campestres (se suspenden también hasta después del entierro), cría de animales (se reducen los días del pastoreo hasta después del entierro), vivienda (se cambia o se abandona la cabaña en la familia del difunto, etc.), etc. Al generalizar la negación en el plano real, la muerte afectará a todo el grupo. Surge, por lo tanto, la necesidad de una segunda operación, destinada a invertir el movimiento.

En el momento de la muerte, se sustituye el fuego ordinario, el del hogar familiar, por un fuego extraordinario, el del culto. Es una metáfora del grado cero: el fuego es transpuesto del plano real al simbólico. Su encendido deberá durar todo el período del duelo (velada mortuoria, enterramiento y hasta el momento de la dispersión de la multitud congregada), finalizándose con la operación de sustitución de alimentos de base²⁸. Se blanquea a los familiares con caolín igual que a las manadas de animales y al agua lustral para purificar la choza, etc. Se bebe leche ritual, se come en común, se reinicia con normalidad el acto sexual, se vuelven a introducir las vacas en la manada, etc. El valor negativo que se había generalizado en el plano real se transforma, en el plano simbólico, en valor positivo para la revitalización de todos los sectores: alimenticio, sexual, agrícola, de cría de animales, de

²⁸ En muchas sociedades, estos alimentos se constituyen de leche, harina, frijoles de color caolín o, como en mi pueblo, mandioca de color blanco (hay también mandioca de color amarillo) y vino de palma.

construcción, etc. Mediante ese ritual, la familia, considerada como un todo, recobra su vitalidad y alcanza simbólicamente su plenitud de vida.

Está claro que el ritual del duelo viene aquí únicamente a desplazar la contradicción; la muerte no ha sido suprimida en el plano real, sino sólo negada en el plano simbólico. Ha sido necesario admitir implícitamente que la verdadera realidad de la vida no es individual, sino colectiva. Lógicamente, esto equivale a decir que la sociedad tribal está considerada como una especie viviente análoga a las especies animales o vegetales donde un individuo es siempre sustituido por otro, condición existencial que nos remite a la evidencia de que la plenitud individual intramundana conlleva siempre entenderla en el marco de la armonía colectiva. En efecto, será siempre a través de la colectividad como el individuo podrá labrarse un camino de plenitud escatológico y, al revés, la colectividad depender también de las acciones heroicas de los individuos para construir su plenitud terrenal y su salvación escatológica. Los ritos funerarios dibujan con nitidez toda esta concepción presente en todos los pueblos bantúes.

Ahora bien, existe una fuerte unidad semántico-simbólica en las prácticas rituales bantúes tradicionales del fenómeno de la muerte. Entre los ritos agrarios, que aseguran el crecimiento de los vegetales cultivados (o no cultivados), y los ritos sociales, especialmente los relacionados con la muerte, merced a los cuales se perpetúa la comunidad humana, podría trazarse un paralelismo constante (Thomas L-V.: 1993, p. 255). Los ritos funerarios indican, en este sentido, el paso de la muerte (aquí abajo) al

renacimiento y plenitud de vida (como antepasado, en el más allá). Incluyen toda una serie de actitudes a propósito del cadáver, del ser difunto, de los afligidos, de la gente del linaje, de todo el poblado y hasta, diríamos, de toda la humanidad y de la naturaleza circundante.

Nunca subrayaríamos suficientemente el hecho de que la muerte es ante todo la forma más dramática del desorden. La gente lo sabe bien. Este desorden sería irremediablemente pernicioso si los individuos o el grupo no se propusieran alguna salida, algún arreglo al asunto como lo acabamos de explicar más arriba. A fin de hacerle una jugada a la muerte se procede, pues, a exhibir de diversas formas ese modo suyo tan destructivo de convivir con la gente. Así, pues, en el mundo tradicional bantú, la operación de “simbolización victoriosa” sobre la muerte se realiza mediante diversos procedimientos de los cuales mencionaremos los siguientes (Thomas L-V.: 1993, p. 258):

a. *La Burla*: es la técnica de remedar a la muerte mediante comportamientos aberrantes, mediante conductas bromistas y obscenas, mediante disfraces ridículos, mediante conversaciones incoherentes, etc. Todo esto, con el objetivo de conseguir un innegable efecto catártico ante el desorden creado por la muerte. Fijémonos en estos dos ejemplos:

1) Algunas poblaciones como los nyali del N-E de la R. D. Congo hacen venir, durante los funerales, a un bufón. Éste se disfraza de

fantasma, de animal (se viste y se cubre con pieles de vacas), danza, ríe, llora, escenifica y relata la vida del difunto, bromea con él, lo invita a despertar y a comer carne. Hace todo esto agitando una especie de castañuelas de bambú (con la que se suele acompañar los cantos). En sus cantos hace una descripción imaginaria del sexo del difunto (hombre o mujer); come, se ríe y se detiene sólo para flagelar a los que no lloran o a los que no se ríen.

2) Otro ejemplo es el de la tribu vecina a la mía. Las mujeres mangbetu (R. D. Congo), cuando están de luto, sólo llevan una cubierta de hojas que les cubre el sexo. Ruedan por tierra para intentar unirse al muerto, y sólo cuando termina esta especie de teatro, invitar a todo el mundo al baile. La danza dura todo el período de funerales (de tres a ocho días).

b. *La inversión*: consiste en hacer las cosas al revés o hacia atrás o con la mano izquierda, etc. Los cargadores de ataúdes zulúes de Sudáfrica entran en la choza caminando hacia atrás. A la muerte de un nandi (Tanzania), sus hijos llevan sus ropas al revés; entre los bambara (Malí), el gesto de ablución en los funerales se hace con la mano izquierda y al difunto se le viste también al revés (los bolsillos hacia atrás, la bragueta del pantalón a la espalda).

c. *La determinación voluntaria* (el suicidio o el homicidio voluntario): para luchar contra lo aleatorio de la muerte y la ignorancia del tiempo

y del lugar donde nos sorprenda, el maestro de lanza dinka (Sudán) pide que se ponga fin a sus días (eutanasia). El rito que preside esta muerte se funda en la idea de que la vida de un maestro de lanza no debe disiparse con el último suspiro en circunstancias dolorosamente repugnantes. Debe conservar la vida en su cuerpo en el momento de la muerte (y no agotarse con la agonía) con el fin de que su espíritu se transmita vigoroso a sus sucesores, en bien de la comunidad (Douglas M.: 1971, p.188).

En suma, la muerte y la vida quedan ubicadas en el panorama general de las cosas perdidas y reencontradas. Y la generalización de este fenómeno en los aspectos claves de la existencia individual y social bantú contribuye eficazmente a quitarle su carácter insólito e intolerable a la muerte y a mostrar al hombre de luto que lo que pasa es un hecho trivial padecido por todos y, por consiguiente, digno de no concederle más importancia de la que tiene (Makang Ma Mbog: 1972, pp. 201-205). Repitémoslo: para el hombre bantú bien iniciado en los ritos de la tradición, la muerte es nada más y nada menos que un viaje. El difunto se ha ido para unirse con los antepasados, y el único cambio importante es que su cuerpo se descompone, mientras su espíritu u otro componente importante de su personalidad entran en otro estado de existencia. En la mayoría de las culturas bantúes, la muerte se percibe más como un estado que como un drama, esto es, como un *status* que es preciso cuidar y al que prestarle máxima atención y respeto durante toda la vida. Resulta, por consiguiente, más importante la constante concienciación de saberse al mismo tiempo vivo y muerto, que

centrarse solamente en el puntual hecho de morir. Esta es una de las claves místicas para la comprensión de la muerte que se recuerda en cada etapa de los ritos de iniciación.

2.5. Muerte y plenitud escatológica bantú.

El universo negro-africano en general y el bantú en particular están a la vez humanizados y hominizados, esto es, hechos para el hombre y a imagen del hombre. Quizás por esta razón se llegaría a afirmar, en el mundo bantú, que toda vida, la del muerto incluido, necesita ser alimentada con comida apropiada a cada estado de vida. De hecho, en las diversas tradiciones de los pueblos bantúes, el más allá se representa topológicamente bajo la tierra, en el cielo o sencillamente en los ambientes que circundan a los vivos. Los pueblos para los que el más allá está en otro mundo o en un lugar lejano suelen enterrar comida y armas con el cuerpo del difunto, para que se pueda servir de ello en su viaje entre los dos mundos (Mbiti J.: 1990, p. 209). Sin embargo, para la mayor parte de estos pueblos, el más allá, dice Mbiti, está geográficamente “*aquí*” (Mbiti J.: 1990, p. 215). Su separación con respecto a los vivos consiste simplemente en su invisibilidad. Pero los chapa de Tanzania dicen que el viaje al otro mundo dura nueve días y que para llegar allí el espíritu tiene que atravesar una región desierta y peligrosa. Una vez llegado, el espíritu ha de ser admitido por los espíritus más ancianos. Para hacer el viaje más fácil, se unge el cuerpo del difunto con aceite, se le da leche por la boca y se le envuelve en una piel para protegerlo del sol ardiente

del desierto. Se sacrifica también un toro para que los antepasados del fallecido le reciban alegremente cuando llegue con este regalo.

Muchos otros pueblos bantúes sitúan la morada de los difuntos en el área alrededor de las casas, en los bosques del vecindario. Se hacen enterramientos dentro de la misma casa del difunto, aunque se tenga que abandonar luego ese hogar para buscar uno nuevo. Un cierto número de estos pueblos, como los basuto de Tanzania, los yoruba de Nigeria, los lugbrara de Congo, etc., creen que, después de la muerte, el espíritu del difunto sube al cielo o va a vivir cerca de Dios, sin que por ello mengüe su relación con los vivos: continúan estando cerca de sus grupos familiares, fortaleciéndolos y preservándoles de los peligros, a cambio de ofrendas y libaciones por parte de éstos.

Ahora bien, la mayoría de los pueblos bantúes no esperan ninguna forma de juicio o de recompensa en el más allá, salvo unas pocas excepciones, como es el caso de los lodagaa de Tanzania (Mbiti J.: 1990, p. 209). Para ellos, el más allá no pasa de ser una continuación de la vida más o menos parecida a la actual, con las mismas personalidades, los mismos rangos sociales y políticos y los mismos géneros sexuales. Según esta concepción -una de las más extendidas en el mundo bantú-, las actividades humanas se reproducen en el más allá y la pobreza o la riqueza personales permanecen según los esquemas del más acá. Conseguir una vida plena en el ámbito terrenal supone, en consecuencia, que se va a conseguir también la plenitud en el plano escatológico.

Y siempre en apoyo a esta visión de las cosas, comenta Tshiamalenga Ntumba que el hombre bantú no tiene conciencia de haber provocado su salida del Edén o de haber sido concebido en el pecado, sino sólo de poder llegar a pecar. En el mundo bantú, puede decirse hasta un cierto punto que al hombre se le hace pecador. Es la comunidad la que determina la culpabilidad que tiene un individuo. Es la comunidad la que le dicta al individuo lo que es bueno o lo que es malo. No es la conciencia individual necesariamente la única y última instancia. En circunstancias normales, el individuo sabe que la comunidad lo ha tomado muy en serio y que no tiene ningún interés en engañarlo o explotarlo. (Ntumba T.: 1980, pp. 127-128). La conciencia moral se expresa, por lo tanto, en términos de co-responsabilidad, de modo que faltar a esta co-responsabilidad se convierte en la causa de la insolidaridad, esto es, en la causa de la infelicidad entendida como realidad del mal y de la muerte. La plenitud humana en cuanto que comunitariedad vital, como un compartir tanto a nivel material y en el plano escatológico, supondría, pues, superar la soledad a la que nos somete la muerte.

En el mundo bantú, existir en soledad se concibe como la mayor desgracia que le puede suceder a un hombre. La soledad es vivida como más cruel que la muerte. Se trata ante todo de la soledad sociológica: el hallarse abandonado por los suyos. Es equiparable a una situación de auténtica muerte. En esa soledad uno ya no tiene ninguna referencia identificativa. La persona en este estado de soledad comparte cada vez menos las cosas que los humanos tienen en común: la humanidad, el cariño, las

corresponsabilidades, los sacrificios a favor de los demás, la comprensión, etc., en definitiva, la plenitud humana en el plano mundano. Esta clase de soledad atañe, por fin, también a la esfera escatológica, cuando uno deja de compartir sus propias experiencias transcendentales con los demás, y viceversa. Cuando se encuentra desligado de las experiencias numinosas de los demás. En efecto, es significativo lo que observa Ezequiel Gwembe cuando dice que para un africano, el lugar de su nacimiento no es donde lo parió su madre, sino donde reposan los restos de sus antepasados (Gwembe E.: 1995, n° 82, p. 54)²⁹. El deseo de morir en casa y de ser enterrado donde fueron enterrados sus antepasados caracteriza de modo singular al africano. El universo bantú gira, por lo tanto, en torno a la presencia de los antepasados. Así, pues, más que tener miedo a la muerte, el hombre bantú tiene miedo, sobre todo, a una posible ruptura de la relación con los antepasados y con los demás seres, familiares y conocidos.

"En una auténtica sociedad africana, el hombre vive sin preocupaciones y sin inquietud a pesar de los innumerables problemas con los que se encuentra enfrentado, porque la religión en la que cree (diríamos la plenitud terrenal) tiene como objetivo la consecución de la armonía social. Ella impide el mal y favorece el bien. De ahí la explicación de la intervención de los espíritus en los quehaceres humanos. Sin embargo, aunque esta intervención de las fuerzas sobrenaturales se demorase,

²⁹ Contradice un dicho según el cual "El hombre no es de donde nace sino de donde vive".

el verdadero africano no sentiría pánico porque todavía cuenta con la fraternidad de sus vecinos. Esto es lo que garantiza la seguridad (la inmortalidad) del individuo y la de la colectividad.” (Umwezimwa W.: 1975, pp. 47-48).

2.6. El antepasado, modelo de plenitud humana.

Un antepasado es un paradigma sin el cual el mundo material bantú y su imaginario espiritual pierden totalmente de sentido. Sólo sobre la base de la realidad del antepasado como fundamento puede hablarse de horizonte de plenitud intramundana y del anhelo de salvación escatológica. En efecto, en todas las sociedades bantúes, la relación entre los vivos y los muertos, y más especialmente con los antepasados, es uno de los aspectos de la vida a los que todo el mundo cuida con escurpulosidad. El bantú auténtico se siente siempre ligado al culto de los antepasados. Ahora bien, los elementos que caracterizan fundamentalmente la concepción bantú del antepasado se pueden resumir en los dos siguientes:

- la relación natural (biológica) entre el antepasado y sus descendientes;
- el *status* sobrenatural (o *status* sagrado) al que llega el antepasado mediante la muerte.

Aunque un antepasado puede estar en todos los lugares y tiempos, es creencia común entre los bantúes imaginárselo en ciertos lugares como el río, el baobab, el santuario, el bosque, etc. Un antepasado es una entidad

espiritual, característica conferida, tras la muerte, a un individuo que ha tenido una vida socialmente cumplida en relación tanto con Dios como con la comunidad humana. Así, pues, “no todos los muertos son antepasados. Algunos muertos nunca llegarán a ser antepasados” (Umwezimwa W.: 1975, p. 55)³⁰. Pero la concepción bantú tradicional del antepasado, por encima de las múltiples variantes debidas a contextos geográficos distintos, mantiene una estructura central idéntica en todas partes. El término antepasado, como observa Boka di Mpasi, cubre todo un abanico de aspectos que va desde lo biológico a lo escatológico, pasando por lo ético, lo espiritual y lo religioso (Boka de Mpasi: 1995, n°82, p. 62). Lejos de ser una simple malla del árbol genealógico, el antepasado es, más bien, una referencia multidimensional. Situado en el circuito de la comunicación de la vida y de los valores, pertenece a una selección. Su dimensión escatológica hace posible que el mismo antepasado que se halla al inicio de una cadena generacional preceda a ésta y la espere al término de la carrera. La continuidad y el movimiento desde atrás hacia adelante constituyen un rasgo que la caracteriza de modo singular.

El antepasado es fundamentalmente un mediador entre Dios y los hombres, mediador para la vida y para la salud, para la bondad y para la sabiduría. Es modelo de justicia y de libertad. Todas estas virtudes y muchas otras tienen, sin embargo, su única fuente en el Ser Supremo, Dios, plenitud de la vida y dador de sentido para la muerte. En cuanto que mediador, el

³⁰ Se piensa que los niños, los adolescentes, algunos enfermos, los brujos, los suicidas, los muertos por accidentes de la vida biológica o social, los rehenes de guerras, etc., no llegan nunca a ser antepasados.

antepasado no es *creador* de la vida, no es su dueño, es solamente su “transmisor”. Está admitido que interviene en todo aquello que favorece el bienestar de los individuos y de la comunidad -empezando por los familiares hasta los forasteros que lo veneran-, pero las bendiciones que se reciben de él brotan siempre de la bondad y de la providencia del Creador.

La función de los antepasados se sitúa, pues, en un plano bidimensional: el horizontal, donde se realizan efectivamente (entre los vivos), y el vertical, dimensión que justifica el fundamento de su actuación (su relación con el Ser Supremo). En cuanto que reflejo del Creador, en cuya transcendencia participa, el antepasado no puede de ningún modo oscurecer las radiaciones de Éste. De esta manera, la veneración de los antepasados no puede ser competitiva al culto divino (Boka di Mipasi: 1995, nº 82, p 64). En cierto sentido, son dos realidades distintas e independientes.

Hay condiciones establecidas para llegar a ser antepasado. El acceso a la dignidad de antepasado conlleva transmitir la vida, responsabilizarse de ella fiel y honestamente hasta la muerte, que su nombre sea transmitido a la posteridad y verse atribuir los honores de la inmortalidad.

a) *La transmisión de la vida* es considerada en toda África negra como una función fundamentalmente religiosa, no meramente biológica y profana. En cuanto que don, la vida ha de ser aceptada en toda su integridad para verse luego transmitida. La transmisión supone, por lo tanto, una previa aceptación. Supone también una exigencia de

gratitud y de justicia: justicia en cuanto es preciso respetar siempre la identidad de ese regalo, destinado a llevarse siempre más allá del destinatario actual; y gratuidad en cuanto es preciso dar siempre homenaje al benefactor (dador) primordial y a los secundarios anteriores al propio individuo (Dios y los progenitores). Un rechazo a transmitir esta vida aparecería, por lo tanto, claramente como falta de gratitud, digna de represalias por parte de los antepasados.

El antepasado es, por lo tanto, alguien que, durante su vida, siempre ha luchado en favor de la vida, la ha hecho circular en abundancia. Es alguien que ha vivido conforme a la tradición (*a la costumbre*), que es la fuente mayor de la vida entre los vivos. El antepasado es, finalmente, alguien que ha tenido una buena muerte, después de una buena vida. Todo esto hace del antepasado una referencia por excelencia para la consecución de la plenitud terrenal y de la salvación del más allá.

b) La segunda condición para llegar a ser antepasado es la de *responsabilizarse de la vida*, entendido como el deber de sumarse a los esfuerzos de la enseñanza tradicional mediante un comportamiento digno de los que han muerto y un respeto riguroso de las costumbres ancestrales. En suma, el responsabilizarse de la vida supone llevar la vida con una conciencia de la presencia constante de los antepasados en todo lo que se hace. Llegar a ser antepasado, pues, no consiste solamente en ser progenitor/a, sino que es necesario también cumplir

con las obligaciones de ser padre o madre mediante un conjunto de virtudes y cualidades nada mediocres. No basta con transmitir biológicamente la vida; es preciso cumplir, además, con los deberes de orden ético, social y religioso. El hombre célibe, el eunuco, el religioso casto es considerado, *a priori*, como excluido de la dignidad ancestral. Se supone, por lo general, que su estado de vida reposa fundamentalmente sobre un cierto egoísmo: la negación de transmitir la vida. Sin embargo, el aspecto de responsabilidad introduce aquí un nuevo matiz: lo importante para el *status* de antepasado es, en el fondo, la capacidad de un servicio real, que se presta en favor de la vida, bajo una u otra modalidad, siempre que tal servicio esté reconocido por la comunidad (tribal, clánica, etc.). El cariño y el respeto casi medroso hacia las personas consagradas constituyen los signos más patentes de esa simbólica comprensión de la transmisión de la vida y de su posible itinerario hacia el estatus de antepasado.

c) Por lo general, las familias les dan a los hijos los nombres tanto de sus padres como de otros familiares queridos, vivos o muertos, que no han podido *tener descendencia* por diversas causas. Esto es otra forma de completar en un difunto o en un vivo lo que él no pudo realizar en persona, para redondear las condiciones necesarias de ser considerado antepasado.

d) *Pasar del estado visible al invisible*, esto es, llegar a la inmortalidad, determina también por su parte la cualidad de mediador de la que

gozan los antepasados. El universo tradicional bantú funciona en conformidad con la siguiente jerarquía espiritual: Dios, los antepasados o muertos-vivientes, las fuerzas de la naturaleza, los ancianos del pueblo (en cuya categoría se incluyen también los hechiceros oficiales, los adivinos, los hacedores de lluvia...) y los mayores de las familias, es decir, los primogénitos. El derecho a la primogenitura es una noción fundamental para comprender no sólo el funcionamiento de la estructura familiar, clánica o tribal en África, sino también esencial para entender la importancia concedida a la categoría de los antepasados. Este derecho pertenece a los principios sobre los cuales se construye la sociedad africana. De éstos citaremos, entre otros, el sexo, la edad y el status social. La idea de primogenitura se fundamenta a partir de la suposición de que, siendo el primogénito (el mayor de edad) el primero en nacer y conocer las realidades del mundo, está, por lo tanto, también más cercano a la fuente original de la vida que los que llegan después de él.

En el mundo bantú, el primogénito tiene prioridad en todo (Gwembe E.: 1995, p. 57) y esta prioridad es total tanto en términos de honores como de sacrificios, esto es, de obligaciones; el primogénito tiene la obligación de ofrecer, por su comportamiento, un ejemplo a imitar por todos los demás, más jóvenes que él.

Siguiendo esta misma dinámica, el antepasado ha de representar, pues, a toda su familia y conocidos en el mundo de los muertos-vivientes. Su muerte

no ha sido un hecho puntual, sólo el momento de la entrega de su aliento al Creador, sino que engloba la totalidad del recorrido de su existencia mundana que finaliza con ésta y abre un nuevo capítulo, el de una existencia, esta vez, invisible a los vivos. Con la travesía del umbral de la muerte, observa Boka se da una conversión de lo visible a lo invisible y uno adquiere el *status* espiritual. Lejos de cesar la vida, ésta se adentra más bien en la plenitud de existencia (Boka di Mpasi: 1995, p. 64). Al despojarse de sus formas visibles, la vida se libera al mismo tiempo de todas las ataduras y limitaciones materiales, propias de las dimensiones temporal y espacial. La muerte es concebida, por lo tanto, como un viaje, pero no como un viaje que supone una ausencia (total), sino como un paso de una presencia sobrecargada (por el peso de la materialidad) a una presencia desentorpecida y, por lo tanto, más intensa y cumplida. Se está más presente y se está realmente más vivo que los vivos y al lado de los vivos. De conformidad con su función específica, los antepasados están atentos a las necesidades de los suyos, de quienes reciben una veneración merecida (Boka di Mpasi: 1995, p. 69).

Ahora bien, el hecho de morir no lleva consigo automáticamente el acceso a la inmortalidad y a la categoría de antepasado. La fecundidad física no es tampoco, por sí misma, condición suficiente o garantía de la primogenitura ancestral. El paso del mundo visible al invisible, esto es, la entrada en el universo espiritual desde el mundo material supone haber vivido las virtudes sociales consideradas imprescindibles para el acceso a la vida plena y feliz.

“Llegar a ser antepasado, es decir, verse inmortalizado por los suyos es el hecho de una selección. No una selección arbitraria, sino conforme a un criterio y un rito claramente establecido: el catálogo de las virtudes que otorgan vida en plenitud y que se transparenta en hombres y mujeres responsables de sí mismos y de los demás, que felizmente tejen juntos con los demás esteras de solidaridad, esteras a menudo conseguidas a precio de sangre y sudor” (Boka di Mpasi: 1995, p. 70).

2.7. Conclusión.

El mundo bantú vive hoy las consecuencias, a menudo atroces, de una revolución que parece no haberle ahorrado agravios en sus diversas dimensiones de la vida social intramundana ni en sus anhelos de plenitud escatológica. Es una realidad que sería injusto negarse a reconocerla bajo los pretextos de evitar los "afropesimismo". La misma cultura general bantú tampoco parece haber logrado escaparse de las sacudidas provocadas por tal "revolución de la civilización". El pensamiento bantú sobre la muerte, sin embargo, sigue siendo uno de los aspectos que, a nuestro parecer, no se han modificado notablemente con el advenimiento del pensamiento científico, a pesar de que éste ha conseguido sustituir, en muchos otros ámbitos de la cultura, las imágenes tradicionales de la esperanza y de la plenitud que ofrecen hoy las ideologías "hedonistas" del mundo occidental.

El universo de simbolizaciones acerca de la muerte (y también acerca de la vida) sigue siendo abierto y plural en el mundo bantú, tal como lo atestigua la gran importancia que se le da allí a los mitos para explicar los misterios del universo. La muerte, por su parte, ha sido y sigue siendo el misterio en el que es necesario penetrar con mística actitud de abandono y con ironía, esto es, sabiéndonos compañeros de viaje de la muerte y, al mismo tiempo, burlarnos de ella ya que, en el fondo, no es otra cosa que el otro lado de nosotros mismos vivos.

Esto lo enseñan constantemente los ritos de paso, normalmente programados por y para la comunidad, pero especialmente efectivos siempre a través del individuo, de los individuos concretos en cuanto que miembros de esa comunidad. Ésta es una garantía para la inmortalidad de los individuos que componen dicha comunidad y, al revés, éstos son también los que la garantizan, de alguna manera, como comunidad perenne. Y en ese intercambio simbólico de categorías vitales reside, precisamente, la plenitud humana intramundana y la salvación escatológica. Por eso, los ritos en medio de los cuales el hombre navega, desde antes de su nacimiento (las prohibiciones a las cuales se somete a las mujeres encintas) hasta después de su muerte (lutos y culto de los antepasados), constituyen una constante y magistral llamada de atención sobre el hecho de que ese río en el cual fluye la vida es absolutamente el mismo que en el que chapotea la muerte.

Lo mismo ocurre con las creencias bantúes en el más allá, elaboradas desde las distintas visiones metafísicas del ser humano. Dijimos que en el mundo

tradicional africano, la organización social y los ideales individuales se asientan sobre una jerarquización determinada por el tipo de relaciones que se tiene con los *antepasados*. Estas relaciones se conciben de forma diversa en las culturas bantúes del continente, llegando hasta constituirse con ello una escatología que atomiza al individuo en innumerables principios vitales, pero no por ello falsos ni ilógicos. Todo lo salva, pues, el simbolismo con que se concibe el cuerpo (materia bruta pero que nunca perece) y el alma o el espíritu, la sombra, el doble, etc. (que son las diversas formas de participación ontológica de una existencia en la realidad substancial). Gracias a esta simbolización, la muerte no aparece como una negación de la vida, sino como un cambio de estado, como un pasaje a la vez ontológico y existencial que supone continuidad espacio-temporal de orden ontológico. Todo esto es lo que hemos analizado en cuanto dimensiones necesarias para el *status* de antepasado, símbolo de plenitud humana en el mundo bantú. Para llegar a merecer el honor de ser llamado antepasado y ser venerado como tal no ha de esperar el juicio (individual o universal) después de la muerte, sino que la comunidad de los vivos posee suficientes prerrogativas para concederlo o negarlo, aparte, por supuesto, de la infinita e inefable misericordia del Creador, que puede misteriosamente desatar, incluso, aquello que la comunidad ha atado cuidadosamente, y atar a su vez aquello que, sorprendentemente, nadie se imaginaría que pudiera alguna vez ser atado.

CAPÍTULO 3

HUELLAS DE PLENITUD DESDE EL ANÁLISIS CULTURAL

3.1. Introducción.

De conformidad con una concepción de la semiótica pensada como ejercicio concreto de historicidad, nuestras posibilidades más íntimas quedan liberadas y llevadas al lenguaje gracias al potencial del sentido simbólico que la semiótica presente en cada habla (Adoukonou B. : 1980, pp. VI-XXIV). Ya mencionamos en la introducción de esta tesis que la semiótica es la "doctrina de los signos" o "teoría de los signos". Pueden distinguirse tres grandes concepciones semióticas. Dos de ellas son binarias (fundadas sobre pares opuestos como significante/significado). Una de estas dos concepciones binarias da cuenta de la hermenéutica (Escuela de Tartú, con Yuri Lotman) y se basa en concepciones culturales que ven en la cultura una combinación de sistemas "modernizadores de lo real". La otra funciona en una perspectiva generativista (Greimas A. J. y la Escuela de París). Finalmente, la semiótica triádica (fundada sobre las tres referencias del signo: la referencia al medio, la referencia al objeto, la referencia al interpretante) considera al signo como una tríada de relaciones (Peirce). Así, pues, con estas tres grandes concepciones, podríamos decir que la comunidad científica, en su conjunto, aún no ha logrado un acuerdo que permita unificar las problemáticas de la semiótica. Y a la hora de delimitar como tal

el objeto de la semiótica pueden tomarse en cuenta las siguientes orientaciones:

- una orientación limitada a los sistemas de signos instituidos en la práctica social y no-lingüísticos: carteles de señalización (rúters u otros), escudos, uniformes, etc.

- la orientación "saussure-hjelmsleviana", desarrollada principalmente en Europa, que considera con Saussure, que la lingüística es una parte de la semiología, esto es, de la "ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social". Extendiendo el modelo lingüístico a todos los sistemas de signos humanos, la misma podría calificarse como "semiolingüística" aún cuando sus sostenedores recusan este apelativo.

- la orientación peirceana, que combina, en el estudio de los signos (abordado sin ningún *a priori* que podría provenir de la importancia de los signos lingüísticos), una fenomenología y un análisis de los fenómenos de significación como la cooperación de tres instancias que implican al representante (el signo propiamente dicho), al representado (aquello de lo que el signo da cuenta) y a un intérprete genérico considerado como un muestrario representativo portador de los hábitos interpretativos de la comunidad a la que pertenece.

- orientaciones etnoculturales que ven en la cultura una combinación de sistemas "modelizadores" de lo real (Yuri Lotman, Escuela de Tartú).

- orientaciones que tienden a abolir la separación entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza, a partir de una zoosemiótica, de una fitosemiótica, reagrupadas con la teoría de la información y las neurociencias, para constituir una especie de "perspectiva semiótica" (Círculo de Toronto).

- El conjunto de las otras orientaciones, las del objeto semiótico limitadas a campos como el visual, a las prácticas culturales y artísticas (danza, literatura, poesía, urbanismo y arquitectura, cine, teatro, circo, pintura, presentación de la persona, etc.), a los "discursos" de carácter social (jurídico, religioso, político, etc.).

Ahora bien, antes de pasar al análisis de los textos seleccionados, presentemos una breve aclaración sobre la diferencia entre la semiótica y la semiología, la diferencia entre la semiótica general y la semiótica específica, así como una justificación de los criterios de selección de los textos que analizaremos a continuación.

3.1.1. Semiótica y semiología.

Oficialmente no hay diferencia entre semiótica y semiología, aunque el uso vincule más semiología a la tradición europea y semiótica a la tradición anglo-sajona. Sin embargo, el uso de "semiótica" tiende a generalizarse.

Semiótica se construye a partir de la raíz griega "sem" y, en principio, significó el estudio de los síntomas. Semiología es de formación moderna y, a

veces, se utiliza en lugar de semeiología. El primer congreso de la Asociación Internacional de Semiótica (1969) se decidió por el uso oficial del término semiótica.

Ferdinand de Saussure (1857-1913), uno de los fundadores de la tradición lingüística europea, define la semiología, en el curso de lingüística general, como la "ciencia general de todos los sistemas de signos (o de símbolos) gracias a los cuales los hombres se comunican entre ellos", lo que hace de la semiología una ciencia social y presupone que los signos se constituyen en sistemas (sobre el modelo de la lengua).

En cambio para Charles Sanders Peirce (1839-1914), fundador de la tradición lingüística anglo-sajona, la semiótica es la "doctrina casi necesaria o formal de los signos" y "la lógica, en su sentido general, no es sino otro nombre de la semiótica". Puede observarse aquí que Saussure pone el acento en el carácter humano y social de esta doctrina, mientras que Peirce destaca su carácter lógico y formal. La orientación del trabajo de esta tesis se acerca más a la tradición saussuriana en el uso de la semiótica, aunque con un carácter "específico" desde la filosofía de la religión.

3.1.2. Semiótica específica.

Las semióticas específicas se definen como "gramáticas", es decir, como un conjunto de reglas explícitas, de sistemas particulares de signos que admitimos como datos de observación. La autonomía de esos sistemas, su

cohesión y su independencia de los otros signos se han de imponer, en teoría, a todo observador. Así es el caso de las lenguas, del lenguaje sordo mudo, de las señales camineras, de los escudos, de los signos culturales y religiosos, etc. Los sistemas de signos *pueden ser más o menos rígidos, más o menos flexibles*.

Los sistemas "rígidos", como el de los semáforos o la estructura del sistema fonológico de una lengua, parecen más "objetivables" -por tanto, más fácilmente descriptibles en términos formales- que los sistemas "flexibles", manifiestos, por ejemplo, en la función narrativa y en los cuentos africanos. La hipótesis subyacente es que el conjunto de fenómenos considerados y aislados por este acto fundador posee una organización y articulaciones internas autónomas "objetivables". Ante este aspecto preciso, Umberto Eco opina que una semiótica "específica" puede aspirar a un estatus científico en la medida en que considere fenómenos "razonablemente" independientes de su observación y que concierna a objetos relativamente estables (Eco U.: 1991, p 58). Así es como esperamos enfocar de manera específica el análisis semiótico de este capítulo centrado en el tema de la plenitud del hombre bantú, en su vivencia cultural y religiosa de la felicidad.

El capítulo consta fundamentalmente de dos partes: una primera donde procederemos al análisis textual de diez textos de oraciones, y una segunda donde trataremos de contestar a las preguntas marco o preguntas base, ya planteadas al principio de esta tesis. Esperamos que con la contestación a dichas preguntas se nos desvelen con precisión los innumerables indicios que definen la plenitud humana en el mundo bantú.

3.1.3. Los textos analizados en este trabajo.

Los signos culturales y los signos de humanidad se transparentan en la realidad sintética de lo que son los individuos y sus culturas, en lo que, sencillamente, se ha venido a llamar texto, o sea, “todo producto, cualquiera que sea, de la actividad de significar” (Greimas y Courtés: 1979, Diccionario). Teniendo esta definición de “texto” como referencia, el análisis semiótico de la cultura que emplearemos en este capítulo consistirá, por lo tanto, en el estudio de los signos portadores de mensajes verbales o no verbales que circulan en el mundo bantú, dentro de los diversos sistemas comunicativos que los conforman³¹. Esto implicará:

1. Primero, tomar en cuenta los dos elementos que, articulados, conforman cualquier signo: el significante y el significado;
2. Luego, intentar sacar a la luz los *paradigmas* (esquemas de diferencias subyacentes que permiten comprender los "sintagmas" o encadenamiento de signos que transportan mensajes) y los *códigos* subyacentes a los textos que serán analizados. Esta especie de revelación de los paradigmas servirá para descubrirnos el sentido de la escatología que encierran. Así, pues, los textos analizados constituirán un campo semántico de nuestro estudio. Se espera que estén relacionados con un grupo de actividades culturales (religiosas, culturales, familiares), y que nos revelen un único paquete de mensajes

³¹ Debe tomarse en cuenta que, en cuanto que sistema, toda comunicación se establece conjugando los cinco elementos siguientes: emisor, receptor, mensaje, canal y código.

y signos metafóricos para aproximarnos lo suficiente a la idea de plenitud terrenal y de salvación escatológica en el mundo tradicional bantú.

En el análisis semiótico de la cultura, esto es, en el “desenredamiento” técnico de los sistemas de comunicación presentes en cualquier texto (decíamos que los textos pueden ser verbales o no verbales, auditivos, táctiles, etc.: un cuento, una novela, un discurso, una danza, una estatua totémica, un canto, etc.) son múltiples los pasos que se han de seguir -pasos complicados o pasos simplificados según los métodos y sus acomodaciones- para descodificar los significados culturales latentes en dichos textos.

Decíamos también que el estudio de análisis de los textos escogidos para esta tesis se realizará mediante una versión *específica simplificada* del modelo *actancial*.³² La aportación de las ciencias sociales como la fenomenología, la antropología, la sociología, la psicología, la lingüística, etc., ha sido muy decisiva en muchos ámbitos del estudio de la cultura. Y el surgimiento y desarrollo de estas nuevas ciencias lleva consigo un paulatino e irreversible

³² El empleo del método actancial para el análisis de los textos nos ayudará a alumbrar los signos culturales de plenitud en la escatología tradicional bantú. Para tal menester usaremos los códigos básicos de interpretación que llamamos aquí versión específica del método actancial, ya definida con anterioridad. Por versión específica *simplificada* también entenderemos los pasos mínimos necesarios para conservar la estructura interna del método, su fiabilidad y una suficiente objetividad en el proceso de análisis. Con esto, evitaremos sanamente las asperezas inherentes al uso escrupuloso de los sistemas “rígidos” del método semiótico. El modelo actancial de Greimas que seguiremos en este trabajo consta básicamente de seis términos a los que nos ceñiremos en este trabajo: destinador, ayudante, objeto, sujeto, destinatario, oponente.

cambio en la manera de entender la naturaleza humana, de entender la esencia de las sociedades y las motivaciones profundas de las creencias. Gracias a estas ciencias, la interpretación de las categorías de plenitud en cualquier cultura puede aprehenderse en su justa medida. Esto es lo que pretendemos alcanzar en esta tesis centrándonos en la realidad de plenitud humana en el mundo bantú.

Ya se ha señalado con anterioridad, pero es útil repetirlo aquí, que los signos aparecen en los *textos*, de modo que todo va a tener que girar en torno a ellos, en esto que Tornos llama “giro textual” (Tornos A.: 1993, Vol. 70, nº 273, pp. 191-210). De este modo y a la luz de dos disciplinas consideradas durante mucho tiempo como contrarias y exclusivas, pero convertidas hoy en día necesariamente en complementarias, la antropología estructural y la hermenéutica, trataremos de captar en este trabajo la estructura mediante la cual el símbolo se articula en el pensamiento bantú para destacar, subrayar e ilustrar la verdad de su plenitud escatológica (Schreiter R. J.: 1985, p. 55). Así, pues, los textos pueden ser complejos o simples, esto es, de difícil o fácil análisis. En conformidad con esta definición, los textos de oraciones que se analizarán a continuación han sido seleccionados obedeciendo a los siguientes criterios, entre otros:

1. Son textos de africanos y africanistas bantúes, estudiosos que, “desde dentro y desde fuera” (autóctonos del grupo de estudio o extranjeros al grupo), pueden hablar de la realidad del mundo bantú con suficiente atribución y representatividad.

2. Son textos culturales, religiosos y también artísticos, que tratan tanto de la identidad, del cambio social como de las esperanzas de futuro entre los bantúes (escatología-soteriología).

3. Representan de manera sintética lo esencial de la realidad de plenitud humana en todos sus contextos geográficos, socioculturales y religiosos.

4. Son textos notorios y fácilmente localizables. Algunos de ellos nos los hemos tenido que memorizar de niño en la escuela.

5. Muchos de ellos representan un esfuerzo titánico de llevar al nivel conceptual lo que durante mucho tiempo se ha vivido simplemente como costumbres, como valores ante todo sentimentales.

6. Son textos que constituyen también lo esencial de una vivencia antropológica y de una experiencia religiosa universalmente común entre los hombres.

7. La traducción de todos los textos la hemos realizado personalmente, desde los originales en francés o en inglés, excepto el que ya estaba en castellano (Cebolla, F. & Sierra, J.: 1980, p. 49). “Traduttore traditore”, dicese en italiano, esto es, que al traductor le acecha siempre el peligro de la traición. Hemos sido muy conscientes de esa eventualidad y esperamos que el cuidado empleado para traducir los textos, lejos de inducir a

interpretaciones equívocas, ayude más bien a clarificar el proceso del análisis.

3.2. Análisis semiótico de los textos seleccionados.

3.2.1. Oración Sérér³³ al Sol levante (Oleko N.: 1989, pp. 98 y ss).

1. *¡Tú que no tardas, Tú que no tardas!*
2. *¡Tú, el Iluminado! ¡Tú, el Iluminado!*
3. *¡Tú, en tu resplandor!*
4. *¡Yo, en tu resplandor!*
5. *¡Haz que lo que puede algo sobre ti*
6. *También pueda algo sobre mí!*
7. *¡Pero lo que no puede nada sobre ti,*
8. *Que no pueda nada sobre mí!*

3.2.1.a. Orden sintagmático.

Los sujetos

En el texto hay tres sujetos:

³³ Pueblo de Benín

- *Tú*, referido al Sol levante, aparece siete veces en el texto (versos 1, 2, 3, 4). A este mismo sujeto se hace referencia en los versos 5 y 7. Es el sujeto operador del texto, el actor principal.
- *Iluminado*, referido también al Sol levante, aparece dos veces (verso 2).
- *Yo*, referido al autor, aparece 3 veces en los versos 4, 6 y 8. Es el sujeto adyuvante o actor secundario.

Los objetos

Los objetos que aparecen en el texto son los siguientes:

- *Resplandor*: objeto mítico (que puede ser considerado también como material desde su aspecto observable), aparece dos veces en el texto, en los versos 3 y 4.
- Podrían mencionarse también como objetos míticos (conceptual) *Algo*, aparece 2 veces en los versos 5 y 6 y *Nada*, en los versos 7 y 8.

Los verbos

Los verbos que aparecen en el texto son los siguientes:

- *No tardar*, en 2ª persona de singular, en indicativo presente, se repite dos veces en el verso 1 y se refuerza con exclamaciones.
- *Ser o estar*, omitido, segunda persona de singular, en indicativo presente (Tú que *eres* el Iluminado: en la línea 2); (Tú que *estás* en tu

resplandor en la línea 3, en 1ª persona de singular, en indicativo presente); (Yo *estoy* en tu resplandor, en la línea 4).

- *Hacer*, en 2ª persona de singular, imperativo sostenido con una exclamación, aparece una vez en la línea 5 del texto.

- *Poder* en 3ª persona de singular, en indicativo presente, se repite dos veces en el verso 5 y en 3ª persona de singular, en subjuntivo presente, en el verso 6.

- *No poder*, en 3ª persona de singular, indicativo (verso 7) y en 3ª persona de singular, subjuntivo (verso 8).

Designaciones

En este texto, *el sujeto operador* es claramente *Tú*, el Indefinido, lo Misterioso, el Dios personificado, el Dios Sol. Es el que resplandece y hace resplandecer, por esto mismo puede aparecer hasta siete veces (o nueve) en un texto tan corto.

El sujeto secundario es el propio orador, el *yo*, al que se alude en tres ocasiones en el texto. No hay más que estos dos sujetos, como suele ser en el caso de las oraciones de adoración o de súplica, que contienen fundamentalmente el *Tú* de la trascendencia y el *yo* inmanente. Sería el camino espiritual común de las religiones que cobraría su plena autenticidad con la inclusión del *él/ella* (el/la otro/a) y de *nosotros* (los otros).

Confrontaciones, dominaciones, atribuciones

El presente texto es una oración al Sol levante, la Iluminación al que aguarda cuan centinela el yo orador. En este texto tan escueto, es posible apreciar con bastante claridad todo el ser espiritual del orador. Las secuencias de las frases van reforzadas por repeticiones que transparentan la inmersión total del orante en su actividad religiosa (líneas³⁴ 1 y 2). El autor comienza con la descripción de las características del Dios-Sol: No tarda (l. 1 y 2); luego se sitúa personalmente en la esfera numinosa solar ("Yo en tu resplandor"). La transcripción del texto resalta exclamaciones en casi todas las frases del texto, queriendo significar con ello el grado de participación del orante en esta invocación matinal. Sólo al final presenta su petición que es la de *la dicha* y de *la inmortalidad*: "Haz que lo que puede algo (Bueno) sobre Ti, lo pueda también sobre mí; pero que lo que no puede nada (ningún daño) sobre Ti no lo pueda tampoco sobre mí. Como decíamos al principio, el orante se encuentra totalmente confrontado con su condición existencial donde compiten la vida y la muerte, el sosiego y el peligro, lo previsible y lo imprevisto. Todo esto lo tiene muy presente y pide, por lo tanto, ayuda de Algo/Alguien que tiene más poder que él: el Iluminado, la Inmune divinidad solar.

3.2.1.b. Orden paradigmático.

El texto es una oración y como tal se dirige a una realidad numinosa, a Algo o a Alguien más fuerte, más poderoso, esto es, con más poderes que el orante. Es

³⁴ De ahora en adelante, en el análisis de los textos, todos los números entre paréntesis harán referencia a las líneas o a los versos del texto analizado.

un reconocimiento de la grandeza del Sol levante, el reconocimiento de sus cualidades iluminadoras, inmunizantes, y al mismo tiempo el reconocimiento de la pequeñez y de la limitación humana. En esta dinámica del yo con el Tú ante la existencia, esto es, en esta petición por uno mismo del resplandor del Sol levante ante las adversidades de la vida cotidiana, emerge una serie de valores de entre los cuales pueden destacarse los siguientes, presentados, a nuestro entender, por orden de importancia:

- *La dicha*, entendida como protección divina, como Providencia, como salvación de todos los males y liberación de todos los temores. La compararíamos con la inmortalidad.

- *Fe*, que también podríamos llamar aquí "confianza espiritual en el Ser Supremo". Es el primer valor de este texto. Destaca tanto por su privilegiada situación de *introducir la oración* (1ª línea), por su *cantidad* (a través de la locución verbal "no tardar" el autor reafirma con una redundancia su convicción por la prontitud con la que llega el Sol ("Tú que no tardas, tú que no tardas") y especialmente por su *calidad*, patente a través de los puntos de exclamación y la profundidad de la relación religiosa entre el hombre y el sagrado Sol levante y omnipotente.

- *La comunión* aparece después de la fe, esto es, viene en segundo lugar por orden de enumeración, no así por orden de importancia. En efecto, la cuarta línea del texto es la que procede por la *sintetización* de toda la parte introductoria, que podría considerarse en este texto como la

descriptiva. En el verso 4, también se aprecia algo como un descanso en la oración gramatical y al mismo tiempo como un puente entre lo anterior y la reflexión posterior del texto. Lo que el autor busca, en realidad, es comulgar con el resplandor y con la energía vital del Sol levante: se une con lo numinoso, con ese dios que, en este aspecto y para este orante, representa totalmente a Dios. Es el segundo valor, pero en realidad es el primero. La idea fundamental, tal como lo aprueba el texto en su desarrollo (versos 5, 6, 7, 8) es la de poder comulgar con Dios, en su fuerza, en su vitalidad, en su inmunidad, en su inmortalidad.

- *La inmortalidad* es otro de los valores que aparecen en esta oración, ya referida antes como “dicha”. En las frases 2 y 3, el autor parece reconocer al Sol levante como a un ser personal en toda su plenitud. La transcripción se ha hecho con mayúscula (el Iluminado), con lo cual puede deducirse que se trata de un ser divino particular, esto es, de una de las divinidades menores, una mediación entre el orante y el Dios Creador, Supremo y Misterioso que no es alcanzable sino mediante intermediarios. Hay posibilidad de inferir, a través de los versos 5, 6, 7, 8, que el autor supone que existen cosas que pueden algo (positivo) sobre el Sol levante. ¿Estaría hablando del hecho de realzar la vitalidad personal mediante el apoyo de los antepasados o de las fuerzas de la naturaleza en que creen todos los bantúes: la participación en la fuerza vital de la naturaleza y de los espíritus? Pero al mismo tiempo, se supone también que podrían existir otras fuerzas que tienen influencia negativa sobre el Sol levante, que disminuirían su vitalidad. La inmunidad numinosa sería

aquí relativa, no absoluta, con lo cual alguien o algo que posea esta clase de inmunidad no es, a toda prueba, el Ser Absoluto. La inmortalidad y la inmunidad absoluta sólo pertenecen a Dios, al Creador. Todos los demás participan de Él en diversos grados.

- El último de los valores que nos ha parecido más patente en este texto es el de *la humildad*, esto es, el reconocimiento de las propias limitaciones, la conciencia de la propia contingencia y finitud ante la manifestación del esplendor divino, de su grandeza y poder a través del Sol levante. De las diversas clases de oración existentes, la presente parece encajar más con la oración de súplica, aunque también existen, como en segundo plano, los aspectos de adoración, de alabanza, de contemplación, de meditación, de invocación, etc. Esta súplica enfatiza, entre otros aspectos, el reconocimiento de las propias limitaciones y una petición de auxilio de una fuerza superior. Este proceso no es realizable sino mediante una cualidad personal que es la humildad. A través de esta oración es bastante razonable concluir que la plenitud terrenal del hombre bantú depende totalmente de su grado de comunión con la fuerza vital (el resplandor divino) del astro-dios, el Dios-Sol.

3.2.2. Oración a Dios Khmvum (Oleko N.: 1987, pp. 97-98) ³⁵.

1. *Khmvum, o Khmvum, eres el señor, el señor de todo*
2. *Khmvum, o Khmvum, eres el señor de la selva*

³⁵ De los pigmeos de la R. D. Congo.

3. *Señor de arboles, señor de las cosas*
4. *Khmvum, eres el señor.*
5. *Y nosotros, tan pequeños, somos súbditos tuyos,*
6. *¡Manda y obedeceremos, o Khmvum!*
7. *Eres el señor, el señor de todo,*
8. *El señor de los hombres, o Khmvum*

3.2.2.a. Orden sintagmático.

Los sujetos

- *Khmvum*, referido al Espíritu de la Selva, se repite siete veces en los versos 1, 2, 4, 6, 8.
- *Señor*, se repite ocho veces en los versos 1, 2, 3, 4, 7, 8.
- *Nosotros* o también designados como los *hombres*, aparece dos veces en los versos 5 y 8. Los hombres son *súbditos*, tal como viene señalado en el verso 5.

Los objetos

No aparecen objetos míticos en el texto. En cuanto a los objetos materiales citados en el texto figuran:

- *Selva*, representa el dominio de *Khmvum*, aparece una vez en el verso 2.

- *Arboles*, pertenecen al señor de la selva, una vez en el texto, en el verso 3.
- *Cosas*, tiene el mismo sentido que "todo" en el primer verso. Aparece una vez en el verso 3.

Los verbos

Tres verbos organizan todo lo que se dice en el texto. Dos de ellos hacen referencia al sujeto principal (Khmvmum o Dios de la selva) [*los verbos ser y mandar*] y el tercero al sujeto (los sujetos) secundario (los hombres) [*el verbo obedecer*]:

- *Ser*, en indicativo presente, aparece cinco veces en los versos 1, 2, 4, 5, 7.
- *Mandar*, en imperativo, figura sólo una vez en el verso 6.
- *Obedecer*, en presente de indicativo, aparece también una vez en el verso 6.

Designaciones

En esta oración de los pigmeos (ya hemos señalado el grupo étnico al que pertenecen), sin lugar a dudas, aparece Dios como el sujeto principal del texto. Es el único sujeto nombrado en diversas ocasiones: *Khmvmum* (siete veces) y *señor* (ocho veces). En el texto, ese nombre de Dios aparece tanto que casi llega a convertir la oración en una especie de mantra. La invocación de Khmvmum es

repetitiva en los versos 1 y 2, enfatizando con ello el aspecto suplicatorio de la plegaria. Con el nombre de Khmvum comienza la plegaria y con el mismo nombre finaliza. El sujeto adyuvante es el orador, que habla en plural mayestático: nosotros. Se reconoce como miembro de la comunidad de los hombres, los pequeños, y confiesa a Dios su situación de súbdito.

La presente oración se articula sobre las ideas de la alabanza, de la adoración y de la sumisión. El orador celebra a Dios, Señor y Creador de todos los hombres y de todas las cosas. La oración pone de relieve el aspecto de la obediencia, tan tradicional en la cultura de los pigmeos y de todos los bantúes ("Manda y obedeceremos, o Khmvum"). La fe es, a la vez, confianza y obediencia, la confianza que hace posible un abandono real del hombre en manos de la Providencia, y la obediencia que le lleva a respetar y a cumplir la voluntad divina. Aquí, el hombre se hace pequeño y se humilla ante Dios. La fe que confía y obedece exige también el reconocimiento de la propia pequeñez ante el Misterio, esto es, la superación de los sentimientos de orgullo y de la autosuficiencia, y el acogimiento a una salvación gratuita.

Confrontaciones

Es difícil determinar con precisión el momento en que se pronunció esta oración. La fuente de la que la hemos sacado no dice nada al respecto. Se trata seguramente de una parte importante de una ceremonia religiosa más amplia. El texto se construye en base a sólo tres verbos: *ser*, el más empleado, *mandar* y *obedecer*. El verbo *ser* hace referencia a Dios en cuatro ocasiones y

se refiere a los hombres una vez, lo que confirma una vez más los puestos de sujeto operador y sujeto secundario. La proporción cuantitativa de este verbo indica, por otra parte, que el ser de la humanidad (mencionado sólo en una ocasión en el verso 5: "*somos súbditos tuyos*") queda totalmente asumido por el ser de Dios (mencionado en cuatro ocasiones en los versos 1, 2, 4, 7). El verbo *mandar* se refiere también a Dios, es el único que puede mandar sobre los hombres. Éstos deben *obedecer* el mandato. En la tradición de los pigmeos, tradición bastante similar a la de los bantúes, la oración la oficia el representante del culto religioso, el hechicero de la comunidad. Desde esta perspectiva puede entenderse ahora el empleo del plural por parte del orador (nosotros, obedeceremos, los hombres, somos, etc.).

El reconocimiento de la realeza de Khmvum sobre todas las cosas supone también, como dijimos antes, una cierta sumisión a su voluntad. El mundo pigmeo es el de la selva, por eso el Dios que reina sobre los hombres es también dueño del espacio vital humano: la selva. Para esta mentalidad, si Dios pudiera realizar alguna hazaña, como por ejemplo, la de conceder prosperidad a los hombres (salvarlos), sería indudablemente en la selva donde esto ocurriría, entre los árboles, en las cosas de la selva que, para ellos, representan a las cosas del mundo entero. La reflexión nos presenta en este aspecto un proceso inductivo del señorío de Dios: es el Dios de la selva y señor de los pequeños (pigmeos) [verso 5] y, por lo tanto, señor de los *hombres* [verso 8]. El texto comienza con una generalización ("eres el señor de *todo*: verso 1) y concluye con otra generalización (el señor de los hombres). En el intermedio

existe una especie de delimitación y descripción de lo que significaría *todo* y *hombres* mencionados antes, ambas realidades siendo propiedad de Khmvum.

3.2.2.b. Orden paradigmático.

La oración al Dios Khmvum es una plegaria de alabanza, de adoración y de sumisión, como ha sido mencionado con anterioridad. En ella aparecen diversos aspectos de la religiosidad de este colectivo humano y de su cultura, aspectos que nos podrían interesar para este trabajo y que el análisis del texto nos ha proporcionado. Nos vamos a centrar en los siguientes:

-Está en primer lugar el valor de *la oración de alabanza*. En efecto, en todo el texto, excepto en los versos 5 y 6, se adora a Dios como Señor. Estamos aquí ante *un reconocimiento de la grandeza de Dios y de su dominio sobre toda la creación*. Esta alabanza religiosa se convierte aquí en una *condición esencial para la plena realización del hombre en cuanto que hombre*. Conlleva el reconocimiento de Dios a través de las cosas creadas, siendo el hombre la referencia más directa, especialmente considerado en su *pequeñez*, esto es, en su humildad.

- *La humildad* es aquí otro valor relevante del texto. La pequeñez de la que habla el orador es, sin duda, ante todo una pequeñez de estatura, una menudencia física. Por lo general, los pigmeos son pequeños de estatura, como se ha mencionado en el capítulo primero. Su media de altura es de 1,40 metros. Pero aquí, tratándose de una oración, la

pequeñez se refiere también a la altura espiritual ante la grandeza y santidad de Dios. Los hombres no se consideran igual de grandes, igual de poderosos, igual de gobernadores que el señor, sino que son sólo sus súbditos. Y es desde este reconocimiento como se disponen libremente a obedecer todo lo que les mande Dios, ellos confían en Él.

- *La obediencia*, estrechamente ligada a la tradición jerárquica de estos pueblos (más bien gerontocrática), se convierte aquí en voluntad propia, en un ofrecimiento de sí, en una disponibilidad absoluta ante el mandato de Dios. La obediencia en cuanto que valor cultural, esto es, en cuanto que tradicional, sería aquí sinónimo de responsabilidad, de sinceridad, de libre y completa disponibilidad a la voluntad de Dios. Cualidades todas ellas que nacen de la confianza que se tiene en Él.

- *La confianza* es otra de las referencias axiológicas de este texto. Se sabe que la obediencia no siempre es consecuencia de una confianza. De hecho, mucha gente obedece por miedo, miedo a diversas represalias que conlleva la trasgresión de los mandatos. No así en la obediencia y en la humildad expresadas en el presente texto. El punto de partida es aquí la confianza que se tiene cuando a través de la oración se ha hecho libremente súbdito de Dios y hasta diríamos amigo de Dios. Sin esta confianza que conforta y al mismo tiempo reta, la pequeñez del hombre se vuelve miserable, un callejón sin salida, una vida sin esperanza de salvación.

3.2.3. ¡Que venga el hijo! (Bamunoba Y.K. & Adoukonou B.: 1984, p. 30)

1. *¡Que venga el hijo a sujetarlo por la cabeza,*
2. *Que venga el hijo a sujetarlo por los pies!*
3. *Es costumbre que el difunto sea sujetado por la cabeza*
4. *Por aquellos a quienes él pertenece.*
5. *El que parte para Jesús es uno de los nuestros.*
6. *Es costumbre que el difunto sea sujetado por la cabeza*
7. *Por aquellos a los cuales él pertenece.*

3.2.3.a. Orden sintagmático.*Los sujetos*

Estamos ante un breve texto de lamentación, compuesto tan sólo por siete versos. Es un texto unitario, común en las circunstancias de duelo en la cultura bantú Adja-fon (Nigeria). En él aparecen tres *sujetos* en el siguiente orden:

- *el hijo*, nombrado dos veces (líneas 1 y 2).
- *el difunto*, nombrado siete veces, aparece en todas las frases (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7).
- "*aquellos*" o "*los nuestros*", referidos a los familiares, nombrados tres veces (4, 5, 7).

La enumeración por orden de importancia que se percibe en el texto sería la siguiente:

- en primer lugar, el *difunto*, por estar citado 7 veces,
- luego, los *familiares*, 3 veces,
- y, al final, el *hijo*, 2 veces.

Los objetos

Los objetos que aparecen en el texto son los siguientes:

- La *cabeza* (1, 3, 6).
- Los *pies* (2).
- El *Jesú* (5) (objeto mítico).
- La *costumbre* (3, 6).

- *La cabeza*, citada tres veces en el texto, remite al *hijo* (en la primera frase) y a *aquellos* (en el 4º y el 7º verso). Una primera observación, introductoria, nos descubre que lo que parecía ser al principio el deber exclusivo de un hijo para con su padre (sujetarle la cabeza en el lecho mortuorio) se convierte en una obligación también para los familiares del difunto. Así, pues, la cabeza es sujeta por el hijo sólo en una ocasión (1), mientras que en dos ocasiones se señala que *aquello de sujetar la cabeza es una costumbre obligatoria de los familiares* (3-4, 6-7).

- Además de la cabeza, el hijo sujeta *los pies* (2). Esto significa que sobre él recae toda la responsabilidad acerca de la persona entera del difunto. Aquí, la tensión que se percibía antes entre el hijo y los familiares, llegados aparentemente a un punto de empate en la realización de la función de sujetar la cabeza, se diluye otorgando de nuevo al hijo la sujeción global, esto es, también los pies.

- *La costumbre*, palabra repetida dos veces en el texto (3, 6), pone de relieve la relación que une a los familiares ("aquellos") con el difunto. Dicho de otra manera, describe las cosas que son una obligación de los familiares para con el difunto: sujetarlo.

- *El Jesús*, término mítico que remite a la esfera existencial de aquellos que han dejado esta vida y se encaminaron hacia la morada de los antepasados, significa sencillamente "*tumba*" o "*cementerio*". La realidad del *Jesús* constituye una especie de afirmación de la continuidad de la existencia más allá de la vida presente, más allá de la muerte. En definitiva, ésta se describe generalmente como un viaje en muchas culturas bantúes.

Resumiendo, según el orden de importancia cuantitativa, la clasificación ordinaria de los objetos tanto materiales como míticos sería la siguiente:

- la *cabeza* (tres veces en el texto),
- la *costumbre* (dos veces),

- el *Jesú* (una vez),
- los *pies* (una vez).

Los verbos

En el texto aparece un total de cinco verbos:

- *Venir*, usado dos veces en subjuntivo presente (1, 2), pone el énfasis sobre la importancia que se da a la presencia del hijo en el lugar de duelo para su padre. En realidad, se trata de una obligación. Los dos puntos de exclamación lo señalan con creces.
- *Sujetar* es el verbo que más veces aparece en el texto. Está usado dos veces en infinitivo (1, 2) y dos veces en presente pasivo de subjuntivo (3, 6), enfocando bien la atención sobre el difunto y convirtiéndolo tanto en sujeto como en objeto de toda la oración. Probablemente, es el verbo que transmite por excelencia la idea central del texto: el apoyo (sujeción) que penetra y circula entre todos los miembros de la familia, los vivos y los muertos.
- *Ser* aparece tres veces en indicativo presente (3, 5, 6). Tiene un matiz tanto de obligación (3,6) como de pertenencia (5).
- *Partir* es usado una sola vez en indicativo presente (5) y define la separación, el viaje. Indica la muerte como un principio, pero también y sobre todo como una continuación, nunca como un final.
- *Pertenecer* se repite dos veces en indicativo presente (4, 7). Es el verbo que cierra el texto dándole la unidad de su sentido.

La clasificación de estos verbos, por orden de importancia y según una cierta valoración cultural africana, sería el siguiente:

- *Sujetar*, repetido cuatro veces (1, 2, 3, 6).
- *Ser*, tres veces (3, 5, 6).
- *Pertenecer*, dos veces (4, 7).
- *Venir*, dos veces (1, 2).
- *Partir*, una vez (5).

Claramente, aparece como más importante el hecho de *pertenecer* que el de *venir*, aunque se comience la frase con *venir*.

Relaciones y designaciones

Acabamos de sacar a la luz los sujetos (operadores y adyuvantes), los objetos (reales y míticos) y los verbos que aparecen en el texto. Ahora, antes de asignar a cada uno de los sujetos el nivel que le corresponde según el resultado de este "alumbramiento" (usaremos primero el criterio cuantitativo, que habría que contrastar y corroborar con el cualitativo), veamos someramente las relaciones a las que los verbos someten a los sujetos y los objetos en el texto:

- El verbo *venir* relaciona al hijo con el lugar del duelo, donde se encuentra el difunto.

- El verbo *sujetar* relaciona directamente al hijo y también a "aquellos" (los familiares) con la persona del difunto.
- El verbo *ser*, en relación con "la costumbre", alude al difunto (que debe ser sujetado) y a los familiares (que deben sujetarle).
- El verbo *partir* relaciona a "él" (difunto) con la realidad del Jesús.
- El verbo *pertenecer*, en relación con el difunto, alude más bien a los familiares.

Ahora bien, después de los pasos realizados en los apartados anteriores, veamos qué funciones corresponden a todos los elementos constitutivos del texto y cuáles son sus correspondientes niveles jerárquicos.

El sujeto operador - o actor principal- del texto es claramente el *difunto*. Viene nombrado tres veces en activa:

- él pertenece (4 y 7),

- él parte (5),

y cuatro veces en pasiva (es sujetado por la cabeza y por los pies):

- el hijo lo sujeta (1),

- los familiares lo sujetan (2, 3 y 6).

Como sujeto principal, domina todo el texto mandando sobre cuatro de los cinco verbos (*sujetar*, *pertenecer*, *ser*, *partir*). Podría también decirse que es el mismo difunto el que hace venir al hijo y el que hace que sea recordada la costumbre. De este modo, todos los verbos del texto tendrían en él su

referencia principal o exclusiva. En los textos de duelo, los actores principales son los difuntos o, por afinidad, los antepasados.

Los familiares, designados por el pronombre "aquellos", forman el grupo de actores secundarios por estar nombrados tres veces en el texto (4, 5, 7), esto es, suceden directamente al actor principal si nos atenemos, como hasta ahora, a los datos cuantitativos. Los familiares sujetan al difunto (3-4, 6-7), de modo que así se define automáticamente la identidad de éste: pertenece al grupo de los que sujetan, de los vivos (4, 5, 7).

Por otra parte, la afirmación de dicha identidad, esto es, el reconocimiento del parentesco entre el que acaba de morir y los vivos parece ser dictado por aquella realidad que trasciende todo lo real: la muerte. El que "aquellos" manifiesten públicamente y canten su parentesco con el difunto descubre un profundo deseo que habita en ellos, a saber, que los familiares, mediante la persona del difunto, ya tienen alguna relación asegurada con el *Jesú* (=el mundo del más allá), dado que el que parte para allá es uno de los suyos.

También aparece *el hijo* como actor secundario. Nombrado dos veces en el texto (1, 2) con la directiva de los verbos "venir" y "sujetar", el hijo corre el riesgo de figurar como actante de tercera categoría, después del padre difunto, que es actor principal (aunque en pasiva) y de los familiares, un grupo social en el que también se encuentra incluido el hijo. Pero, al mismo tiempo, el hecho de que esté nombrado al principio del canto y que se exija su presencia para sujetar las partes más importantes del muerto nos invita a no dejarnos

engañar. Dice J. Mbiti al respecto que "la presencia del hijo (mayor) junto al lecho de muerte de su padre/madre es signo de continuidad para el moribundo y una garantía de que alguien le recordará, le guardará en estado de inmortalidad personal" (Mbiti, J. 1990, p. 200). Existe, pues, una lucha en el texto a nivel del análisis semiótico realizado, una lucha entre el hijo y los familiares en cuanto a ocupar el segundo puesto de importancia. Otras aportaciones nos van a ayudar enseguida a resolver esta tensión.

Confrontaciones, dominaciones, atribuciones

La visión conjunta del texto revela, en el primer plano y con mucha fuerza, la personalidad del hijo, que irrumpe como para organizarlo todo en el texto. Es el sujeto gramatical principal en las frases más importantes del texto. Tal hecho lo confirma, sobre todo, la llamada de atención de los signos de exclamación. ¿Será por esta especie de imperativo suplicante de las dos primeras frases por lo que B. Adoukonou las eligió como título del texto? Las dos líneas siguientes (3, 4), sin embargo, repetidas de modo más o menos insistente también al final del texto, parecen traer una opinión diferente: estas frases, tanto por su cantidad como por su contenido (vienen repetidas dos veces, 3-4, 6-7, y encierran los temas y verbos más significativos del texto) se imponen como las más importantes del texto. En ellas se halla la idea central del texto. Su título sólo podía salir de estas frases.

Por otra parte, mientras que las líneas 1, 2, 3, 4, 6, 7 fluyen más o menos con normalidad en el orden de ideas, la línea 5 introduce de repente un matiz que,

sin alterar la armonía del texto, viene más bien a reforzar el tema central: "*el viaje para el Jesús*". Esta rápida digresión trata de aunar las dos ideas de *la muerte y de la identidad*. Lo consigue destacando la normalidad con la que las personas deben partir para el *Jesús* y, por otra parte, priorizando la *pertenencia* al hecho de *partir*. Así, es más trágica en la cultura africana la no-pertenencia a ningún grupo social, o la pérdida de identidad, generalmente simbolizada por la *soledad o la infertilidad*, que la realidad de la muerte en sí, que no es sino un viaje.

En el texto aparecen, por lo tanto, algunos términos opuestos unos a otros y que resaltaremos en este orden:

- Venir (1) es opuesto a Partir (5).
- Hijo (1, 2), opuesto a Padre (1, 2).
- Sujetar (1, 2), opuesto a Ser sujetado (3, 6).
- Cabeza (1, 3, 6), opuesto a Pies (2).
- Vivos ("aquellos") (4, 7), opuesto a Muerto (Difunto) (3, 4, 5, 6, 7).

Y otros términos que indican, más que una oposición, una implicación:

- Hijo, que implica la idea del Padre.
- Cabeza, la idea de los Pies.
- Partir, que hace pensar en el *Jesús* (el más allá).
- Costumbre, que implica la idea de pertenencia...

3.2.3.b. Orden paradigmático.

El texto aquí analizado es una lamentación, un canto de duelo, que podría haber sido lanzado por el tam-tam, por el cuerno (trompeta), por medio de algún familiar del difunto, o incluso por un miembro de la tribu, generalmente una o algunas mujeres, cuyo oficio es el de llorar a los muertos.

El *tema* central del texto es *la muerte* (de un padre de familia). Ésta pone en marcha una cadena de actividades que implica tanto el ámbito visible (el hijo, los familiares, los vivos, etc.) como el invisible (el Jesús o el más allá, el imperecedero mundo de las costumbres, la realidad de los antepasados, etc.). En torno a la muerte se sostiene todo, y todos sostienen a cada persona habitada por la muerte. De ahí que el texto podría también titularse "*La sujeción del difunto*". Aparecen en el texto otros temas que traslucen las ideas pilares de la cultura aquí estudiada, la cultura bantú. Se trata de los valores que definen el grado de pertenencia del individuo a esta cultura y los límites de identidad de dicha cultura en el tiempo y en relación con otras culturas diferentes:

- *La fidelidad* a la tradición, materializada en la costumbre de sujetar al difunto (3, 6).

- *La comunitariedad*, patente en la insistencia y el énfasis puesto sobre la identidad familiar, la pertenencia genealógica y la comunión con el

mundo tanto visible como invisible, tanto de los vivos como de los muertos, tanto del pasado y del presente como del futuro... (3, 4, 5, 6, 7).

- *La pertenencia* (4, 5, 7). El sentimiento de pertenencia que define la identidad individual va a la par con el de la comunitariedad. Reconocerse miembro de hecho y de derecho de una comunidad determinada implica, en la cultura bantú, la seguridad de estar protegido de toda angustia, especialmente de aquella que nace de la idea de la muerte, de la soledad y del sufrimiento. La salvación del ser humano viene a ser aquí, por lo tanto, el grupo social o religioso al que pertenece o con el que se identifica.

- *La procreación o la descendencia* (1-2). A este tema hicimos alusión en el capítulo anterior, cuando tratábamos de las cualidades del antepasado. Una de éstas es, precisamente, la de responsabilizarse y transmitir la vida que se ha recibido gratuitamente, esto es, tener y criar una descendencia de modo que sea digna del nombre de los propios antepasados.

- *La solidaridad*, puesta de relieve en el texto por los verbos sujetar (1, 2, 3, 6) y ser (5, 6).

- *La esperanza*. Con el viaje del difunto hacia el Jesús, los familiares *esperan* tener allanado, más o menos, el camino del más allá, porque ya poseen a un "*defensor*" en el mundo de los que han muerto. Por otra

parte, y esto gracias al hecho de que la costumbre se sigue manteniendo, ellos *esperan* ser sujetados también por el grupo al que pertenecen, cuando llegue para ellos el momento de *partir* hacia el Jesús (3, 4, 5).

- *La inmortalidad o la eternidad*. La muerte - que es sólo la continuación del viaje existencial terrestre (nacimiento, madurez, acaso vejez)- no constituye el final para el ciclo global de la vida. Se sigue viviendo tras el acaecimiento de ésta (5), igual que ya se vive antes del nacimiento en la esfera mundana. Además, el hecho de que sea precisamente el hijo el que sujete por la cabeza y por los pies - es decir, al hombre entero, la totalidad del difunto- constituye una metáfora significativa para la inmortalidad del padre, quien queda eternizado en el tiempo por la persona del hijo (1, 2). Éstos son los valores indicadores de plenitud humana en este pueblo bantú y, diríamos, en toda el África negra.

3.2.4. Oración Kikuyu (Shorter A.: 1980, p. 111).

1. *Rezad para que los mayores hagan uso de su sabiduría y hablen al unísono*
2. *¡Alabado sea Ngai! La paz esté con vosotros*
3. *Rezad para que las naciones tengan paz y para que el pueblo se multiplique*
4. *¡Alabado sea Ngai! La paz esté con vosotros*
5. *Honorable Dios, que habita el Kerenyaga*
6. *Haces temblar las montañas y derrumbarse los ríos*

7. *Te ofrecemos este sacrificio, para que nos mandes la lluvia*
8. *Los adultos y los niños lloran. Las ovejas, las cabras y el ganado se lamentan*
9. *Mwenge Nyanga, te imploramos con la sangre y la grasa de este cordero que te ofrecemos*
10. *También te hemos traído la miel más refinada y la leche*
11. *Te rezamos igual que lo hicieron nuestros antepasados*
12. *Bajo este mismo árbol los escuchaste y les diste la lluvia*
13. *Te rogamos aceptes este sacrificio y tráenos la lluvia fértil*
14. *Te rogamos, o Ngai, que la paz esté con nosotros*

3.2.4.a. Orden sintagmático.

Sujetos

- Los *mayores* (líneas 1, 8).
- *Ngai* (Dios, Mwenge Nyaga), representado con exclamaciones (3, 4, 5, 9, 14).
- El *pueblo* (también Nación o "Vosotros"), (3, 4).
- Los *niños* (8).
- Los *antepasados* (11, 12).
- *Nosotros*, esto es, el oficiante que habla en nombre del pueblo (1, 3, 7, 9, 10, 11, 13 14).

Objetos

- *Sabiduría* (objeto mítico, 1).
- *Paz* (objeto mítico, se reviste aquí del significado salvación, 2, 3, 4, 14).
- *Nación* (objeto mítico, 3).
- *Pueblo* (objeto mítico, 3).
- *Kerenyaga* o Montaña más alta del pueblo (5, 6).
- *Ríos* (6).
- *Sacrificio* (7, 13).
- *Lluvia*, signo de la paz deseada (7, 12, 13).
- *Ovejas* (8).
- *Cabras* (8).
- *Ganado* (8).
- *Sangre*, símbolo de alianzas entre pueblos y de descendencia (9).
- *Grasa* (9).
- *Cordero* (9).
- *Miel* (10).
- *Leche* (10).
- *Árbol* (12).

Verbos

- *Rezará*, en imperativo (1, 3) y en indicativo (11), relaciona el pueblo con Dios y relaciona al pueblo con la paz.

- *Hacer uso*, en subjuntivo presente (1), relaciona a los mayores con la sabiduría.
- *Hablar*, también en subjuntivo presente, hace referencia a los mayores.
- *Alabar*, en participio presente (2, 4) se relaciona con Dios.
- *Estar*, en subjuntivo presente (2, 4, 14), hace referencia al pueblo y a la paz.
- *Tener*, subjuntivo presente (3), hace referencia al pueblo y a la paz.
- *Habitar*, en indicativo presente (5) relaciona a Dios con la montaña.
- *Hacer temblar*, en indicativo presente (6), relaciona también a Dios con las montañas.
- *Hacer derrumbar*, en indicativo presente (6), relaciona a Dios con los ríos.
- *Ofrecer*, también en indicativo presente, relaciona al pueblo con el sacrificio.
- *Mandar*, en subjuntivo presente (7), hace referencia al pueblo y a la lluvia.
- *Llorar*, en indicativo presente (8), relaciona los adultos y los niños.
- *Lamentarse*, en indicativo presente, se relaciona con ovejas, cabras y ganados.
- *Implorar*, en indicativo presente (9), hace referencia nosotros y a Dios.
- *Traer*, en pretérito presente, hace referencia a nosotros y a miel, leche, etc.
- *Escuchar*, en imperativo (12), se relaciona con Dios y con los antepasados.

- *Dar*, también en imperativo (12) relaciona a Dios, a la lluvia y a los antepasados.
- *Aceptar*, en subjuntivo presente, relaciona a Dios con el sacrificio.

Designaciones

- Cada pueblo tiene, de modo igual en todas las religiones del mundo, un nombre propio para su Dios, incluso cuando ese nombre no se pronuncia, como ocurre en algunas culturas. Entre la población Kikuyu, a Dios se le nombra *Ngai*. Cualitativa y cuantitativamente es el sujeto que sobresale en esta oración, afirmándose por lo tanto como sujeto operador. Es la única palabra que lleva el signo de exclamación, una manera de resaltar su singularidad (2). A este nombre se liga todos los atributos honoríficos del texto: Honorable Dios (5); Jefe de Kerenyaga (9); etc. Tres de cada cuatro verbos expresan la relación que Éste tiene con los oradores y con toda la naturaleza. Es claramente el sujeto principal del texto.
- Viene luego el pueblo (también la nación, "vosotros", "nosotros", "los adultos") como sujeto secundario del texto. Es la comunidad congregada para hablar a Dios y ofrecerle sacrificios. Esta nación, a través del oficiante que habla en nombre del pueblo, el hechicero, el representante oficial, somete sus necesidades a Dios.

- Otros sujetos secundarios, adyuvante en el texto, son los antepasados (11, 12), los mayores (1, 8) y los niños (8). Ellos también forman parte del pueblo, pero el propósito del oficiante, al resaltar la oposición adultos-niños, reside en el interés por subrayar el aspecto de la totalidad del pueblo: el pueblo entero llora, desde los adultos hasta los niños. Este pueblo que es visible en cuanto que nación, permanece unido al mundo invisible (el de los antepasados) a través de la actualización de la tradición o costumbre (11, 12).

Confrontaciones, dominaciones, atribuciones

Esta oración Kikuyu acompaña una ceremonia de sacrificio para pedir a Dios una lluvia que pueda devolver al pueblo la paz, la paz de la subsistencia, la salvación de las garras del hambre. Es una oración comunitaria, presidida por el oficiante de turno y dividida en dos partes: una primera, introductoria, que es una invitación al pueblo para unirse, serenarse internamente y disponerse a alabar al dueño del monte más alto del pueblo y a presentarle sus sacrificios. En esta primera parte, es el *sacerdote* quien invita a esta *predisposición anímica*. Los versículos 1 al 4 delimitan esta parte distinguiéndola del segundo bloque. Este empieza en el versículo 5 hasta el final (14). En esta segunda parte, el discurso del oficiante ya no se dirige al pueblo, sino a Dios. Es el bloque más extenso y también el más relacionado con el objeto de la ceremonia. Comienza como en las oraciones clásicas, por la alabanza de la magnificencia de Dios. Se le reconoce como Aquél que tiene su morada en lo alto (5) y como Aquél que

hace temblar las montañas y derrumbarse los ríos (6). Ese reconocimiento se traduce en una actitud de confianza y de adoración, en una entrega de dones, los sacrificios (7). Sólo cuando se ha entregado a Dios esta especie de aval, el pueblo, a través del maestro de ceremonias, presenta el estado de sus necesidades y solicita la ayuda de la divinidad. En realidad, la petición se hace en mitad del texto (7) y se insiste en ello al final (12, 13). El texto describe casi con detalle los sacrificios que ofrece, lo que nos define bien la clase de pueblo que es, un pueblo ganadero y agrícola. En efecto, entre los bantú Kikuyu, hay quienes se dedican a la ganadería, otros a la agricultura o que hacen las dos cosas a la vez, especialmente en las fértiles faldas de la montaña Kerenyaga. Por último, el texto hace referencia a los antepasados. El oficiante evoca la buena relación entre Dios y los antepasados (11, 12) y se apoya en esta tradición para pedir también en este momento una lluvia que sosiegue al pueblo. Que la paz esté con el pueblo es el gran deseo de la oración, la razón básica de la ceremonia y del sacrificio. A este deseo hace referencia uno de los verbos usados en el texto: estar (2, 4, 14). Y como hemos mencionado antes, la paz concreta que se pide aquí tiene un nombre preciso, se llama *lluvia*, ésta que se echa de menos especialmente en una geografía casi desértica como la de Kenya (centro-norte). El juego lingüístico del verbo traer enfatiza claramente esta carencia y el motivo del sacrificio: "Te hemos *traído* miel y leche"; "te rogamos, *tráenos* la lluvia fértil". Para concluir, todos los indicios alumbrados aquí nos presentan con claridad una ceremonia religiosa en que se invoca a Dios por la lluvia. Se trata de una ceremonia común a todas las religiones del mundo, a las grandes y a las pequeñas. En ella la salvación que se pide a la Trascendencia es de la esfera

inmanente, del orden existencial, pero la petición se hace a Dios. El texto podría titularse también "Sacrificio comunitario para la lluvia".

3.2.4.b. Orden paradigmático.

La oración del sacrificio comunitario que acabamos de analizar encierra muchos isotopías o lugares significantes del texto que nos dan indicios de lo que los bantú Kikuyu consideran como salvífico en su vida cotidiana y también de cara al más allá. Resaltaremos los siguientes:

- *La fe o confianza en Dios.* El texto trata de una oración y ésta se da siempre en el marco de una determinada fe. Ésta es vivida y expresada aquí comunitariamente. Ya hemos hecho referencia en varias ocasiones al carácter fiduciario de los pueblos bantú. Una vez más se confirma la regla (que va teniendo también cada vez más sus excepciones en la actualidad).

- *La comunión* es otro valor que se aprecia en este texto. La primera línea es precisamente una invitación (los mayores) a que hablen al unísono, esto es, a rezar en cuanto que comunidad (1). Los términos nación y pueblo (3) definen con creces la idea de comunión en cuestión aquí, aunque esta comunión se extienda siempre, como hemos visto, hasta el mundo invisible. Señalábamos que el que habla es el hechicero del pueblo, pero sólo habla en nombre de la comunidad, es ésta la que habla a través de él. La salvación en este contexto no podría ser

efectiva sino mediante la comunidad. El individuo se salva a través de la comunidad, y ésta se salva gracias a los individuos. No se trata de aniquilar la individualidad ni de subordinarla a la comunidad, sino que el individuo se desarrolla más plenamente si saca su fuerza de la comunidad. Ésta es, pues, esencia para la salvación de los individuos y éstos son los que salvan a la comunidad en el aspecto antropológico y sociológico.

- *La paz* es, de manera especial, uno de los valores muy deseados en el texto; es el objeto mítico más citado (2, 3, 4, 14). Simboliza lo que se pide a Dios, la lluvia. Si baja ésta, refresca el ambiente y fertiliza el suelo, el pueblo recobra sosiego. La paz material que se pide aquí (lluvia) conduce al pueblo a consultar la fuente de toda salvación: Dios.

- Está también *la prosperidad*. Como consecuencia de las lluvias fértiles y de las cosechas abundantes, la prosperidad es todo lo que puede anhelar un pueblo amordazado por la sequía, por el hambre o por otros males directamente humanos. ¿A caso en ciertos pueblos de África no se piensa, igual que en algunos calvinismos e islamismos, que la prosperidad terrenal es signo de una plenitud en el mundo del más allá? Prosperidad significa estar a salvo, al menos en la esfera mundana, de ciertas preocupaciones de la existencia humana.

- *La escucha* aparece también aquí como un valor. De ella hablaremos más en adelante.

3.2.5. Oración para la inmortalidad (Shorter A.: 1980, p. 112).

1. *¡Coge mi rostro y dame el tuyo!*
2. *Coge mi rostro, mi desgraciado rostro*
3. *Dame tu rostro*
4. *Con el que vuelves*
5. *Cuando has muerto*
6. *Cuando has desaparecido de nuestra vista*
7. *Te acuestas y vuelves*
8. *Haz que me parezca a ti, porque eres la felicidad*
9. *Vuelves siempre a la vida*
10. *Después que has desaparecido de nuestra vista*
11. *¿Acaso no me prometiste un día*
12. *Que también nosotros volveremos*
13. *Y seremos de nuevo felices después de la muerte?*

3.2.5.a. Orden sintagmático.

Sujetos

En el presente texto, aparecen dos sujetos, ambos omitidos: el "Tú" y el orador. Aparecen a lo largo de todo el texto.

Objetos

- *Rostro* (dos veces en 1 y 2; una vez en 3 y 4).
- *Vista* (6, 10).
- *Felicidad* (objeto mítico, 8).
- *Vida* (objeto mítico, 9).
- *Muerte* (objeto mítico, 13).

Verbos

- *Coger*, en imperativo (1, 2), relaciona el Tú con el rostro.
- *Dar*, en imperativo (1, 3), relaciona también el Tú con el rostro.
- *Volver*, en indicativo presente (4, 7, 9), hace referencia a Tú, al Yo y a la vida, luego en futuro de indicativo (12), se relaciona con "nosotros".
- *Morir*, en pretérito perfecto (5), hace también referencia a Tú.
- *Desaparecer*, en pretérito perfecto (6, 10), relaciona el Tú con "nuestra vida".
- *Acostarse*, en indicativo presente (7), hace referencia al Tú.
- *Hacer*, en imperativo (8), relaciona el Tú con el Yo.
- *Ser*, en indicativo presente (8), relaciona el Tú con la felicidad, luego en futuro de indicativo (13), hace referencia a "nosotros".
- *Prometer*, en pretérito imperfecto (11), relaciona al Tú con el Yo.

Designaciones, confrontaciones y atribuciones

La presente oración para la inmortalidad parece tener una estructura bastante sencilla y un estilo bastante directo. Se trata fundamentalmente de una petición en la que, aunque haya dos sujetos, sólo habla el orador. Una especie de monólogo. De estos dos sujetos, ninguno aparece con nombre y apellido en el texto. Se los tiene que suponer, adivinar, entresacar de la estructura de los verbos y de los pronombres. En esta dinámica intuitiva, puede decirse que el sujeto principal, diferente del orador es un dios (en minúscula) o un espíritu. Lo más probable es que sea el dios Sol o el espíritu del Sol. En efecto, las líneas 4, 5, 6, 7, 9, 10 hacen pensar en algo-alguien que permanentemente aparece y desaparece, que nace y se muere para volver a nacer y morir, que se acuesta, se levanta, vuelve a acostarse, vuelve a levantarse, y así indefinidamente. Fenómenos de estas características se relacionan, claramente, con el sol o con otros astros parecidos. En la tradición bantú, los estados solares suelen definirse también con la expresión facial humana: "el sol se despierta o abre los ojos" (mañana); "el sol sonrío" (hacia las once), "el sol grita" (mediodía), "el sol frunce las cejas" (un cielo nuboso), "el sol se acuesta o cierra los ojos" (tarde - noche). Puede entenderse, por lo tanto, que el término "rostro", el más citado en el texto, sea el indicio más claro de que se trata del dios Sol. Éste es el sujeto principal del texto. Dirige la mayoría de los verbos, en comparación con el sujeto secundario, el orador.

"Dame un rostro inmortal" podría encajar también como título de este texto si nos atenemos a las veces que el término rostro aparece en el texto (dos veces en 1 y 2, una vez en 3 y 4). Es un término que se relaciona con los verbos que más se repiten en el texto: dar (1, 3); coger (1, 2), etc. En esta oración de petición aparecen, por lo tanto, como dos polos: el de la caducidad, de la desgracia de la finitud y del miedo (2) y el de la plenitud de la salvación y de la inmortalidad. En su deseo de enajenación, el orador está convencido de que la felicidad, esto es, la salvación plena, consiste precisamente en la capacidad de volver a la vida después de la muerte. Y un aspecto complementario de este anhelo de inmortalidad es la esperanza en la promesa que según el orador, se le habían hecho. Cuenta con ella. Pero no es una promesa personal sino que concierne a todos los hombres. A este nivel el orador rompe con el individualismo que le ha caracterizado en los versos anteriores (1, 3, 8, 11) y habla refiriéndose ahora a la colectividad (11, 12, 13) (aunque no se sepa tampoco aquí de quiénes está formada dicha colectividad).

3.2.5.b. Orden paradigmático.

Cuatro valores esenciales aparecen en el análisis de este texto, que nos revelan el sentido de la salvación en la religiosidad tradicional bantú.

- La *inmortalidad*, simbolizada por un rostro feliz que vuelve siempre, después de desaparecer de la vista de los hombres. Esto es lo que el orador desea con toda su alma. Al dios Sol que posee esta propiedad

camaleónica e inmortal, el orador le quiere cambiar su cara de única apariencia y mortal, o al menos parecerse a él (8).

- Junto a la inmortalidad aparece *la felicidad*. Es inconcebible una inmortalidad amarga, problemática. Definiría una crueldad sin nombre, el infierno. Felicidad e inmortalidad van de mano y el que las tiene, todo lo tiene, esto es, está plenamente salvado.

- *La vida* aparece también aquí como un valor muy importante. De hecho, todos los esfuerzos del orador para solicitar un rostro divino se basan exclusivamente en el miedo a la muerte, esto es, el reconocimiento de la vida como bien supremo.

- *La promesa* es otro valor que nos transmite el texto. En el mundo bantú, prometer es ofrecer por adelantado la vida. De modo que faltar a una promesa resulta peor que la muerte. Las promesas que vienen de la divinidad (11) no fallan, llegan siempre, tarde o temprano, pero siempre se cumplen. Por esta razón el orador lo recuerda y cuenta con ello.

3.2.6. Oración a Dios supremo y a los antepasados (Mawiza J.: 1968, p. 45).

1. *Tú Dios padre*

2. *Que estás en los cielos y también aquí abajo*

3. *Creador de todas las cosas y que lo sabes todo*
4. *Acerca del origen de la tierra y de los cielos*
5. *No somos más que niños*
6. *Que ignoran el mal*
7. *Si esta enfermedad ha sido provocada por un hombre*
8. *Te rogamos, ¡ayúdanos a encontrar sus causas!*
9. *Si eres Tú, Conservador, quien nos la inflige*
10. *Lo mismo imploramos tu misericordia sobre tu hijo;*
11. *Y también vosotros, antepasados*
12. *Que descansáis en el Kitzumu,*
13. *Os rogamos a todos: dormid de un lado.*
14. *Todos los antepasados, hombres y mujeres, mayores y pequeños,*
15. *Socorrednos en esta desgracia; tened piedad de nosotros*
16. *Para que podamos también dormir en paz.*
17. *¡Ahora escupo esta bocanada de agua!*
18. *¡Pu pu! ¡Pu pu!*
19. *¡Por favor, prestad atención a nuestra apremiante súplica!*

3.2.6.a. Orden sintagmático.

Sujetos

- *Dios padre* (1, 2, 3, 9, 10).
- *Nosotros* (5).
- *Hijo* (10).
- *Antepasados* (11).
- *Yo* (17).

Objetos

- *Cielos* (2, 4).
- *Abajo o tierra* (2, 4).
- *Cosas* (3).
- *Mal* (6).
- *Enfermedad* (7, 9).
- *Misericordia* (10).
- *Kitzumu* (12) – mítico.
- *Desgracias* (15).
- *Piedad* (15).
- *Agua* (17).
- *Atención* (19).
- *Súplica* (19).

Verbos

- *Ser*, en indicativo presente (1), relaciona a Dios con los cielos y la tierra; también en negativo del indicativo presente (5), relaciona a los orantes con niños. También se repite en indicativo presente (9), relacionado de nuevo con Dios.
- *Saber*, en indicativo presente (3), relaciona a Dios con el todo.
- *Ignorar*, en indicativo presente (6), relaciona a los orantes con niños.
- *Provocar*, en pasivo pasado (7), relaciona la enfermedad con el hombre.
- *Rogar*, en indicativo presente, relaciona a los orantes con Dios; también en indicativo presente (13), relaciona a los orantes con los antepasados.
- *Ayudar*, en imperativo (8), se relaciona con nosotros.
- *Encontrar*, en infinitivo (8), está relacionado con las causas (de la enfermedad).
- *Infligir*, en indicativo presente (9), relaciona enfermedad con nosotros (nos).
- *Implorar*, en indicativo presente (10), relaciona a los orantes con la misericordia de Dios y también con el hijo.
- *Descansar*, en indicativo presente (12), pone en relación a los antepasados con el Kitzumu (el más allá).
- *Dormir*, en imperativo (13), se relaciona con los antepasados.
- *Socorrer*, también en imperativo (15), relaciona a los antepasados con los orantes (nos).

- *Tener*, en imperativo (15), relaciona a los orantes con la piedad (de los antepasados).
- *Poder*, en indicativo presente, relaciona a los orantes (nosotros) con dormir en paz.
- *Dormir*, en infinitivo (16), relaciona a los orantes (nosotros) con la paz.
- *Escupir*, en indicativo presente (17), relaciona al ministro de culto con el agua.
- *Prestar* (atención), en imperativo (19), relaciona a los antepasados con las súplicas de los orantes.

Designaciones

- Varios sujetos afloran en este texto, empezando por el que destaca claramente como sujeto principal, *Dios*, el único sujeto nombrado varias veces en el texto (1, 2, 3, 9, 10). A Él están dirigidas la mitad de las peticiones hechas en la oración. La otra mitad se dirige a los antepasados. Dios aparece, por tanto, como sujeto principal por la razón antes aludida; y también por ser el sujeto que inicia la oración y por controlar seis de los verbos del texto. A Él se reza porque lo sabe todo (3, 4) y porque está en todas partes (2).
- El segundo sujeto lo constituye la comunidad orante o la comunidad suplicante. En efecto, “*nosotros*” que aparece de manera clara en el verso 5^a se repite muchas veces más a través del uso de los verbos en

primera persona de plural (5, 8, 9, 10, 13, 15, 16, 19). Si nos atenemos al número de verbos referidos a “nosotros”, cabría incluso la posibilidad de considerar este sujeto como el principal, citado ocho veces en el texto, igual que Dios. Pero entre el hombre y Dios y en una clara situación de desigualdad suplicatoria como la que aparece en el texto, la lógica racional y emocional pide que se otorgue la preponderancia a Dios.

- El tercer sujeto, igual de adyuvante que el segundo, lo constituyen los *antepasados*. (11, 12, 13, 14, 15). Ellos se ubican en el mismo lado que Dios, diríamos incluso “al lado de Dios” ya que comparten con Él el privilegio de poderse compadecer de los humanos en sus tribulaciones mundanas. Ya hemos mencionado en varias ocasiones el rango de los antepasados en la jerarquía espiritual bantú y la ayuda que los humanos esperan de ellos.

- El último sujeto es el propio *orador*, sutilmente identificado como oficiante de la ceremonia (17). Decimos sutil porque sólo aparece a través del verbo “escupo”, en un rito de ablución legitimado sólo para los mayores y para los curanderos.

Confrontaciones, atribuciones y dominaciones

El texto nos sitúa ante una ceremonia religiosa, en un rito de curación donde participan el enfermo (varón, sin duda, pero cuya edad no ha sido especificado ni su identidad revelada. Tampoco se comenta nada concreto

sobre la enfermedad que padece, aunque por el tiempo verbal de los imperativos, hay lugar para concluir que se trata de una enfermedad grave), la comunidad de los familiares y el propio sacerdote. A diferencia de otras ceremonias donde hay, a veces, diálogo entre el oficiante y el pueblo, aquí sólo habla el orador, y lo hace en nombre de todos, en su empleo de la primera persona del plural. Los sujetos se relacionan en el texto no como oponentes, sino más bien como colaboradores, especialmente en el caso de Dios y de los antepasados. En efecto, a estos dos sujetos la comunidad suplica gracia, les pide que retiren la enfermedad que ellos han impuesto al enfermo (9, 15, 16) o que alejen del enfermo la dolencia provocada por los hombres (7). La situación aquí descrita es tal que la comunidad se encuentra indefensa y empequeñecida (5, 6) ante un mal que ha tocado a uno de los hijos de la comunidad. Lo que se pide es su curación, consecuencia del perdón de Dios y de los antepasados.

Un elemento también a tomar en cuenta en este relato sería la purificación, ese rito de ablución muy frecuentemente realizado durante las ceremonias curativas entre los bantúes. No es raro encontrar en casi todas las religiones del mundo el uso del agua como elemento de purificación. En el texto, una serie de fuerzas están enfrentadas unas con otras: las fuerzas del bien (Dios, los antepasados, la comunidad, el curandero) y las del mal (la enfermedad, los hombres malvados...). Se hace necesario el restablecimiento del equilibrio vital y el recobro de la salud.

3.2.6.b. Orden paradigmático.

Resumiríamos este texto subrayando dos aspectos importantes o valores que nos parecen dignos de mención. El primero de ellos es la *salud*. Como en todas las culturas, la salud física, mental y espiritual es un elemento fundamental en el camino de la búsqueda de plenitud, tanto en el ámbito mundano como en lo escatológico. La salud supone armonía de la fuerza vital en la relación del hombre consigo mismo, con los demás, con la naturaleza circundante y con los antepasados, representantes de Dios en la tierra. Tener problemas de salud es vérselas con Dios, con los antepasados o con los hombres (malvados). En este sentido, puede afirmarse que la salud que se pide en este texto es sinónimo de misericordia (10), sinónimo de una benevolencia procedente de la esfera de lo divino. Entre los bantúes, tener buena salud es, pues, correlativo a vivir en plenitud, sinónimo de dormir en paz, con la conciencia sosegada.

El segundo indicio de plenitud en el análisis de este texto es la *Fe* en Dios, en los antepasados y en la acción del curandero. Una fe que se podría identificar como “confianza en los seres espirituales”, confiar en que ellos pueden venir en ayuda de los humanos atribulados. Se trata de un indicio de plenitud que equivale a la paz interior y exterior, a la confianza plena en Dios y en los antepasados. Esta confianza se traduciría también en el hecho de la participación comunitaria en esta ceremonia de curación. En suma, el rito de curación puede inscribirse

aquí, pues, entre los itinerarios culturalmente reconocidos de plenitud intramundana y de salvación escatológica.

3.2.7. Oración al Espíritu del pueblo (Okot P'Bitek: 1971, p. 69).

1. *Jok de nuestro pueblo*
2. *Jok de nuestros antepasados*
3. *Te hemos traído comida.*
4. *Te hemos traído una gallina y una cabra*
5. *Te hemos traído comejenes y manteca*
6. *Nuestros corazones están limpios.*
7. *Te hemos traído comida con un corazón muy limpio*
8. *Cómela.*
9. *Te hemos traído niños*
10. *Aquí están.*
11. *Te suplicamos, por favor,*
12. *Haz que tus hijos tengan hijos*
13. *Capacita a las muchachas*
14. *Para que puedan concebir.*
15. *Aquí están las muchachas*
16. *Que sus pechos se desarrollen*
17. *Vosotros, espíritus de nuestro pueblo*
18. *Permitid que tengamos cosecha en abundancia*
19. *Y que caiga una lluvia apacible.*
20. *Que los niños tengan salud.*

21. *Las enfermedades que puedan venir,*

22. *Desviadlas lejos de nosotros.*

3.2.7.a. Orden sintagmático.

Sujetos

Los personajes que aparecen en el texto son los siguientes:

- *Jok* o Espíritu del pueblo (1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13). También identificado como “Vosotros” (3, 17, 18, 22).
- Los *oradores*, conocidos como “Nosotros” (3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 22).
- *Antepasados* (2).
- *Niños* (9).
- *Hijos* (12).
- *Muchachas* (13, 15).

Objetos

- *Pueblo*: objeto real y mítico al mismo tiempo (1, 17).
- *Comida* (3, 17).
- *Gallina* (4).
- *Cabra* (4).
- *Comejenes* (5).
- *Manteca* (5).

- *Corazones* (6, 7).
- *Pechos* (16).
- *Cosecha* (18).
- *Lluvia* (19).
- *Saludo* (20).
- *Enfermedad* (21).

Verbos.

- *Traer*, en participio presente (3), relaciona a los orantes “nosotros” con la comida (3, 7), con una gallina y una cabra (4), con los comejenes (5), y con los niños (9).
- *Ser*, en indicativo presente, relaciona “nosotros” con corazones limpios (6).
- *Comer*, en imperativo (8), se relaciona con Jok, el Espíritu del pueblo.
- *Estar*, en presente del indicativo (10, 15 – NB. No hay diferencia entre ser y estar en francés, que es el idioma en el que el presente texto había sido originariamente puesto por escrito), se relaciona con muchachas.
- *Suplicar*, en indicativo presente (11), relaciona a los orantes (nosotros) con el Espíritu (Tú).
- *Hacer*, en imperativo (12), relaciona al Tú con hijos.
- *Tener*, en subjuntivo presente (12), relaciona hijos con sus hijos (nietos de los orantes); también relaciona a los orantes (nosotros) con la cosecha (18); y de nuevo a los hijos con la salud (20).

- *Capacitar*, en imperativo (13), relaciona al Espíritu con las muchachas.
- *Poder*, en subjuntivo presente (14), relaciona a hijos con el hecho de concebir hijos; y también se relaciona con las posibles enfermedades (21).
- *Desarrollarse*, en subjuntivo presente (16), relaciona a muchachas con sus pechos.
- *Permitir*, en imperativo (18), se relaciona con espíritus.
- *Caer*, en subjuntivo presente (19), se relaciona con lluvia.
- *Venir*, en infinitivo (21), se relaciona con enfermedades.
- *Desviar*, en imperativo (22), se relaciona con enfermedad.

Designaciones.

Aparecen seis personajes en el texto de los cuales, realmente, sólo cuatro constituyen los sujetos designados. Los seis son el Espíritu del pueblo, los devotos u orantes, los antepasados, las muchachas, los hijos, y los hijos de los hijos (nietos). Y de los cuatro sujetos designados, el primero de ellos es el Jok del pueblo. Es el primero en ser nombrado en el texto y el que más veces está citado (1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13), once veces frente a las nueve repeticiones de “nosotros”, a las tres de “vosotros” y a las dos de “muchachas”. Por estas dos razones y por las referencias de los verbos ligados a este personaje, lo vamos a considerar como sujeto principal.

El segundo sujeto es la comunidad de los oradores, identificada con el pronombre “nosotros”. Es el sujeto que mueve muchas de las acciones llevadas a cabo en el texto. Aparece nueve veces (3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 18, 22), justo por detrás del sujeto principal. Es el sujeto que trae comida, trae a los niños y a las muchachas, el que suplica por los niños y por la abundancia de la cosecha, el que pide por la lluvia y por la salud...

El tercer sujeto lo constituyen los antepasados identificados en tres ocasiones como “espíritus” (17, 18, 22).

Finalmente, los sujetos que forman el cuarto personaje son, por orden de número de veces citados en el texto, las muchachas (13, 15), los niños (9) y los hijos (12).

Confrontaciones, atribuciones, dominaciones.

La oración al Espíritu del pueblo nos sitúa de lleno en una ceremonia que parece rutinaria, esto es, uno de los ritos no tanto “estacionales” como “de paso”. De hecho, da la impresión de que se mezclan dos niveles, el rito de la pubertad (rito de paso) y el rito de pedir la lluvia y la cosecha abundante (rito estacional). La oración se dirige primero al “Espíritu del pueblo”, una realidad que, curiosamente, se define como algo por encima de los antepasados, esto es, algo que podría llamarse de alguna forma “el aliento de los antepasados” o como la “fuerza vital de los antepasados”. A este espíritu se dirige la oración de la congregación aquí referida, desde el primer

verso hasta el 16°. Luego, el resto de la oración (versos 17-22) se dirige a los antepasados, claramente diferenciado en el texto en relación con ese espíritu del pueblo que, ni a primera vista ni en una observación más detenida, resulta ser Dios. Por otra, parte se trataría de una realidad con atributos algo parecidos a los de los humanos. Se alimenta igual que los humanos, con gallinas y cabras, con comejenes y manteca, siendo así todos estos alimentos unos platos exquisitos en el mundo bantú. Además, se trata de un espíritu que funciona sobre la base de un código humano como puede ser el trueque: se le trae toda esta comida de lujo a cambio de algo. A cambio de un crecimiento normal de las doncellas y de la descendencia para los chicos. Un trueque que deja insinuar una especie de equilibrio del pueblo. El imperativo de la línea 8ª y toda la súplica de los versos siguientes pueden tomarse como referencia. Parece ser éste un rito anterior al de la pubertad, en efecto, todavía se pide que los niños se desarrollen con normalidad, aún no son más que niños.

3.2.7.b. Orden paradigmático.

Entre los muchos indicios de plenitud intramundana y de salvación escatológica que el texto destila, nos centraremos en tres de ellos que nos parecen evidentes y útiles para seguir con el hilo de pensamiento en esta tesis. Se trataría de estos tres valores: la descendencia, la prosperidad material y la salud.

La descendencia es el motivo principal de esta ceremonia religiosa. “Que los hijos tengan hijos”, “que las doncellas sean capaces de concebir”, para eso les han traído todos juntos a este rito de propiciación. Ya hemos mencionado con anterioridad la importancia de la descendencia entre los bantúes, su relación con el mundo del más allá y con el del más acá.

La abundancia de la cosecha como consecuencia de las lluvias fecundas es otra señal de felicidad en esta vida. Tener los campos rebosantes de mies, las reses en perfecto estado de salud, las gallinas y las cabras en abundancia, todo esto es señal inequívoca de estar con la fuerza de Dios, de gozar de la benevolencia de los espíritus, de vivir la vida terrenal en toda su plenitud. En este sentido, para una población como la que el texto nos describe, nunca la pobreza podría ser virtud de algo, nunca. Lo único que habría que hacer con urgencia sería conjurar vehementemente toda clase de pobreza material y espiritual, en todas sus formas. Tal comprensión de los bienes materiales, podríamos decir, es común en casi todos los pueblos bantúes. En consecuencia, ese anhelo de la abundancia de bienes materiales característico del ser humano en cuanto tal choca frontalmente en la actualidad con las muchas formas de ascetismos predicados hoy en día a tiempo y a destiempo en el continente.

La salud es otro de los valores anhelados en todos los ambientes del mundo tradicional bantú, tal como se nos demuestra en este texto. El propósito de la oración no era el de pedir la salud (como en el texto anterior), sino el de pedir la descendencia y la prosperidad material, pedir la abundancia de

bienes. Pero una vez que la comunidad se había congregado para pedir estos dos dones, de paso también aprovechaba para pedir la salud. Siempre se puede pedir en cualquier momento, y nunca es demasiado pedir. Entre los bantúes, la salud es sintomática de la felicidad intramundana y del hecho de estar bajo la protección de los espíritus de los antepasados. Cuando falla la salud, esta protección de la fuerza vital, a veces se prefiere la muerte. Tal es el caso de algunos monarcas (Sudáfrica) que juraban, durante su entronización, estar dispuestos al sacrificio si su salud no les permitía representar a la nación con el vigor que se esperaba de ellos en cuanto que monarcas dinámicos y soberanos. Existía, pues, una ceremonia para que se le fuera aplicada una eutanasia activa.

3.2.8. Oración por la paz interior (Cebolla & Sierra J.: 1968, p. 49).

1. *Oh Dios, gracias a Ti he dormido en paz*
2. *Haz que transcurra mi jornada en paz*
3. *Dondequiera que vaya*
4. *En mi camino que has pacificado para mí*
5. *Oh Dios, guía mis pasos*
6. *Cuando hable*
7. *Presérvame de la calumnia*
8. *Si tengo hambre*
9. *Presérvame de los gruñidos*
10. *Cuando esté satisfecho*
11. *Presérvame del orgullo*

12. Paso el día invocándote

13.. Oh Señor de los señores

3.2.8.a. Orden sintagmático.

Sujetos

1. *Dios, Señor* (1, 5, 13).
2. El *orador* (cf. verbos y pronombres).
3. *Señores* (13).

Objetos

- *Paz* (objeto mítico, 1 y 2).
- *Jornada* (2).
- *Camino* (4).
- *Pasos* (5).
- *Calumnia* (objeto mítico, 7).
- *Hambre* (8).
- *Gruñidos* (9).
- *Orgullo* (objeto mítico (11)).

Verbos

El texto es especialmente rico en verbos como los inventariados a continuación:

- *Dormir*, en indicativo pretérito perfecto (1), se relaciona con el orador.
- *Hacer*, en imperativo (2), relaciona al Tú (Dios) con mi jornada.
- *Transcurrir*, en subjuntivo presente (2), relaciona al orador con la jornada.
- *Ir*, también en subjuntivo (3), hace referencia al orador.
- *Pacificar*, en indicativo pretérito perfecto (4), relaciona a Dios con el camino del orador.
- *Guiar*, en imperativo (5), relaciona a Dios con los pasos del orador.
- *Hablar*, en subjuntivo presente (6), hace referencia al orador.
- *Preservar*, en imperativo (7, 9, 11), relaciona a Dios con el orador.
- *Tener*, en condicional (8), hace referencia al hambre del orador.
- *Estar satisfecho*, en indicativo futuro (10), hace referencia al orador.
- *Invocar*, en gerundio (12), relaciona a Dios con el orador.

Designaciones

Aparecen tres sujetos designados en este texto: Dios, el orador y otros señores... Al orador le reconocemos gracias a la estructura del texto, a la conjugación de los verbos, pero no sabemos cómo se llama ni cual es su función en el día a día. "Señores" aparece sólo como término comparativo o

más bien de referencia: Dios está definido en relación con ellos, está por encima de ellos y manda sobre ellos. Dios es el único que aparece explícito en el texto. A Él se reza, a Él se pide la paz. Es el sujeto principal del texto, el sujeto operador. Nombrado como Dios o como Señor, aparece claramente en tres ocasiones (1, 5, 13). Muchos verbos se relacionan con Él: pacificar (5), guiar (5), preservar (7, 9, 11), etc. El sujeto secundario es el orador. Él es quien está dialogando con Dios. El tercer sujeto sólo aparece a título referencial, como ya se ha dicho antes. Entre los humanos hay quienes tienen ciertos poderes, legítimos o no, y mandan sobre otros humanos. Son los jefes, los señores. Ahora bien, por muy omnipotentes que parezcan, por muy honorables que sean, ellos tienen también quien está por encima de ellos en todos los aspectos, y éste es Dios, el Señor de los señores, el Jefe de los jefes. Vistos de este modo, estos que constituyen el tercer sujeto del texto no son ni adyuvantes, con lo cual sólo queda Dios como sujeto principal y el orador como sujeto secundario.

Confrontaciones, atribuciones, dominaciones

El ambiente que se desprende de este texto es el de una mañana tempranera. El orador ha dormido bien, en paz, y pide a Dios que esa paz le acompañe también durante el día. Son las primeras palabras que pronuncia el orador al levantarse. Al leer este texto, me viene en mente lo que veía hacer y oía decir a mi abuela cuando aún vivía. Algunas veces, regresando de las vacaciones desde la casa de mi abuela, que vivía en el pueblo, siempre nos acompañaba ella, dado que éramos todavía muy pequeños, entre ocho y

doce años. Dos días de marcha solía tardar el trayecto. En mitad del camino, dormíamos siempre juntos, mis dos hermanas de ocho y diez años, mi tío que tenía mi edad, doce, y la abuela, en la casa donde nos habíamos hospedado. Al día siguiente, muy temprano, la abuela nos despertaba siempre con una oración. Nos invitaba a sentarnos sobre nuestras estelas en posición de reverencia, rociaba con agua el suelo de la puerta por donde íbamos a salir y rezaba tendidamente encomendando a toda la familia en manos de Dios y también pedía la paz y la seguridad durante nuestro camino. Sólo cuando había terminado esta oración podíamos pisar el suelo e ir a lavarnos la cara fuera, a desayunar y a continuar el viaje. Pasaba lo mismo cuando venía a vernos a nuestra casa. Rezaba siempre, en voz alta, largamente, antes de salir de su habitación y también antes de acostarse, siempre y siempre. Muchas de las palabras que decía se parecen a las de esta oración. Aquí se aprecia como dos niveles del discurso, uno real, donde la paz significa paz (1, 2) y el habla, habla (1, 2, 6), la calumnia, calumnia (7), el hambre, hambre (8), etc.; y otro nivel, simbólico, donde a parte del sentido común que tiene, el camino posee también otro sentido, el de vida (4) y donde los pasos hacen referencia a las horas del día o incluso a los días de la vida (5). Aparecen también unas interesantes relaciones en las que se supone, por ejemplo, que cuando se habla, siempre acecha el peligro de la calumnia (6, 7)³⁶ o que cuando se tiene hambre, se tiende a gruñir (8, 9), o cuando se siente uno muy satisfecho, se sube el orgullo y la autocomplacencia (10, 11), etc. Ante todos estos peligros que simbolizan la debilidad humana y que van en contra

³⁶ De esta constatación vendría, quizás, la expresión según la cual "el hombre es siempre dueño de su silencio y esclavo de su palabra", o también "el hombre silencioso no presta testimonio contra sí mismo".

del dominio de sí y de la fe (confianza) en Dios, el orador pide el autocontrol, que es en realidad el verdadero camino hacia la paz interior y exterior, hacia la salvación intramundana y espiritual.

3.2.8.b. Orden paradigmático.

Tres aspectos nos parecen relevantes en este análisis y que creemos tienen mucha relación con la esencia de la salvación en este pueblo africano. Se trata de *la paz*, de la *confianza en Dios (fe)* y del *dominio de sí* o autocontrol.

- *La paz* es la que el orador anhela con todo su corazón. De todos los objetos citados es el que más figura en el texto (1, 2). Está claro que el orador no carece de la paz, la posee: su noche ha transcurrido en paz. Lo que desea aquí es más bien su conservación a lo largo de todo el día. De antemano Dios ya ha pacificado su camino (4), lo único que le queda es poder seguir ese camino sin dejarse atrapar por los engaños de la maldad, de la facilidad, de la debilidad. Esta es la razón por la que invoca incesantemente a Dios (12). Conservar esta paz de Dios es ser feliz, es estar ya a salvo de las nimiedades existenciales y del peligro de pérdida espiritual.

- *La confianza* es otro de los indicios soteriológicos de este texto. Es la fe en Dios, la seguridad de que se ha vivido (dormido en este caso) a la sombra de su vigilancia, protección y providencia. Sentir ese calor, estar seguro de esta cobertura, ¿qué otra salvación se podría buscar?

En el contexto bantú, cuando uno se siente protegido por Dios, por los antepasados, en esta vida, espera la otra vida con paz y esperanza y hasta con ganas; el “*muero porque no muero*” de santa Teresa de Ávila. Siente que será bien acogido en el pueblo de los antepasados, siente que se salvará sin lugar a dudas. Haber conseguido salvarse de los gruñidos a pesar del hambre, de la calumnia a pesar de disponer de una palabra autoritativa, legítima, salvarse del orgullo a pesar de tenerlo todo resuelto en esta vida, esto es signo de fe, signo de control de sí, signo de confianza en Dios.

- La confianza en Dios que busca la paz interior conlleva también el esfuerzo del *autocontrol* o de *dominio de sí*. Siendo la fe un proceso de continua e infinita *maduración* humana, el autocontrol o dominio de sí aparece como aspecto fundamental para este crecimiento, lo que podríamos llamar aquí *tensión espiritual*. En la tradición bantú ésta se mantiene a través de un malabarismo interior personal que ayuda a conservar y cultivar la armonía, un aceptable equilibrio entre la bondad y la maldad en la propia vida.

3.2.9. Alientos (Diop B.: 1961, pp. 30 y ss.).

A.1. *Escucha a menudo más*³⁷

2. *Las Cosas que los Seres.*

³⁷ "A menudo más" en vez de "más a menudo" para resaltar la preferencia en los términos de la comparación: la escucha debe ofrecerse con privilegio a las cosas, antes que a los seres.

3. *La Voz del Fuego se oye,*

4. *Oye la Voz del Agua.*

5. *Escucha en el Viento*

6. *La Zarza³⁸ en sollozos:*

7. *Es el Aliento de los Antepasados.*

B.1. Los que han muerto³⁹ nunca se fueron.

2. *Están en la Sombra que se aclara*

3. *Y en la Sombra que se espesa.*

4. *Los muertos no están bajo la tierra:*

5. *Están en el Árbol que se estremece,*

6. *Están en el Bosque que gime,*

7. *Están en el Agua que fluye⁴⁰,*

8. *Están en el Agua que se duerme,*

9. *Están en la Cabaña, están en la Muchedumbre⁴¹:*

10. *Los muertos no están muertos.*

C.1. Escucha a menudo más

2. *Las Cosas que los Seres.*

³⁸ Ciertos espíritus, según la versión de muchos pueblos africanos, habitan también en las zarzas del bosque. Señalamos de paso que esta conciencia no es exclusiva de África, como puede verse en el caso de Dios que se reveló a Moisés en la zarza ardiente.

³⁹ "Los que han muerto" en vez de "los muertos". Un muerto es una entidad indefinida, impersonal, mientras que "el que ha muerto" posee una historia definida, tiene una identidad.

⁴⁰ "Fluir" en vez de "correr": por lo general, en África, el agua, la vida y el tiempo fluyen, no corren. Allí en los poblados, no se concibe la existencia en términos de prisas.

⁴¹ "Muchedumbre" en vez de "multitud". Se puede decir "una multitud de hombres, o de mujeres, o de niños...". "Multitud" necesita una especificación mientras que "muchedumbre" define generalmente a una gran cantidad de hombres, sin necesidad de especificación de género, edad, etc.

3. *La Voz del Fuego se oye,*
 4. *Oye la Voz del Agua.*
 5. *Escucha en el Viento*
 6. *La Zarza en sollozos:*
 7. *Es el Aliento de los Antepasados muertos,*
 8. *Que no se fueron,*
 9. *Que no están bajo Tierra,*
 10. *Que no están muertos.*
- D.1. Los que han muerto nunca se fueron:*
2. *Están en el Seno de la mujer,*
 3. *Están en el Recién nacido que llora*
 4. *Y en el Tizón que se inflama.*
 5. *Los muertos no están bajo Tierra:*
 6. *Están en el Fuego que se extingue,*
 7. *Están en las Hierbas que lloran,*
 8. *Están en la Peña que gimotea,*
 9. *Están en la Selva, están en la Caverna⁴²:*
 10. *Los muertos no están muertos.*
- E.1. Escucha a menudo más*
2. *Las Cosas que los Seres.*
 3. *La voz del Fuego se oye,*
 4. *Oye la Voz del Agua.*
 5. *Escucha en el Viento*

⁴² Hemos preferido la traducción de "caverna" a la de "morada" o "guarida de los animales" para sintonizar con el trasfondo común del poema.

6. *La Zarza en sollozos:*

7. *Es el Aliento de los Antepasados.*

F.1. *Repite⁴³ cada día el Pacto,*

2. *El gran Pacto que une,*

3. *Que une a la Ley nuestro Destino,*

4. *A los Actos⁴⁴ de los Alientos más fuertes*

5. *El Destino de nuestros Muertos que están muertos,*

6. *El pesado Pacto que nos une a la Vida.*

7. *La pesada Ley que nos une a los Actos*

8. *De los Alientos que se mueren*

9. *En el lecho y en la orilla del Río,*

10. *Alientos que se mueven*

11. *En la Peña que gimotea y en la Hierba que llora.*

12. *Alientos que habitan*

13. *En la Sombra que se aclara y se espesa,*

14. *En el Árbol que se estremece, en el Bosque que gime*

15. *Y en el Agua que fluye y en el Agua que se duerme.*

16. *Alientos más fuertes que han tomado*

17. *El Aliento de los Muertos que no están muertos,*

18. *De los Muertos que no se fueron,*

19. *De los Muertos que ya no están bajo Tierra.*

G.1. *Escucha a menudo más*

2. *Las Cosas que los Seres.*

⁴³ También puede traducirse por "recuerda".

⁴⁴ También puede traducirse por "acciones".

3. *La Voz del Fuego se oye,*
4. *Oye la Voz del Agua.*
5. *Escucha en el Viento*
6. *La Zarza en sollozos:*
7. *Es el Aliento de los Antepasados.*

3.2.9.a. Orden sintagmático.

Como se habrá podido comprobar en estas páginas, el poema de Birago Diop, escritor senegalés y uno de los representantes más significativos del movimiento de la Negritud, es bastante más largo que el texto analizado antes. Ello no impedía, sin embargo, que se obligara a los alumnos - por lo menos a los de mi promoción y mi escuela- a memorizarlo y a recitarlo íntegro para algún examen de literatura en el bachillerato. El poema posee un inmenso valor literario, histórico y espiritual que creemos poder sacar a la luz con el análisis semiótico del texto. Comenzamos señalando los sujetos que aparecen en el texto.

Sujetos

- Se agrupan casi exclusivamente bajo el nombre de *los antepasados*, mediadores entre los mortales y la divinidad, entre lo visible y lo invisible (C7, 8, 9, etc.). Éstos vienen citados cuatro veces como "antepasados" (A7, C7, E7, G7) y veintisiete, como "los que han muerto" (B1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, C7, 8, 9, 10, D1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, D10, F5, F17, F18, F19). *Los*

antepasados, colocados justo al final del primer verso (el primero y más importante respiro que uno encuentra en el texto), resume el sentido global de todo lo que se viene diciendo en los versos anteriores: pone de relieve lo central, lo fundamental del verso. Creemos que, por eso, aparece al final, sonando duro como el martillo del juez, que de golpe rompe la cadencia de todos los pleitos y despeja las dudas sobre la trama.

Los que han muerto - otra expresión empleada por el autor también para decir lo mismo que *antepasados*- introduce el segundo verso. Es la continuación de la idea anterior. Puede notarse que, a excepción del 6º verso que termina con la palabra "Tierra", todas las demás acaban con uno de los dos términos: *muertos* o *antepasados*. Los dos términos, por igual, son los sujetos principales del texto.

- Aparecen también, de modo implícito, otros dos sujetos que son *el emisor del mensaje* - coincide en este caso con el propio autor del poema- y *el destinatario del mensaje* - que podría bien ser todo lector del poema o un individuo concreto (una entidad moral concreta) al que quiso dirigirse el poeta, pero que prefirió dejar en el anonimato de lo indefinido: tú, "Escucha a menudo más..."

- *Los seres* aparecen en patente antagonismo con las cosas. Claramente, el autor los prefiere menos que a éstas para el ejercicio de la escucha. Los encontramos prácticamente en todas las repeticiones del "verso-estribillo" (A2, C2, E2, G2).

- Por último, nos encontramos con *la muchedumbre* (B9), *la mujer* (D2), y *el recién nacido* (D3), que no pueden considerarse propiamente sujetos de alguna categoría en el texto. Son, más bien, lo que podemos llamar aquí *sujetos topológicos*, esto es, *lugares humanos* en donde moran "los que han muerto". Pero quizás, por eso mismo, estos sujetos representan lo que es la vida, la vitalidad, la esperanza, la salvación.

Objetos

Dentro de los objetos que aparecen en el texto, distinguiremos los objetos materiales y los míticos. Algunos de ellos podrán fácilmente figurar en ambos bloques.

Objetos materiales

- *Las cosas* (A2, C2, E2, G2).
- *Los seres* (A2, C2, E2, G2). Se trata, evidentemente, de "*seres humanos*" que, interpretando aquí la idea del autor, tienden a engañar todas las veces que hacen uso de su voz; no dicen toda la verdad, con lo cual es preciso escucharlos menos que a las cosas. Son menos que las cosas.
- *La voz* (A3-4, C3-4, E3-4, G3-4).
- *El fuego* (A3, C3, D6, E3, G3) (ver también tizón, D4).
- *El agua* (A4, B7-8, C4, E4, F15, G4).
- *El viento* (A5, C5, E5, G5).

- *La zarza* (A6, C6, E6, G6).
- *Los sollozos* (A6, C6, E6, G6).
- *El aliento* (A7, C7, E7, F4, F8, F10, F12, F16, F17, G7).
- *La sombra* (B2-3, F13).
- *La tierra* (B4, C9, D5, F19).
- *El árbol* (B5, F4).
- *El bosque* (B6, F4).
- *La cabaña* (B9).
- *La muchedumbre* (B9) (ver también, para más claridad, el punto 4 del apartado "sujetos", de este texto).
- *El seno* (D2).
- *La mujer* (D2) (ver también el punto 4 del apartado "sujetos").
- *El recién nacido* (D3) (ver también el punto 4 del apartado "sujetos").
- *El tizón* (D4).
- *La hierba* (D7, F11).
- *La peña* (roca, en D8, F11).
- *La selva* (D9).
- *La caverna* (D9).
- *El lecho* (F9).
- *El pacto* (F1, 2, 6).
- *La ley* (F3, 7).
- *El destino* (F3, 5).
- *La vida* (F6).
- *Los actos* (F7).
- *Las orillas* (F9).

- *El río* (F9).

Objetos míticos

- *Las cosas* (A2, C2, E2, G2).
- *Los seres* (A2, C2, E2, G2).
- *El aliento* (A7, C7, C7, F4, 8, 10, 12, 16, 17, G7).
- *La sombra* (B2-3, F13).
- *La muchedumbre* (B9).
- *La mujer* (D2).
- *El recién nacido* (D3).
- *El pacto* (F1-2-6).
- *La ley* (F3-7).
- *El destino* (F3-5).
- *La vida* (6).
- *Los actos* (F7).

Verbos

Aparece un total de veinte verbos en el poema. Muchos de ellos se repiten varias veces, conjugándose en diferentes tiempos:

- *Escuchar* aparece ocho veces, siempre en imperativo (A1, 5, C1, 5, E1, 5, G1, 5). Este verbo introduce el poema en términos de una orden, de una propuesta y de una súplica.

- *Oírse* aparece también ocho veces, en indicativo pasivo del presente (A3, 4, C3, 4, E3, 4, G3, 4).
- *Ser (estar)* aparece veintisiete veces, de modo explícito, en indicativo del presente. (A7, B2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, C7, 9, 10, D2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, E7, F5, 17, 19, G7). Es el verbo que más sobresale tanto en calidad como en cantidad. Explica abundantemente la esencia del aliento de los antepasados, revela generosamente los lugares de su estancia y explica claramente su situación existencial.
- *Morirse/estar muerto* sale ocho veces en indicativo y en participio (B1, 10, C10, D1, 10, F5, 8, 17). Su característica principal es la de abrir o cerrar los párrafos (B, C, D).
- *Ir/se* se repite cuatro veces en la forma negativa del pretérito perfecto (B1, C8, D1, F18). Convierte, como por obra de magia, la negación antes aludida en una rotunda afirmación: la presencia de los que han muerto en el mundo de los vivientes.
- *Aclararse*, recogido dos veces en indicativo presente (B2, F13), define los dos estados de la sombra que en un momento es clara y en otro es espesa.
- *Espesarse*, usado dos veces, en el indicativo presente (B3, F13), marca la oposición con el verbo anterior (aclararse).
- *Estremecerse* se recoge dos veces, en indicativo presente (B5, F14).
- *Gemir* aparece también dos veces en el texto (B6, F14).
- *Fluir* aparece dos veces en el indicativo presente (B7, F15).
- *Dormir/se*, dos veces (B8, F15).
- *Llorar*, tres veces (D1, 7 F11).
- *Inflamarse* está usado sólo una vez, en indicativo presente (D1).

- *Extinguirse*, también sólo una vez, en indicativo (D6).
- *Gimotear*, recogido dos veces en indicativo presente (D8, F11), hace referencia a la peña que, simbólicamente, se está quejando ¿del peso de los años o de la soledad? (N.B. para ilustrar este último aspecto de soledad, hay un proverbio africano que dice: "las montañas nunca se encuentran, mientras que los hombres pueden encontrarse siempre").
- *Repetir (también recordar)* aparece una vez, en indicativo presente (F1).
- *Unir* viene repetido cuatro veces, en indicativo presente (F2, 3, 6, 7).
- *Moverse* se utiliza sólo una vez, en indicativo presente (F10). Hace referencia a los alientos: se mueven. No son aliento inerte.
- *Habitar* viene sólo una, vez en indicativo presente (F12).
- *Tomar* aparece una vez, en indicativo pretérito perfecto (F16).

Relaciones

El verbo *escuchar* pone en relación "las cosas" y "los seres" definiendo claramente, sin embargo, su preferencia: se debe prestar más atención a las cosas que a los seres, los humanos. Es el verbo que más refleja el contenido sustancial del texto: invitación a una disposición *espiritual* ante el susurro de los antepasados, bien perceptible doquier.

El verbo *oír/se*, ante todo, informa: la voz del Fuego se oye; luego, da una orden: oye la voz del Agua. En empate cuantitativo con el verbo anterior, relaciona el fuego con el agua y ambos con la "Voz".

El verbo *ser/estar*⁴⁵ relaciona un gran número de conceptos entre los cuales retendremos solamente los siguientes: aliento y antepasados; los que han muerto y sus moradas; los que han muerto y las condiciones de su existencia.

El verbo *morir/se* hace referencia exclusivamente a los antepasados, a "los actos de los alientos que se mueren" (F8).

Ir/se relaciona a los difuntos con su continua permanencia en el mundo sensible. Este verbo llama la atención sobre la muerte que toma a veces la apariencia de un viaje cuando en realidad no es más que un cambio de propiedades y, hasta cierto límite, de esfera existencial.

Aclararse es un verbo que relaciona la sombra con los difuntos; esto es, con los que han muerto.

Lo mismo ocurre con el verbo *espesarse*, que, con el anterior (aclararse), relaciona la sombra con "los que han muerto".

El verbo *estremecerse* se relaciona con el árbol, que a su vez, es comprendido aquí como morada (también) de "los que han muerto".

El verbo *gemir* se relaciona con el bosque, sede de un enorme conjunto de ruidos extraños, muy semejantes a unos gemidos.

⁴⁵ Este verbo será considerado aquí como un solo verbo, dado que no existe en francés la diferenciación -española- entre ser y estar.

El verbo *fluir* hace referencia al agua del río, que fluye como para transportar por doquier el aliento de "los que han muerto".

El verbo *dormir/se* también hace referencia al Agua (¿de los lagos, de los estanques o de los ríos?), como en el caso anterior de *fluir*.

El verbo *llorar* se relaciona con el recién nacido y con la hierba: en los llantos de ésta se percibe también el aliento de los antepasados (de los que han muerto).

El verbo *inflamarse* hace referencia al tizón, que es símbolo del hogar y de la guía nocturna. Cuando éste se inflama, es que debió de rozarle y acariciarle algún aliento de algún antepasado.

El verbo *extinguirse* relaciona el fuego con los que han muerto. También está en contraste con el tizón (D4).⁴⁶

El verbo *gimotear* relaciona los gimoteos de la montaña con la presencia en ella del aliento de los que han muerto.

El verbo *repetir* hace referencia al pacto (¿una metáfora de la acción continua e ininterrumpida de la muerte?) y a la ley del destino. Relaciona el pacto con la ley del destino, el pacto con la vida y la ley con los actos. Nos encontramos aquí

⁴⁶ Se suele decir también, en muchas culturas africanas, que "el fuego se ha extinguido" cuando se habla de un individuo notorio que acaba de fallecer.

en un campo de muy elevado simbolismo: - el pacto..., - la ley del destino..., - la vida..., - los actos... Esperamos poder desentrañar el sentido profundo de esta metáfora en los apartados siguientes.

El verbo *moverse* pone en relación los alientos de los antepasados con toda la constelación reveladora de la naturaleza que reclama, de parte del iniciado o del que se está iniciando, la totalidad de su atención, observación, meditación y de su actuación.

Igual que en el punto anterior, el verbo *habitar* hace referencia a los alientos (que en definitiva constituyen el ser de los antepasados: son alientos de la vida).

El verbo *tomar* relaciona "los alientos" (de la naturaleza) con otros alientos (de los muertos vivientes).

Funciones

Los *Alientos* se erigen en sujeto operador, la idea en torno a la cual gira todo lo narrado en el poema; son el desenlace de la trama. Con fuerza y claridad, dominan al final de muchos versos y, sobre todo en el estribillo (A7, C7, E7, F4, 8, 10, 12, 17, G7). La función de los alientos es especialmente patente en el verso F, donde aparecen múltiples fenómenos naturales y *paranaturales* que reclaman todos estos alientos.

También *los que han muerto* aparecen como sujetos principales. Son precisamente ellos los que se han convertido en *alientos*. Los antepasados, que habitan la naturaleza en todas sus dimensiones y potencialidades, confieren la vida y el movimiento a ésta mediante su aliento (A7), que es más fuerte que los alientos de los demás elementos (F16-17). Los tres términos siguientes: "los que han muerto", "los antepasados", "alientos", diferentes unos de otros, designan, sin embargo, la misma y única realidad de *las entidades vitales de la vida invisible y espiritual*.

La naturaleza es, sin embargo, un actor secundario (incluimos también los versos D2-3). Detrás de este sujeto, se esconde el principal, *los antepasados*, que el autor opone a los seres (humanos) (A2). Todos los fenómenos de la naturaleza tienen algo que ver con ellos: ellos y sus actividades son el producto manufacturado de su aliento. No es difícil notar la espiritualidad un tanto *panteísta* o *vitalista* de los bantúes en todo este texto. Retomaremos estos temas en el capítulo siguiente, por su referencia fundamental para este estudio.

Otro actor secundario es *el Pacto*. Dirige casi la mitad de los verbos del verso F' y es identificado con la ley. ¿Podría equipararse ese *gran Pacto* con la realidad de la muerte? (F1, 3, 4, 5, 6, 7, 8).

Confrontaciones, dominaciones, atribuciones

El primer verso del poema se repite como un estribillo sin grandes modificaciones⁴⁷ y termina con un afirmativo desenlace que introduce, entroniza y enfatiza el tema central del poema: *el aliento, el susurro de los antepasados*. Semejante modo de llevar a cabo la comunicación es típicamente africano y bantú. El narrador no duda en extenderse demasiado con un largo discurso introductorio antes de tocar la verdadera idea central de la comunicación. En el poema, dicha idea no aparecerá hasta el segundo verso (B): *los que mueren siguen vivos, omnipresentes*.

Ahora bien, podríamos preguntarnos ¿por qué Birago Diop no ha titulado directamente el texto con los mismos términos que forman la idea central del texto: por ejemplo "los antepasados", "los que han muerto" o incluso "la vida después de la muerte"...? Parece ser que lo que quiere expresar el autor con el título *Alientos* es, a todas luces, el misterio de *la vida* (o de *la vitalidad*), el *aliento* que, en la tradición cultural africana, se sabe que es imperecedero y que continúa vivificando - ya bajo otras formas y esferas existenciales distintas de las de los vivos- a aquellos que, aparentemente, ya se fueron. La fuerza que todo lo aviva es ese aliento, ese espíritu de los antepasados. Esto es lo que conviene que figure en el encabezamiento y esto es lo que aparece como título.

⁴⁷ Se aprecia, sin embargo, un ligero cambio en el C, donde se le añaden tres versos más al "verso-estribillo", todos ellos en forma negativa.

Los antepasados pueblan la naturaleza, la transforman y la dinamizan con su *aliento*. A través de su aliento, se hacen patentes en el mundo del más acá, aunque en realidad pertenecen ya al mundo del más allá, al mundo de lo invisible para el común de los mortales (F4, 12, 13, 16, 17).

Por otra parte, es preciso señalar que, en toda esta revelación de lo divino, la naturaleza conserva intacta su propia autonomía para existir y funcionar: todo el mundo sabe bien que lo que hace la zarza o el bosque es trepidar (contrariamente a lo que se dice en A6, B6), que las hierbas, lo que tienen por las mañanas es escarcha (contrariamente a lo que viene dicho en D7), que la peña no dice ni una palabra en su gran y eterno mutismo (a diferencia de lo dicho en D8), que la propiedad del fuego es la de abrasar y la del agua la de chapotear (contrariamente a lo escrito en A3-4). Pero si se considera que estos fenómenos están revestidos con un halo de misterio, entonces el fuego y el agua empiezan a tener voz, la zarza a sollozar, el bosque a gemir, la hierba a llorar, la peña a gimotear, etc. Lo que hace posible todo esto es el *aliento* que mora en ellos, no para acapararlo todo y vaciarlo de su ser específico de *maravilla de la naturaleza*, sino para “comulgar”, esto es, entrar armoniosamente en comunión con ellos y transmitir la vida con todos sus componentes de misterio y de objetividad. La naturaleza vive gracias al aliento de los antepasados y éstos se manifiestan en el mundo visible por medio de ella. Una relación fecunda que brinda al hombre *atento* un camino de verdadera felicidad, un camino de salvación plena.

Decíamos que, ya desde el primer verso, se concede la preferencia a las cosas, a la naturaleza, más que a los seres. Con esta especie de discriminación literaria el poeta nos lleva a descubrir una clara oposición entre el mundo real, visible, cotidiano y material, y el mundo invisible, misterioso, simbólico y espiritual (A1-2).⁴⁸

También se aprecia - entre otros contrastes- la oposición del verbo *ir/se* al verbo *estar*. El primero aparece en negativo casi todas las veces donde está usado (B1, C8, D1, F18), mientras que el segundo, en la mayoría de los casos, está en afirmativo (B2, 5, 6, 7, 8; D2, 3, 6, 8, 9...).

Hay, además, oposiciones que expresan los estados antagónicos de las cosas: una sombra clara *versus* una sombra espesa; el agua que fluye *versus* el agua que se duerme; el tizón que se inflama *versus* el fuego que se extingue; el pacto que une al destino (muerte) *versus* el pacto que une a la vida, etc.

Queremos señalar también la oposición entre lo que se suele pensar en general: que los muertos desaparecen del mundo ambiental de una vez para siempre, que están muertos, que se han ido, que están bajo la tierra, etc. y lo que nos revela el autor, creyendo que es lo más real: que no se han ido, sino que están en la naturaleza a través de todos sus fenómenos, que no están muertos. (Ver C7 *versus* C10; F17).

⁴⁸ Nuestra traducción del poema intenta recalcar esta diferenciación y lo hace, especialmente, con la posición del adverbio "más", en la construcción gramatical del verso A1, tal como hemos señalado en las notas anteriores.

3.2.9. b. Orden paradigmático.

Introduciremos este apartado con la afirmación de que el destinatario del poema, tal como creemos ser la intención del autor, es todo lector. El texto es un modo de compartir con el lector lo que él ha experimentado y que cree útil también para los demás. Una experiencia que se ha convertido en una orden (expresado por los verbos en imperativo) para atender a lo que él considera esencial para la existencia: ponerse en contacto, mediante la naturaleza, con los antepasados, poseedores de un aliento que une el destino de los seres a la Ley (de la vida) (F3).

El texto encierra todo un conjunto de valores (o temas culturales) de los cuales mencionaremos los siguientes:

La escucha. La acción de oír es exigida a lo largo de todo el texto volviéndose más explícita en las siguientes secuencias: A1, 4, 5, C1, 4, 5, G1, 4, 5. De conformidad con la importancia cuantitativa de este verbo, podemos concluir que uno de los valores fundamentales en el mundo bantú, tal como lo demuestra el texto, que lo menciona en 12 ocasiones, es la escucha. Se gana más escuchando que queriendo agotar todo el habla, dice la gente del pueblo, porque sólo el que sabe escuchar aprende la sabiduría de la vida. Se trata, bien entendido, de la escucha de todo en general. Sin embargo, no es menos evidente que la escucha aquí en cuestión está bien especificada, es la del aliento de los antepasados. Este aliento no lo transmiten sólo los seres (humanos), sino también las cosas;

pero es mejor fiarse del aliento transmitido por las cosas... Las razones de ello no las dice el autor, aunque se dejen entrever en el texto: los seres parecen haber olvidado que la naturaleza tiene voz, esto es, que sigue hablando, transmitiendo el aliento de los antepasados, que es, en definitiva el aliento salvífico de Dios. Se suele decir que "no hay humo sin fuego" o, también, que "los tambores no suenan solos". Partiendo de esa lógica resultaría, pues, un total sin sentido observar los enormes esfuerzos realizados por Birago Diop para llamar la atención a sus paisanos sin que se haya detectado un *laissez-faire* en las "costumbres" que siempre han unido los vivos a los muertos y viceversa. Birago Diop escribe en una época en la que, al parecer, muchas otras realidades (discursos políticos llenos de demagogia, nuevas religiosidades que no habían calado en los corazones de la gente, nuevas utopías y nuevos ideales técnico-científicos, que favorecían el olvido casi completo de las técnicas tradicionales de supervivencia, etc.) contribuían, de forma conjunta, a desviar la atención del *novicio* (o aprendiz de la existencia) de lo más esencial de la vida: la escucha de la voz de los antepasados, perceptible únicamente mediante una mística atención. De esto hablaremos todavía en el capítulo siguiente.

-*La comunión de los antepasados con los hombres y viceversa* (D2, 3, F4, 7, 8); la comunión de los antepasados con la naturaleza (A3, 4, 5, 6, B2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, C, D, E, F). Al mirarlo de cerca, es como si el autor estuviera dando lecciones de catequesis a unos iniciandos adolescentes, invadidos por la imprudente falta de atención característica de la adolescencia.

Podrían perfectamente compararse estas advertencias con el catecismo cristiano que por entonces se disputaba el terreno con el tradicional culto de los antepasados. El poema pertenece al movimiento de la Negritud, y no olvidemos que este movimiento estuvo en la base, con todos sus logros y fracasos, de las independencias políticas y, sobre todo, religiosas en África. El peligro intuido por el autor en esa época emergerá todavía con más fuerza posteriormente, cuando la identidad mística (por no decir religiosa) se diluya penosamente en un confesionalismo vacío de toda sustancia. Una clara conciencia de lo que es la comunión con los antepasados se había desvanecido totalmente. La comunitariedad, en vez de liberar y conducir al individuo hacia la plenitud de la salvación, lo esclavizaba aún más privándole de casi todos sus derechos. Lo sigue haciendo hoy, en casi todos los ámbitos de la vida humana.

-*La inmortalidad*, la esperanza en el más allá, expresada por los verbos *estar* e *irse* en negativo (B1, 4, 10, D1, 10, F17, 18, 19...). Es la afirmación misma de la vida (F5, 6). La inmortalidad, junto con "aquellos que la viven", esto es, *los antepasados*, pocas veces será pregonada con tanta fuerza y convicción como aquí, incluso muy por encima de las prédicas de los mismísimos eclesiásticos. Hablar de *la nada* después de la muerte no es tradicionalmente común en África y menos aún en el mundo bantú. Pero hablar de la vida después de la muerte supone entender necesariamente la *supervivencia* en clave de lo culturalmente heredado por la tradición, aquello que denominábamos en el texto anterior como *la costumbre*: tener descendencia (biológica, social o espiritual),

responsabilizarse de ella y transmitir al mundo, mediante ella, la vida, el aliento que se ha recibido gratuitamente. Aquel que se dispone a cumplir con tan elevado destino debe, de manera casi obligada, formarse en la escuela de "los alientos más fuertes, que han tomado el Aliento de los Muertos que no están muertos" (F16-17). El camino de la verdadera salvación, la escuela en donde se aprende a construir una comunidad de hombres fascinados por la plenitud, la histórica y la escatológica.

-De modo implícito y explícito a la vez, se invita al *respeto de la naturaleza, al ecosistema* que también forma parte de lo que es plenitud universal. La naturaleza alberga fuerzas vitales: *los alientos de los antepasados*. Ya dijimos antes que la insistencia del autor en que se escuche más la voz de las cosas que la de los seres es harto indicadora de una carencia: la falta de atención y, por consiguiente, también de percepción de la voz de los antepasados, manifiesta, sin embargo, a través de toda la naturaleza existente. Sagrada es la naturaleza porque sagrado es el aliento que la habita. Es justo precisar que dicha sacralidad no es deshumanizadora en el mundo bantú, como pudo pensarse que lo fuera en otros lugares del mundo, en algún momento de la historia universal. La sacralidad aquí no se usa más que para la necesaria vida del universo en su conjunto, incluyendo en él también al hombre. Está claro, pues, que el hombre no es ni el centro de la naturaleza, ni mucho menos su dueño; es sencillamente parte de ella y su custodio en lo que le toca custodiar. El que quiera saber mucho sobre la vida y desee acrecentar la propia fuerza vital (o disminuir la de otros, en el caso de los

brujos) tiene la consecuente obligación de prestar atención a la misma naturaleza, que le proporcionará toda la información que necesite; ¿acaso no está en ella la revelación del enigma de la muerte y de la vida? (F1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19). La escuela de la naturaleza es el camino más fidedigno de la salvación para todo ser provisto de sentido común.

3.2.10. Vivir de la vida del Resucitado (Ouamba F.: 1989, pp. 241-242).

A.1. Creo que la muerte de Jesús

- 2. Me recuerda la muerte*
- 3. De todos los de mi familia,*
- 4. De los vecinos y de los amigos,*
- 5. De todos los muertos que conozco*
- 6. Y de todos los muertos que ignoro.*

B.1. Creo que la resurrección de Jesucristo

- 2. Me hace ver que Dios no olvida a nadie,*
- 3. Que todo el pasado está llamado al porvenir:*
- 4. El futuro que Dios prepara para todos.*
- 5. Creo que mis antepasados no están olvidados de Dios.*
- 6. En Cristo, Dios les llama de nuevo a la vida.*
- 7. Les da la vida*
- 8. Y les promete un porvenir.*

C.1. Creo que, viviendo de la vida del resucitado,

- 2. La muerte ya no me es una fatalidad.*

3. *Sigue siendo, sin embargo, la incertidumbre,*

4. *Abre a un callejón sin salida y al vacío.*

5. *Pero tengo la certeza*

6. *De que el Señor me sacará de ella*

7. *Para una nueva marcha.*

D.1. Por la muerte de Jesús,

2. *El ñame destinado a la fiesta*

3. *Del recién nacido de Navidad*

4. *Se ha convertido en la comida de duelo del Viernes Santo.*

E.1. Gracias al nuevo aliento dado al hombre por Jesús,

2. *El plátano de los funerales*

3. *Del muerto del Viernes oscuro*

4. *Se ha convertido en comida de fiesta,*

5. *Del resplandeciente Domingo de Pascua,*

6. *La comida de la nueva llamada a la vida.*

F.1. En Pascua, la nana de Navidad,

2. *Convertida en canto de lamentación*

3. *Durante la Pasión,*

4. *Se ha transformado en coro de la reconciliación.*

G.1. En Pascua, Dios rescata⁴⁹ al ser humano.

2. *Nos abre nuevas posibilidades;*

3. *El hombre por fin levantado ante Dios*

4. *Puede hablar con Dios*

⁴⁹ Puede traducirse también por "redime".

5. *Y con el hombre.*

6. *Pascua, una de nuestras pequeñas victorias diarias*

7. *Sobre el sufrimiento, el rencor y la muerte*

8. *Para la vida.*

3.2.10.a. Orden sintagmático.

Los sujetos

Este texto de Fabien Ouamba nos presenta una meditación visiblemente compleja de un creyente bantú en proceso de inculturación. En el texto aparecen cuatro sujetos importantes que dirigen las acciones del poema, esto es, entidades que hacen posibles las transformaciones importantes en la esfera de la vida diaria normal.

-En primer lugar, *Jesús*, Jesucristo. No el *Jesú* del texto nº 3, que significaba “más allá”. Jesús es repetido siete veces en el texto con distintas denominaciones (Jesucristo, el Resucitado, el Señor, el Muerto...). Aparece prácticamente en todos estos versos: A1, B1, B6, C1, C6, D1, D3, E3.

-En segundo lugar, tanto implícita como explícitamente, la persona del *autor*, puesta a descubierto por muchos de los verbos en primera persona de singular: -Creo, cuatro veces (A1, B1, B5, C1); -Ignoro, una vez (A6); -Tengo, una vez (C5); y por los pronombres *Me* y *Mi*, cinco y dos veces

respectivamente (A2, A5, B2, C2, C6; A3, B5). También lo podemos o lo debemos incluir en la categoría de "ser humano" (G1) del "nos" (G2, G6) o del hombre (G3, G5).

-En tercer lugar, *Dios*, como sujeto principal de muchas frases. Dirige todo el segundo verso: B2, B4, B5, B6, G1, G3, G4, etc.

-Finalmente, *los antepasados, los muertos*. Vienen repetidos en tres ocasiones diferentes en el texto: A5, A6, B5, B6, B7, B8, E3. El término *antepasado o los muertos vivientes* engloba tanto a los familiares como a los amigos conocidos y desconocidos, fallecidos en condiciones de dignidad.

Objetos

Dentro de los objetos, distinguiremos entre los materiales y los conceptuales.

Objetos materiales

- *El callejón* (C4).
- *El ñame* (D2).
- *La comida*, el objeto material más citado (D4, E4, E6) (remite también a la realidad del hambre...).
- *El plátano* (E2).

Objetos míticos o conceptuales

- *La muerte* (A1, A2, C2, D1, G7).
- *La resurrección* (B1).
- *El pasado* (B3).
- *El porvenir/futuro* (B3, B4, B8).
- *La vida* (B6, C1, G1, G6, E1, E6, G8).
- *La fatalidad* (C2).
- *La incertidumbre* (C3).
- *El vacío* (C4).
- *La certeza* (C5).
- *La marcha o la llamada* (C7, E6).
- *La fiesta* (D2, E4).
- *El duelo, funerales, lamentaciones o Pasión* (D4, E2, F2, F3).
- *Viernes Santo/Viernes Oscuro/Domingo de Pascua* (D1, E3, E5, F1, G1, G6).
- *Aliento* (E1).
- *Nana o Canto o Coro* (F1, F2, F4).
- *Navidad* (F1).
- *Victorias* (G6).
- *El sufrimiento* (G7).
- *El rencor* (G7).
- *Posibilidades* (G2).
- *Reconciliación* (F4).

Verbos

- *Crear* aparece cuatro veces, en presente de indicativo (A1, B1, B5, C1). Es el verbo que introduce y centra el tema esencial del texto: la fe en la muerte y en la resurrección de Jesús convertidos en paradigma para el misterio de la existencia humana.
- *Recordar* es usado solamente una vez, en indicativo presente (A2).
- *Conocer* aparece una vez en el texto (A5).
- *Ignorar*, usado sólo una vez, en indicativo presente (A6).
- *Hacer ver* está usado una vez, en indicativo presente (B2).
- *Olvidar* aparece dos veces en el texto, en presente de indicativo activo y pasivo (B2, B5).
- *Estar llamado* es una locución verbal usada una vez, en pasiva de indicativo (B3).
- *Preparar* aparece sólo una vez, en indicativo presente (B4).
- *Llamar* se usa solamente una vez, en indicativo presente (B6).
- *Dar* viene dos veces, en indicativo presente (B7) y en participio (E1).
- *Prometer* aparece una vez, en indicativo (B8).
- *Vivir* está empleado sólo una vez, en gerundio (C1).
- *Ser* aparece una vez, en indicativo presente negativo (C2).
- *Seguir siendo*, locución verbal usada una vez (C3).
- *Abrir* figura dos veces, en indicativo presente. Relaciona la muerte con el callejón sin salida (C4) y a Dios con el hombre (G2).
- *Tener* aparece también una vez, en indicativo presente (C5). Pone al autor en la certeza, en la seguridad que ofrece la vida del Resucitado.

- *Sacar* aparece una vez, en indicativo futuro (C6).
- *Destinar* figura sólo una vez, en participio presente (D2).
- *Convertir/se* (también "*Transformarse*") aparece cuatro veces en el texto: en pretérito perfecto (D4, E4 y F4) y en participio de pasado (F2).
- *Rescatar* (también *Redimir*) sólo figura una vez, en indicativo presente (G1).
- *Levantarse* también aparece una sola vez, en participio (G3).
- *Poder hablar* aparece una vez, en indicativo presente (G4).

Relaciones

El verbo *creer* es el que abre el poema despejando de antemano todas las dudas acerca de la naturaleza del texto: éste es un CREDO, una confesión de fe. Creer dirige también la subordinada completiva que implica al autor en la muerte de Jesús (A, C), lo compromete con su resurrección (B) y lo identifica con sus antepasados (B5). Representada la escena de modo imaginario, la línea partiría del "encuentro con Jesús, esto es, la fe en Él", pasaría por el "compromiso que surge de una vida renovada, la vida del Resucitado", y culminaría con el "relevo de la identidad ancestral, esto es, la dignidad y la pertenencia plena a la clase de antepasado mediante el ejercicio de una vida ejemplar". Se trataría, pues, del recorrido realizado por el *individuo*, desde la comunidad histórica hacia la escatológica, teniendo como guía *el fascinante misterio cristológico*.

El verbo *recordar* relaciona al mismo tiempo al autor con la muerte de Jesús (A1) y también con la muerte de todos los difuntos de su familia (A3). El recuerdo o memorial es un elemento muy importante en la cultura tradicional bantú igual que lo es en el cristianismo (memorial de la muerte y resurrección de Cristo). Por el énfasis que los africanos ponen sobre él, John Mbiti (1990) ha llegado de bote y voleo a pensar que éstos sólo tienen pasado, ningún futuro, y que en África este último (futuro) es un invento más bien del cristianismo. Gracias al memorial pueden mantenerse íntegras las costumbres, de modo que se puede inferir que Jesús, cuya valiosa muerte despierta en el autor todos los recuerdos acerca de sus antepasados, se convierte, por consiguiente, en un personaje clave tanto para la fe del autor como para una relectura *revolucionaria* de las costumbres de la cultura a la que pertenece.

El verbo *conocer* relaciona de nuevo al autor con algunos muertos, los conocidos (A5). El conocimiento de alguien tiene, en el mundo bantú, un significado igual de profundo que en la Biblia, esto es, que se entiende desde el sentido etimológico del término: *cum nascor*; "nacer junto con...". Esto implica, especialmente en el mundo bantú, no solamente comprometerse con la *vida* de aquel a quien se conoce, sino también de todos aquellos que pertenecen a su grupo familiar. Por eso, solamente el autor que conoce a Jesús (o más bien a quien Jesús conoce) puede relacionarse con los muertos, conocidos o ignorados, pertenecientes a la esfera donde también está Jesús.

El verbo *ignorar* relaciona al autor con otros muertos, esta vez los ignorados. Puede observarse que la gran revolución operada por la muerte de Jesús consiste fundamentalmente, como apuntábamos más arriba, en hacer recordar al creyente (al autor) los muertos que incluso desconoce, un aspecto no típicamente bantú. En el mundo bantú (especialmente en el tradicional), no hay más muertos que los propios, los pertenecientes a la propia familia y susceptibles de ser venerados. Acerca de otros muertos, especialmente los desconocidos, la costumbre pide silencio y respeto. Se pide incluso que se los "ignore", por desconocerse sus fuerzas benéficas o maléficas. La relación con Jesús lleva aquí, sin embargo, a unas consecuencias siempre positivamente transformadoras. Se vislumbra un nuevo camino de comunión.

La locución verbal *hacer ver* relaciona al autor, primero, con la resurrección de Jesús (B1, 2) y, luego, con la acción de Dios que no olvida ni discrimina a nadie. Es un nuevo descubrimiento, una nueva evidencia de los frutos de un encuentro con el Resucitado: Cristo.

El verbo *olvidar* une a Dios con "nadie" (B2) y también a los antepasados con Dios. La observación acerca del verbo *ignorar* vale también para el verbo *olvidar* (B5). En África en general y en el mundo bantú en particular, vimos que el olvido de uno por los suyos es peor que la muerte, es la perdición, la condenación capital. Por esta razón, el autor se las ingenia de mil maneras para refutarlo en todo el verso B. Además, ser olvidado de Dios significa, sencillamente, no existir. Y uno no existe si ha sido olvidado, en primer lugar,

por los suyos y, después, por todos los hombres. A los muertos olvidados ya no se les rinde culto, lo cual es realmente grave...

La locución verbal *estar llamado* relaciona el pasado con el futuro (porvenir) (B3). Podría pensarse aquí de manera gratuita, como lo hace Mbiti, que la dimensión futura de la escatología africana la trajo el cristianismo, esto es, que no existía en la sociedad tradicional africana (Mbiti, J. 1990, p. 353). Pero ya vimos en el primer capítulo el sentido de la expresión que “el pasado está cargado de porvenir”.

El verbo *preparar* pone el futuro en relación con Dios (B4); pero ese futuro es para todos los hombres. Con este verbo la humanidad se ve implicada en el plan divino, *preparado* con anterioridad por Dios. Queda por saber, sin embargo, lo que el autor llama aquí "todos", esto es, su postura ante una posibilidad de perdición de "algunos", como enseña la teología cristiana.

El verbo *llamar* relaciona a Dios con los antepasados. Se supone que éstos están muertos, quietos en la inmovilidad que les ha sido impuesta por la muerte. Pero, de pronto, Dios les llama e inician una nueva vida, con la promesa de un gran porvenir (B8, E6, G1, G2, G3, G4, G5, G8).

El verbo *dar* pone en relación a los antepasados con la vida y a la misma vida con Cristo y Dios (B7). Relaciona también el *nuevo aliento* de Jesús con el hombre (E1). Este verbo posibilita, por tanto, ciertas transformaciones a lo largo de todo el verso, transformaciones que, por cierto, desembocan en la gran

fiesta que es *la vida* (B7, E6). Con este verbo es, pues, tentador pensar que, decididamente, el *aliento* (de los que han muerto, representados todos ellos por la persona de Jesús) tiene un protagonismo difícil de rebatir.

El verbo *prometer*, igual que "llamar" al que nos hemos referido antes, pone en relación a los antepasados con el porvenir (futuro). (Aquí incluimos también el verbo "llamar", tratado más arriba).

El verbo *vivir* relaciona la muerte, antes concebida como una fatalidad, con la vida, y más concretamente con la vida del Resucitado, Cristo el Mesías. En contraste con el poema anterior (en el que se nos dice que toda la naturaleza está llena de manifestaciones de la vida, esto es, del *aliento* más fuerte imaginable), aquí se tiene la impresión de que cuantitativamente hablando la vida es tan apreciada (aparece cuatro veces en todo el poema: B6, B7, C1, G1) como el mismo hecho de confesar la propia fe (que aparece también cuatro veces en el texto). Es como si se dijera *vivir es confesar su fe o viceversa...* También se podría decir que es una nueva forma de concebir la existencia y la salvación.

El verbo *ser* pone en relación al autor con la muerte, antes considerada como una fatalidad, pero transformada desde entonces en una etapa de una nueva marcha (C7), gracias a la vida del Resucitado. Tal cambio de actitud se debe, evidentemente, a la creencia que el autor profesa en la vida del Resucitado.

La locución verbal *seguir siendo* relaciona la muerte con la incertidumbre y ésta, directamente con el autor. La incertidumbre es aquí también parte del credo. El autor reconoce y confiesa que la incertidumbre existe, independientemente de su profesión de fe, pero que ya le preocupa menos por tener la certeza de que el Señor le libraré de ella. En teología sistemática, tratándose de *virtudes*, suele hablarse de "la oscuridad de la fe" junto a la claridad y a la certeza de la fe. Para poder avanzar hacia una fe clara y cierta, es de agradecer haber atravesado alguna vez etapas de duda o de oscuridad.

El verbo *abrir* pone en relación la muerte, la incertidumbre y el miedo (callejón sin salida, vacío) con su firme credo en la vida del Resucitado. Luego relaciona también al hombre con Dios. Por la Pascua Dios abre para el hombre nuevas posibilidades: el diálogo del hombre con Él y con otros hombres. De este modo, el concepto teológico de "oscuridad de la fe" del que hemos hablado antes no significa falta de certeza en la fe, sino conciencia de la grandeza del Misterio, que fundamenta la presencia de nuevas posibilidades, las múltiples gracias que vienen de Dios, las diversas formas de su oferta salvífica..

El verbo *tener* relaciona al autor con un conjunto de temas de los cuales podemos señalar los siguientes:, la certeza (C5), que aparece como un suavizante de la dramática visión del callejón sin salida (C4), junto a la promesa de un porvenir (B8). Luego figura el poder del Señor que saca a cualquiera de ese vacío (C4). Y, finalmente, la idea de una nueva marcha (C7).

El verbo *sacar* pone en relación al autor con "ella", la muerte, representada aquí tanto por la fatalidad y la incertidumbre como por el callejón sin salida y el vacío en el que uno/a puede encontrarse metido/a; la perdición (C2, C3, C4).

El verbo *destinar* abre, por su parte, un nuevo y profundo simbolismo que relaciona el ñame con la fiesta y también con todo el misterio de Cristo (Navidad, Viernes Santo, Fiesta, que sería aquí lo mismo que Pascua, etc.). Aquí se introduce un simbolismo de gran nivel, que recorrerá todos los restantes versos, desembocando en un claro desenlace del último párrafo, donde aparece la verdad de todo el entramado de relaciones, de causas a efectos: el triunfo de la vida gracias a la Vida del Resucitado, la gran fiesta de la salvación.

El verbo *convertirse* (también "*transformarse*") relaciona la muerte de Jesús (D1) con todo el misterio cristológico; después relaciona el plátano con la comida del Domingo de Pascua, esto es, de la nueva llamada a la vida (E4). Finalmente, pone en relación la nana de la Navidad (que antes parecía un canto de lamentación, durante la Pasión) con el coro de reconciliación, en la Pascua (F2, F4). Algunos de estos elementos (fiesta, comida o ñame, plátano, nana, reconciliación, etc.) constituyen unos paradigmas de elevada importancia en la cultura bantú, especialmente en la medida en que se concibe la vida como un banquete o como una canción a la vida, incluso cuando esté siendo fumigada por el duelo provocado por la injusticia y el egoísmo (D4).

El verbo *rescatar* (también "*redimir*") relaciona a Dios con el ser humano (G1). La Pascua, fecha clave para todo cristiano, es el momento preciso y precioso en el que Dios viene, de una vez por todas, en ayuda del hombre y lo salva por completo: rompe el silencio que, según el autor, se había interpuesto entre Dios y el hombre y, también, entre el hombre y sus semejantes. La Pascua es, pues, ese momento de la reanudación del diálogo, el momento privilegiado para prestar atención (¡Escucha a menudo más... !) a la voz de Dios (que es Cristo) y a la voz del hombre (imagen de Cristo). Es la fiesta por excelencia de la salvación del hombre.

El verbo *levantarse* pone en relación al hombre con Dios, esto es, realiza la trayectoria contraria a la que acabamos de ver con el verbo *rescatar*. El hechizo de la Pascua hace ahora posible que el hombre esté "levantado". Estaría probablemente *de rodillas* antes, castigado por la muerte, si interpretamos correctamente el ambiente del trasfondo del texto. (Ver, por ejemplo, en B6, C2, G1, G2, G3, G4, G5).

La locución verbal *poder hablar* opera una doble transformación cuyo sujeto emisor es el hombre, con un primer destinatario que es Dios y, consecuentemente, un segundo que es el hombre. El que el hombre pueda hablar con Dios, el que le pueda rezar, remite automáticamente a que también pueda ya hablar con otros hombres en clima de serenidad. Se entiende, por lo tanto, que antes, la relación del hombre con el hombre debía hallarse probablemente por debajo del umbral de comunicabilidad, en un punto cero (como hemos visto en el poema precedente, que preconizaba fiarse más de las

cosas -la naturaleza- que de los seres humanos -los hombres-). Pero ahora una de las posibilidades salvíficas pascuales consiste en que el hombre ya puede dialogar, directamente, con Dios y con su semejante, llegando con ello a lo que el autor llama "un coro de la reconciliación" (F4). Se aprecia aquí con total nitidez el proceso de inculturación de la salvación cristiana en la cultura y la religiosidad africana en general y en la bantú en particular.

Ahora bien, antes de pasar a la segunda parte del análisis semiótico de esta oración, considero interesante señalar algunas de las transformaciones que se operan en el texto, especialmente mediante la muerte y la resurrección de Jesús, el mesías y el salvador universal:

- en el primer verso, la muerte y la resurrección de Cristo posibilitan el memorial tanto de los familiares, amigos y conocidos como de los desconocidos muertos;
- en el segundo verso, alimentan la esperanza personal del mundo futuro (el porvenir).
- en el tercer verso, se aprecia un voto de confianza en el Señor Resucitado;
- en el cuarto verso, nos encontramos con la síntesis del primer conjunto de versos y del misterio *crístico*: la muerte, la Navidad, el Viernes Santo, que son todos principios de la "fiesta" de la salvación;
- en el quinto verso, el aliento de la resurrección prosigue sus asombrosas transformaciones, insistiendo sobre el ambiente festivo;

- en el sexto verso, nos hallamos de nuevo ante la síntesis *poetizada* del misterio de la encarnación: Navidad, Pasión, Pascua
- y, en el séptimo verso, se trata de bajar ya a lo concreto, dejar por un momento el simbolismo, y revelar de una vez por todas en qué consiste la gran transformación operada por la Pascua: *la reconciliación del hombre con Dios y del hombre con el hombre*. Este sería el sentido que el texto le asigna a la salvación pascual también en la cultura bantú.

Esos elementos nos ayudarán a centrar el análisis de la soteriología cristiana en el contexto cultural bantú. Podemos decir, por lo tanto, que el texto es, ante todo, un credo, una profesión de fe, la fe en la salvación radical de Cristo Resucitado. El verbo *creer* que introduce la mayoría de los versos del poema lo atestigua con creces. Por ser un acto de fe, el emisor del mensaje es el mismo autor del texto, y el destinatario, aparte del propio autor (también se habla a sí mismo, para mantener siempre presente el recuerdo de lo que cree), es cualquier otra persona que lea el texto.

Por otra parte, se trata de un credo que tiene como punto de partida la muerte, la resurrección y la vida de Jesucristo; el misterio que ilumina y da sentido a la muerte, al memorial y al porvenir de todos los demás muertos y a todos los que siguen viviendo, especialmente los que viven desde y en la vida del Resucitado. Es el paradigma por excelencia de la salvación. Con este credo, nos hallamos, pues, frente a un cristianismo africano y bantú muy avanzado, esto es, de gran nivel de abstracción. Las esperanzas en el más allá que aparecen en el texto son totalmente cristianas y, al mismo tiempo,

suficientemente africanas y bantú (el simbolismo de los productos alimenticios bantúes lo atestiguan). Sin embargo, a diferencia de los textos anteriores, en que se dibujaban claramente el entorno y los temas, fundamentalmente, de la cultura africana bantú, aquí la atención se centra, en primer lugar, en la persona de Jesucristo, en la fe y la esperanza que de Él proceden, concebidas desde una óptica más bien "universalista", desde las transformaciones que opera la salvación pascual y que valen para todas las culturas. Esta faceta de *la fe y de la esperanza universales* apela, por lo tanto, a una armoniosa simbiosis entre aquello que enseña el Magisterio, que es fielmente memorizado y repetido por el creyente (todo el misterio crístico), y lo que siempre se ha vivido en la cultura bantú partiendo de su religiosidad (la fe en Dios a través de los antepasados). Con esto se pone de manifiesto la necesidad actual de la llamada *tarea de la inculturación del evangelio* en África en general y en el mundo bantú en particular y en cualquier otro contexto.

3.2.10.b. Orden paradigmático.

El poema-credo que hemos analizado aquí es la expresión de una experiencia del encuentro con el misterio de Jesús. El verbo creer, que introduce casi todas las versos, no expresa una suposición o una imaginación, ya lo decíamos antes; no dice "supongo que la muerte..." o "me imagino que viviendo la vida...", sino que da testimonio, expresa una convicción irrefutable, deja todo claro: "afirmo, testifico, doy mi palabra de que la muerte de Jesús...", "de que gracias al nuevo aliento se da...", "de que Pascua es la salvación de...", etc. Así pues, en el desarrollo del poema se transparenta una cierta estructura en el pensamiento

del autor que pone a descubierto un conjunto de charnelas unificadoras tanto del pasado con el presente, del presente con el futuro, como del futuro con el pasado, y todo ello con los dones recibidos de Dios mediante Cristo. La teórica división de la temporalidad aquí en cuestión se aplica también a innumerables realidades de la existencia entre las cuales podemos citar las siguientes, de las que aparecen en el texto:

- Podemos decir de forma general que el verso "A" representa *el pasado*. Trata de la muerte de Jesús y de la de todos los hombres. En calidad de buen cristiano, el autor recuerda a sus antepasados y también a otros muertos - conocidos y desconocidos- a raíz de la muerte de Jesucristo. En la religiosidad tradicional bantú, no hace falta ninguna mediación para recordar a los difuntos, especialmente a los muertos de la propia familia. En este verso, tanto Jesucristo como los difuntos de su familia y de fuera de ella (A.3, 4, 5) pertenecen a lo que ya ocurrió, al pasado. De hecho no se puede recordar más que aquello que ya pertenece a la memoria. El verbo *recordar* es el que nos da pie para afirmar que el contenido de este verso es fundamentalmente histórico. La plenitud salvífica no es comprensible si carece de fundamentos históricos, tradicionales, culturales propios.

- El verso "B" representa el futuro, parte de la resurrección de Jesús para llegar a profesar la existencia de un porvenir para todo el pasado (los

antepasados), un porvenir prometido por Dios por medio de Jesucristo.⁵⁰ En la concepción cristiana del tiempo, la resurrección no se halla en el pasado, sino en el futuro (B.1). De la misma manera que la resurrección se halla en el futuro, las promesas se hacen con miras al futuro (B.8: les promete *un porvenir*: aquello que está por venir) y éste es, precisamente, la clave de la salvación.

- El verso "C" se centra en el presente, donde se conjugan las contradicciones: en el presente, la realidad de la muerte engendra un serio desasosiego interior (C.3, 4); pero también en el presente la resurrección del Señor otorga una certeza consoladora y cumple con su promesa salvífica (C.5, 6, 7). El presente es el período en el que el autor - y generalmente todas las personas normales- se enfrenta consigo mismo, plantándose sinceramente ante los retortijones de sus sentimientos, de su conciencia y también de su fe. Pero el segundo verso no sólo aporta ya algo de tranquilidad, sino que, incluso, asegura cosas de antemano: un porvenir prometedor (B.8). De ahí que hasta se pueda sacar una conclusión menos aterradora (D.4).

- El verso "D" se presenta simplemente como una recapitulación de lo dicho con anterioridad: los conocidos y los ignorados (A.5, 6); el pasado y

⁵⁰ Salta a la vista la coincidencia de aspiraciones y de fundamentos de la fe entre oraciones tan distintas como la de un bantú que, muy probablemente, no conoce el cristianismo (oración para la inmortalidad) y ésta, de un bantú cristianizado que, muy probablemente, sabe más del cristianismo que de la religiosidad tradicional bantú. En ambos casos, los oradores cuentan con la promesa salvífica de Dios.

el futuro (B.3, 8); la muerte y la resurrección (A.1, B.1, C.1), el recuerdo y el olvido (A.2, B.2); la incertidumbre y la certeza (C.3, 5).

- En los versos restantes, "E", "F", "G", mediante la ostentación de un gran simbolismo, el autor se dedica casi exclusivamente a explicitar el misterio de su fe inculturada y a poner de relieve al sujeto principal de la misma: Jesucristo, autor de todas las transformaciones que ocurren en el texto: *Jesús, el Resucitado de Pascua*. Constituye lo central de estas partes. Esto es tan cierto que se aprecia claramente una completa desaparición del protagonismo del autor, que era manifiesto en los primeros versos. En el último verso, por ejemplo, habla más del genérico "ser humano", del "hombre", de "nos", etc., que de "yo creo...".

La lectura de este poema nos descubre todo un abanico de valores que, siendo sin duda universales, se viven en la cultura bantú con una intensidad muy particular. Nos referiremos a continuación a algunos de estos valores, de esos que aparecen también en los textos anteriores y que tienen relevancia para este trabajo.

En primer lugar, aparece *la fe*. El poema se inicia con una profesión de fe que se repite, de modo insistente, al principio de los tres primeros versos e, implícitamente, en los restantes. Y tal como puede observarse en el texto, la fe constituye en el mundo bantú un valor que empapa toda la existencia cotidiana de los creyentes. Es una clara demostración de que nos hallamos plenamente ante una burbuja de fe que intenta agregar

aspectos culturales del lugar analizado a una fe "sistematizada" por las controversias y las peleas que sembraron todo su recorrido histórico.

En segundo lugar, *Jesús*, el Cristo, ya es también de alguna manera un valor entre los pueblos bantú del África contemporánea. Su misterio (de vida, pasión, muerte y resurrección), resumido simbólicamente por el poema y contenido en la Sagrada Escritura, le convierte en un ideal para muchos africanos bantúes, que encuentran en él una referencia para hablar de Dios, de los antepasados y de los vivos en sus respectivas situaciones existenciales. Fue una persona real igual que nosotros, pero cuando hay que "vivir ahora su vida" (C.1), él se convierte en lo más supremo que pueda imaginarse: la salvación.

En tercer lugar *el memorial o el recuerdo*, en contraposición con el olvido, que aparece en A.2, B.5, D, se erige en un valor de lo más importante tanto en este texto como en el conjunto de los ámbitos culturales de toda África. Es el recuerdo de los muertos a través de la descendencia o del culto de los antepasados, que prolonga la existencia en el universo del más allá, aparte de dar testimonio de la existencia de esta esfera vital (del más allá). Como hemos subrayado en el capítulo anterior, una de las mayores desgracias que se imaginan muchos pueblos de cultura africana es el hecho de ser olvidado por los suyos, cuando todavía sobreviven las generaciones en las cuales uno era conocido. Esto explica, por ejemplo, la existencia de fiestas de "cumpleaños de los difuntos" y la inexistencia - hasta estos días- de las fiestas de cumpleaños de los vivos en muchos de

los pueblos bantú. Esto que hemos señalado con respecto a las culturas bantú es, sin embargo, una realidad indudablemente universal. El memorial tiene diversas interpretaciones según los ámbitos geográficos y según diversos niveles de profundización de su interpretación por los diversos credos y su desarrollo histórico. Tal diversidad, que por lo general sólo atañe a lo estructural, esto es, lo relativo a la organización comunitaria, esconde unas aspiraciones profundas del hombre y descubre el mismo anhelo de supervivencia, de "resurrección", salvación en todas las sociedades humanas.

En cuarto lugar aparece también, igual que en los textos anteriores, el tema de los *antepasados*, esto es, de los muertos vivientes (A.3, 4, 5, 6, B.6, 7, 8, E.3, G.1). Los antepasados siguen vivos, para el autor, gracias a la muerte, a la resurrección y a la vida de Jesús, que es el Resucitado. El tema de la relación entre la fe cristiana y el culto de los antepasados, tema que ya hemos señalado en la parte anterior de este capítulo valiéndonos de los trabajos de inculturación que se están llevando a cabo hoy en África; especialmente en lo relativo a Jesús como antepasado (Nyamiti, C. 1984).

En quinto lugar existe además el tema de *la felicidad en la inmortalidad*, esto es, de la eternidad de la vida, expresada ésta en el texto por la esperanza de: -un futuro para todos (B.4, 8); -una nueva llamada a la vida (B.6, C.2); -una invitación para una nueva marcha (C.6, 7), -la nueva llamada a la vida (E.6), -el coro de la reconciliación (F.4), -las nuevas

posibilidades (G.2), etc. El conjunto de todas estas aspiraciones profundas del hombre bantú constituyen, precisamente, la base de su fe en la salvación divina, pasada, presente y futura.

Numerosas transformaciones, que se dejan entrever en este texto, revelan también la difícil trayectoria operada por la cultura bantú en su encuentro con la "novedad" del cristianismo. Esto se aprecia principalmente en la fuerte carga discursiva y teórica contenida en el texto, frente a una mentalidad predominantemente silenciosa y pragmática de la misma cultura bantú. Esta oposición es probablemente consecuencia del cambio de una fe básicamente ctónica (religiosidad tradicional bantú) a una fe de carácter uránico (cristianismo), de una cultura básicamente de la oralidad a otra de la escritura, de una concepción circular u helicoidal del tiempo a una concepción fuertemente lineal del mismo, etc.

También se observa en el texto la pérdida del aspecto comunitario (identidad familiar, clánica, tribal...) a favor de un credo en primera persona de singular (especialmente en los primeros versos). Está claro que el protagonista aquí es el propio autor, a pesar de que la fe, en general y especialmente en la religión tradicional bantú, es un asunto más bien comunitario, como bien se cuida el autor de resaltar en el último verso. El credo cristiano es, sin duda, un símbolo de fe comunitario, pero se trata en este caso de una comunidad evidentemente de corte occidental, ésa en la que prima el yo (creo) más que el nosotros. En África se puede considerar como algo propio del negro africano la expresión según la cual existimos, luego soy. El individuo sólo puede decir: yo existo

porque nosotros existimos; y puesto que somos, yo existo (Mbiti, J. 1009, p. 144). Por otra parte -y a causa de esa concepción del hombre, de la comunidad y de la salvación que tiene ahora este cristianismo africano- casi todos los verbos están en singular, a excepción del único verso B.5. El texto es, por lo tanto, fundamentalmente una confesión de fe en Jesús, con intentos de "maquillaje" de elementos tradicionales africanos (B.5, 6, 7, 8, D.2, E.2), sin que por ello se haya logrado disimular la disonancia de tan profundo credo en un ambiente donde más bien "hierven" los espíritus (A.6, B.2, 4, sobre todo B.5, 6, 7, 8 y C.1, 2). En los últimos versos, el autor parece volver de nuevo a las raíces africanas con el uso del simbolismo (C.3, 4, 5, 6). Pero se pasa de la realidad de los antepasados (A, B.5) al olvido casi completo de su existencia en el nuevo credo (en el texto, el autor los menciona sólo de paso, y éstos no tienen casi ninguna influencia en el credo del autor; no son ni siquiera meros adyuvantes). Éste es un tema serio: la irrupción en el continente negro africano, y en el mundo bantú para el caso que nos ocupa aquí, de una racionalidad y de un individualismo religioso mitigado de fe cristiana asimilado y adaptado....

En último lugar, se aprecia también el universalismo del cristianismo mediante la unicidad de la creencia en un *muerto-resucitado* (E1), paradigma para recordar a los muertos, tanto los conocidos o cercanos como los ignorados y lejanos. Ya hemos señalado cuáles eran (y siguen siendo en algunos pueblos bantú que conservan y practican la religión tradicional) los requisitos para merecer la veneración de antepasado. Para bien o para mal, el aspecto de familiaridad biológica era de los más considerados. Ahora bien, la adopción de

un credo que pase por alto este aspecto precisa necesariamente de un "re-análisis" de lo que se cree, esto es, de un profundo trabajo de *inculturación del evangelio*, para proponer una oferta de salvación cristiana realmente inculturada.

3.3. Síntesis del análisis semiótico.

Este es el momento de resumir el análisis de los textos y lo haremos organizando los indicios esenciales encontrados en una especie de hilo conductor y unificador que nos permita reafirmar en este capítulo la concepción y vivencia de la plenitud bantú intramundana y de su salvación escatológica en el mundo tradicional bantú. Esos indicios los llamaremos los límites de los textos. En efecto, ha sido entorno a ellos donde han girado todas las aspiraciones humanas aparecidas en los textos. Al terminar la señalización de esos indicios vehiculados por los textos, abordaremos las preguntas marco antes aludidas que nos servirán de base para una cierta comparación entre la experiencia de plenitud en el mundo tradicional bantú y la propuesta de la plenitud cristiana en África.

Gracias al análisis cultural de los textos, podemos retener el valor de **la Vida** como primer indicio clave, esto es, como realidad esencial en la comprensión y vivencia de la plenitud en el mundo tradicional bantú. El valor de la vida aparece, sin embargo, totalmente ausente en todos los resultados del análisis cultural en cuanto que concepto intelectual claro y distinto. La vida, sin embargo, constituye en realidad el elemento

catalizador de toda existencia, por lo que el hombre bantú lucha con uñas y dientes para salvaguardarla. Ella es la que se debe proteger, por ella se ha de convocar a los antepasados y de consultar a los adivinos y curanderos. Es la vida la que hay que fortalecer y acrecentar mediante innumerables ritos. La vida de los individuos y la vida de las comunidades, la vida de la naturaleza circundante y la vida del universo. Esta es la que se debe mantener a salvo de todo peligro, cueste lo que cueste. La vida no sólo en su dimensión mundana, sino, antes mismo del nacimiento, y también, por supuesto, cuando continúa en el mundo inefable de los antepasados. Es motivo de paz interior tener la propia vida en alza, protegida con múltiples salvavidas (amuletos). Pero también es una responsabilidad que reta, el proteger y transmitir correctamente ese gran presente recibido de Dios mediante los antepasados. Mantener esa vida intacta, en sus diversas acepciones, es signo de plenitud intramundana y de salvación concebida como comunión con Dios, con los hombres y con la naturaleza.

Ahora bien, ¿por qué a Dios o a los antepasados no se les pide explícitamente la vida en las oraciones y en los sacrificios? Un hecho evidente es que no se pide algo que se tiene, a lo sumo, se pide su protección. Y cuando no se tiene la vida, como en el caso de la falta de descendencia entendida como esencia de la vida, sí que se pide. Pero en general, la vida es considerada como el conjunto de todas las cosas buenas que se recibe de Dios, de modo que no es lógico pedirla de manera particular o exclusiva. En efecto, ella es la paz interior, ella es la armonía con los miembros de la comunidad, ella es la buena relación con Dios, ella es el reconocimiento y el honor, es la inmortalidad, todas estas cosas

juntas, en definitiva, la fuerza vital, ésa que está directamente relacionada con Dios, y tan estrechamente relacionada que se confunde con Dios. La vida es Dios porque Dios es vida. La vida, más que pertenecer a Dios, está con Dios. De este modo sólo es posible pedirla a través de muchas otras cosas, y no como un todo.

Al contrario que los escasos resultados relativos al valor de la vida en el análisis de los textos la centralidad de la categoría de **antepasado** aparece con mucha claridad. Omnipresentes y fortalecidos con todos los dones vitales, los antepasados son recordados ante todo como miembros de la familia, de la tribu, del clan. Su presencia en todos los aspectos de la vida diaria de los hombres y de las cosas hace que el cosmos siga respirando el aliento que viene de Dios. Vivir la plenitud en el mundo bantú pasa, por lo tanto, por el descubrimiento del valor central y del elevado nivel jerárquico que se concede a los antepasados, tanto en la religión como en la vida activa de todos los días. Los antepasados constituyen un modelo de vida, una referencia de plenitud. Tener fe en ellos, contar con ellos para realzar la vida, rezar a Dios a través de ellos, seguir los pasos de dignidad que ellos trazaron y dejaron en herencia a la comunidad, conservar y enriquecer el espíritu fraterno, la solidaridad colectiva que les caracterizaron en su tiempo, todo esto es parecerse a ellos, es tener asegurada la plenitud mundana y concedida la salvación escatológica.

La fe en Dios, en este caso, siempre a través de la veneración de los antepasados. A Dios, nadie le ha visto jamás, nadie habló con Él jamás,

nadie le conoce. Los Guiziga del norte de Camerún le llaman "El Jefe de los Oscuros, el Maestro de los Olvidados" (Ela, J-M. 1985, p. 72). En efecto, nadie se acuerda de Él ante la inmensa multitud de cosas que Él ha hecho. Está en todo, no cabe duda. Quizás por eso mismo el hombre corre el peligro de no verle de modo concreto en ninguna de las cosas creadas. El hombre se mueve en un mundo hecho para visiones concretas, parciales, efímeras, inmediatas, eficaces y está, por ende, poco capacitado para captar la totalidad del misterio divino. Pero, a pesar de todas estas limitaciones y a pesar del aparente protagonismo de los antepasados en todas las ceremonias y cultos divinos, Dios es aquel que está al principio y al final de todos los anhelos salvíficos de las personas. La fe en Dios en cuanto que fuente primaria y última de la salvación es todo un credo en el mundo tradicional bantú, tal como hemos podido apreciar a través del análisis de los textos.

La inmortalidad, esto es, el anhelo de la perennidad constituye otro de los indicios que se presentan claramente como referencias para la consecución de plenitud intramundana y de salvación escatológica. En efecto, se observa y de modo destacado en todos los textos, la repetición constante de la esperanza y hasta de la certeza de que hay vida después de la muerte. Trátese del deseo de revestirse del rostro inmortal de la divinidad, de conseguir la paz interior, de escapar de la muerte, o sencillamente de resucitar, el hombre bantú anhela ardientemente prolongar su vida y, si se lo permite, prolongarla indefinidamente. La realidad de la inmortalidad, percibida e interpretada de diversas maneras en las diversas culturas bantúes influye y condiciona profundamente la existencia diaria de todos los

miembros de este mundo cultural. Tener acceso al más allá, es decir dotarse de una visible y al mismo tiempo invisible omnipresencia, de un poder supra humano, similar a la de los antepasados y demás mediadores de la divinidad, presupone una existencia terrestre llevada a cabo según "la costumbre", según "una atenta escucha y una mística observación de la naturaleza circundante". La salvación en el mundo bantú es aquí claramente escatológica en su deseo de comunión con el mundo venidero, el mundo del más allá.

El propósito de la descendencia hace referencia a la gran importancia que suele concederse en el mundo bantú a la procreación o a la continuidad genealógica: la gran *familia*. "Una de las ideas fundamentales en el matrimonio bantú es la de la procreación (Otene, M. 1981, p. 68). En efecto, para los bantúes el hecho de tener hijos ocupa sin duda un rango privilegiado en la escala de valores y en sus preocupaciones cotidianas. Se llega hasta pensar, a veces, que sin los hijos el matrimonio se queda corto, incompleto. La familia de hoy vive en un contexto socio-económico que evoluciona a gran velocidad para la supervivencia. Nuestra época es la del encuentro de las culturas, lo que supone necesariamente el surgimiento de problemas muy complejos, ausentes en el repertorio de los problemas de la familia tradicional bantú. Con la procreación urge ejercitarnos en el discernimiento, necesario para encontrar las soluciones que nos convienen (Otene, M. 1981, p. 75).

La paz, tanto la interna como la externa, constituye el elemento esencial para vivir con la oportunidad de poder esperar algo más allá de lo que se tiene aquí y ahora. En varias ocasiones se la asocia con el estado divino y es muy anhelada. La paz material y la paz espiritual van de la mano con la prosperidad y la plenitud de vida, en este mundo y también en el venidero. Poseer la paz en esta vida y en la otra es signo manifiesto de que uno/a ha sido ya salvado, de que a uno/a se la han acabado todas las preocupaciones existenciales, de que Dios le ha regalado el bien más precioso de la vida: la paz interior y la paz material.

El tema de **la comunión** entendida como comuntariedad vital también está puesto muy de relieve en todos los textos. La comunidad es la que ayuda a definir la pertenencia, tanto biológica o material (familia, clan, tribu, cosmos...) como espiritual (creyente tradicional, animista, cristiano...). Por la comunión con el mundo visible, con el invisible, con el de los vivos, con el de los muertos y con las combinaciones resultantes, con la naturaleza, con las partes de uno mismo (sombra, totem, etc.), se llega a apreciar de forma muy particular la importancia de la comunidad entre todos los valores que definen la cultura. Se trata de una comunión esencialmente salvífica. Y lo es tanto que, a veces, se tiene la impresión de que esta comunión salva a los individuos a costa de ellos mismos - o sea, que muy poco hay de gratuidad en ella e incluso a pesar de ellos mismos-. La rebelión contra la comunidad y, sobre todo, contra los mayores que la dirigen, es considerada como una ofensa casi imperdonable. Se puede observar aquí, que el sujeto principal de la salvación que estriba del valor de la comunidad no es necesariamente el

hombre bantú en su singularidad, esto es, la persona humana en su individualidad. Es más bien la comunidad sin la cual éste no es nadie.

La fidelidad también entendida como **obediencia divina** es otro aspecto de plenitud salvífico en el mundo bantú. Altamente valorado en tres de los textos donde se la conoce como fidelidad a la costumbre, a los muertos, como al Dios Resucitado. Es un valor que, siendo común a todos los pueblos de la tierra, se vive con una especial observancia en el mundo tradicional bantú. Una mirada a la historia del cristianismo nos descubrirá que el cristianismo echa raíces en África precisamente como una oportunidad revolucionaria en medio de un ambiente esclerotizado por el cumplimiento de "las costumbres".

La fe supone también la **humildad**, la pequeñez con la que uno se dispone a hablar al ser supremo. La humildad destaca en el análisis especialmente como conciencia espiritual de ser creatura, de ser hijo ante la patria potestad de Dios, ante su altura espiritual, ante su grandeza y santidad. Este reconocimiento de la propia finitud es el que abre el camino a la propia salvación, esto es, a la identificación del *yo* con el *Tú* divino. Sin esta humildad que engrandece, la pequeñez del hombre se vuelve miserable, un callejón sin salida, una existencia carente de esperanza de cualquier salvación.

Para concluir, puede afirmarse aquí que en el universo tradicional bantú la oración del hombre y las historias de los pueblos se hallan íntimamente unidas (Nyom, B. 1983, pp. 128-134).

En el mundo tradicional bantú, cosas como el agua, el fuego, las hierbas, etc., tienen una función salvadora para el hombre si son utilizadas según su finalidad: quitar la sed, calentar del frío, curar de una enfermedad, etc. Y en este sentido, el hombre bantú reza a los espíritus, pero no les considera necesariamente como sujetos últimos de su oración. Obedece más bien a una cierta orden establecida, a una jerarquía que sube y llega hasta Dios. Este orden, sin embargo, nunca reemplaza a Dios, aunque muy poderoso se sienta a veces su poder. No son los espíritus los que devuelven la fecundidad a la mujer o a la tierra, no son ellos los que le brindan al ser humano la posibilidad de una salvación integral, es siempre el Dios Supremo.

En este sentido, la multiplicidad de las mediaciones propia del mundo bantú no es otra cosa sino la afirmación de una solidaridad universal y el reconocimiento de la finitud del hombre y de su imposibilidad de ascender por sí sólo en la escala que lleva al Absoluto. En este sentido también toda la mediación existente en el mundo tradicional bantú se presenta como abierta a lo sobrenatural y a la revelación y a Dios. Esta concepción evita considerar la realidad dividida en materia y espíritu, se niega a trazar una frontera dualista entre el mundo sensible y el invisible. No se trata de que confunda estas dos realidades, las distingue muy claramente. Distinguir no es separar ni oponer. La mediación de todas las cosas para la plenitud del hombre

bantú no se presenta, pues, como dificultad para la relación del hombre con Dios y con el mundo en que habita.

Para el hombre bantú, el universo no es sólo una epidermis y la materia sólo un revestimiento provisional del que se precisa desprenderse para llegar a Dios. En su concepción del mundo y de la plenitud en éste, cada ser, cada cosa posee una función salvífica con relación al hombre, pues en ese universo, todo es solidario. En este sentido, puede decirse que no es el mundo el que sirve de base para comprender a Dios, sino que Dios ilumina todo cuanto existe y se realiza en el mundo mediante su oferta gratuita de salvación plena para el hombre. Las Iglesias africanas ya han comenzado a vivir algunas de las consecuencias de esta comprensión. Concluiremos, pues, este capítulo destacando algunas características con las que identificar la plenitud entendida como máxima felicidad en el mundo bantú.

3.4. Cuestiones abiertas para concluir.

3.4.1. ¿Qué es la plenitud en el mundo bantú?

Iremos concluyendo este capítulo con la clara afirmación de que, cuando se habla de plenitud en el mundo bantú, se trata del estado de la persona o de una comunidad bendecida por los antepasados. La plenitud y la dicha equivalen la una a la otra en este contexto. Y como señalábamos en la introducción, emparentada con las ideas de liberación, de divinización, de paz interior, de prosperidad individual y colectiva, etc., la plenitud remite

insistentemente a una realidad que supera lo puramente mundano. Remite a la felicidad de ser, esto es, a una *abundancia de vida* que no es otra cosa sino la bendición de Dios a través de los antepasados, la fe y la paz profunda, dones gratuitos de Dios. La plenitud humana, en este sentido, se viviría sencillamente como la felicidad sagrada. Entendida en lo cotidiano como purificación, como presencia de la lluvia deseada y de la paz anhelada, como redención de una situación de muerte, como liberación del peligro de que disminuya la *vitalidad esencial*, como felicidad resultante de haber conseguido intercambiarle a Dios su rostro inmortal con el mortal del hombre, la plenitud salvífica implica directamente a la persona del antepasado, del curandero, de la comunidad creyente, de la naturaleza circundante y sobre todo de Dios Supremo, de quién viene toda *Vida*. La salvación en el mundo bantú es la vivencia en plenitud de la realidad donde el ser, el existir y el tener coinciden armoniosamente. Vivencia de una realidad donde la vida y la muerte, el pasado, el presente y el futuro, lo comunicable y lo inefable, la altura y la profundidad, lo visible y lo oculto, el símbolo y la realidad, etc., ya no son aspectos contradictorios del misterio, sino complementarios de la existencia plena. Experimentar esta verdad viene a ser, en la reigión tradicional bantú (RTB), lo mismo que el incremento constante y perenne de la *Vida* con mayúscula, tanto a nivel individual como comunitario, es la posesión permanente de la *Fuerza Vital* que viene de Dios. Esto es plenitud intramundana y también es, por ende, salvación escatológica.

3.4.2. ¿Quién concede la plenitud en el mundo bantú?

Hay muchas mediaciones aparentes de la salvación en el mundo bantú, como hemos podido apreciar en el recorrido realizado hasta ahora. Nos limitaremos aquí a señalar cuatro de esas mediaciones aparentes y que nos dan pistas para descubrir el verdadero Dador de plenitud entre los bantúes. Esas cuatro mediaciones se rigen con una especie de jerarquía desde cuya cúspide preside *el Dios Supremo*, Creador, Fuente y Destino de todas las plenitudes. Él es quien salva en realidad. De Él viene y a Él va la *Vida*. Del Él dependen todas las demás mediaciones salvíficas. Toda plenitud y toda salvación en la religión tradicional bantú vienen de Dios, sin lugar a dudas.

Los antepasados, en cuanto que mediadores privilegiados de la salvación que viene de Dios, son considerados fuente de plenitud, aunque no son, en realidad, más que transmisores de la felicidad plena, de la providencia que viene de Dios. Por su posición de cercanía a Dios y de consanguinidad humana, los antepasados consiguen para sus descendientes todas las peticiones de auxilio presentadas a Dios. Constituyen, por lo tanto, una fuente de plenitud intramundana, una vía segura de salvación. En este sentido, puede decirse que los antepasados salvan a los hombres, esto es, que se consideran salvadores entre los bantúes. Los antepasados también representan doblemente la salvación que viene de Dios: por una parte son la referencia autorizada de Dios entre los humanos y, por otra, por la integridad de su vida terrenal, representan la imagen del hombre modelo, paradigma cultural y religioso del pueblo y de la humanidad.

La comunidad étnica, tribal y familiar constituyen también otros poderosos cauces de plenitud intramundana y de salvación en el más allá, como se ha indicado en el capítulo primero y, especialmente, en el análisis de los textos 3 y 4: "Que venga el hijo..." y "Oración Kikuyu". Entendida como *comunitariedad*, como *solidaridad comunitaria*, la comunidad es una referencia imprescindible de la plenitud intramundana bantú, pero también de la trascendente. Hemos señalado el poder y las prerrogativas que la comunidad (familiar, tribal, étnica, eclesial, etc.) se auto-adjudica en la plenitud de los individuos. Hasta se tiene la sensación de que fuera de ella no hay posibilidad de salvación. Pero a pesar de esa supervaloración del espíritu comunitario como gran cauce de plenitud terrenal y de la salvación escatológica, el presente análisis nos ha demostrado, sin embargo, que no existe un mediador único de plenitud, un/a salvador/a único/a de los hombres, y que ninguna de las mediaciones de plenitud citadas aquí es más importante que las demás. Más bien, todas estas mediaciones salvíficas, formando una única piña, se complementan unas con otras, para el bien de toda la humanidad y para gloria del verdadero salvador que es el Dios Supremo.

También aparecen *los curanderos* o sacerdotes tradicionales: los maestros del culto. Éstos defienden al pueblo y a los individuos, especialmente, de los males de orden natural, aunque también espiritual, que los acechan a cada minuto. Ellos descubren el origen del mal, determinan las causas invisibles del mismo y recetan el remedio para que todo vuelva a tener la armonía y la paz iniciales. Son salvadores, sobre todo, del cuerpo, aunque también del alma cuando son

considerados representantes y mediadores, a su vez, de los antepasados y de Dios entre la comunidad de los creyentes.

El universo bantú funciona, por lo tanto, en conformidad con la jerarquía aquí señalada en la determinación de las fuentes salvíficas tradicionales: salva Dios por mediación de los antepasados, de la comunidad y de los sacerdotes de la comunidad, los curanderos.

3.4.3. ¿Quién necesita la plenitud en el mundo bantú?

La plenitud en el mundo tradicional bantú se ofrece ante todo *a la comunidad* entendida ésta como comunión de intenciones y de vida, según hemos podido deducir del análisis de los textos de oración. La razón de esta prioridad residiría, probablemente, en que el hombre bantú (y todo ser humano en general) no se identifica más que desde la comunidad a la que pertenece, trátase de la comunidad familiar, étnica, espiritual, cultural, etc. Esta comunidad, que es signo de comunión, traduce mejor, creemos, el esfuerzo que realizan los individuos para mantener en alza la vitalidad al mismo tiempo personal y comunitaria que se recibe de Dios. La comunidad es el resultado del esfuerzo constante, por parte de los individuos, para conservar y enaltecer la armonía a través de la cual ella y los individuos dentro de ella adquieren felicidad y perennidad. La comunidad en su cualidad de catalizadora de comuniones aparece aquí, pues, como la primera destinataria de la salvación de Dios en el mundo cultural bantú.

Junto a la comunidad está *el ser humano* que la crea. Aunque sea la comunidad, el objetivo primordial hacia donde se orientan los esfuerzos para conseguir plenitud, el núcleo energético al que se ingenia de mil maneras la comunidad en proteger es, precisamente, *el ser humano en su individualidad*, sin distinciones de ningún tipo. El hombre bantú (mujer o varón, niño o anciano, etc.) es aquí el objeto directo y principal de todos los esfuerzos hechos para conseguir la plenitud antes definida. El ser humano es el beneficiario directo y predilecto de la salvación que viene de Dios. Lo es tanto que de él/ella depende no solamente la plenitud de la comunidad antes aludida, sino también y sobre todo, de todo el universo. Puesto que el hombre es la recapitulación del cosmos, dice Mveng (Mveng, E. 1999, p. 15), el destino humano expresa el destino del cosmos. Este último es el mismo drama que opone a la vida contra la muerte. Asegurar la victoria de la vida en el hombre es asegurar la misma victoria en el Universo. Salvarnos es salvar al mundo. Puesto que el mundo es el inmenso campo de batalla en el que se enfrentan la vida y la muerte, el papel del hombre en el mundo es poner en pie de guerra a los aliados de la vida contra los aliados de la muerte, y asegurar la victoria de los primeros. He aquí por qué, para los *bantúes*, ni siquiera el mundo material es una realidad impersonal: al contrario, es un socio experto y eficaz para la salvación plena y universal.

3.4.4. ¿A qué realidad se opone la plenitud en el mundo bantú?

Al hombre bantú se le salva de innumerables males. Los reagruparemos⁵¹ aquí en *los males intramundanos*, *los males culturales* y *los males espirituales*. Todos ellos constituyen, como venimos señalando desde las páginas anteriores, entes destructores de la integridad de la vida, satélites de la muerte, realidades opuestas a la plenitud del ser, realidades reductoras de la vitalidad. De entre los *males intramundanos*, la plenitud se le ofrece al hombre bantú contra toda forma de dolor, de desgracia, de pena o de sufrimiento; contra las enfermedades, la muerte, ya sea de un anciano o de un bebé; toda mala cosecha, todo fracaso en la caza o en la pesca, contra todo mal augurio o mal sueño; contra éstas y todas las otras manifestaciones del mal que el hombre experimenta y que se atribuyen generalmente a alguien en la sociedad corporativa. Esos males son los oponentes en el camino de la plenitud y se les suele agrupar bajo la denominación de “brujería”.

De los *males espirituales* habría dos vertientes: una representada por la brujería y otra por la lejanía de Dios mediante comportamientos irreverentes, delictivos e indignos contra los antepasados. La plenitud en el mundo bantú concierne, por lo tanto, a todo esto que trunca la vida: la muerte, el mal de la brujería, la miseria material, la soledad antropológica, etc. Hay poderes ocultos que hacen que la gente camine sobre fuego, se

⁵¹ Esta reagrupación se realiza aquí de forma totalmente casual para esclarecer este proceso discursivo. No ha sido objeto de una reflexión analítica particular.

tumbe encima de espinas o clavos, envíe maldiciones a distancia para hacer daño o para causar la muerte. Poderes para transformar objetos inanimados en criaturas biológicamente vivientes y dañinas. Poderes que capacitan a los expertos para conocer secretos, información oculta o incluso el futuro, o para descubrir ladrones y otros delincuentes. Los bantúes saben de la existencia de tales poderes y tratan de explicárselos de mil y una maneras. Por esta razón llevan amuletos en el cuello, usan *medicinas*, ya sea bebiéndolas o ungiéndose con ellas el cuerpo; consultan a expertos, especialmente a los adivinos y curanderos, para contrarrestar los malos efectos de este poder o para apropiarse del poder contenido en determinados objetos. Todo el mundo está directa o indirectamente afectado, para bien o para mal, por todo este tipo de creencias y actividades vinculadas a ese poder, particularmente en sus manifestaciones de magia, hechicería y brujería. “Para el congoleño, salvarse es ante todo salvar su *Vida*, aquí y ahora, en este mundo”. (Pénoukou, J-E.: 1982, p. 253). Pero tal mundo, como hemos visto, no se termina sólo aquí y ahora, sino que trasciende los tiempos y se extiende más allá de lo sólo visible con ojos del cuerpo.

De entre los *males culturales*, mencionaremos el miedo a la desaparición del pueblo o a la desintegración de la comunidad por una u otra razón, el miedo a la carencia de descendencia (infertilidad) y el miedo al olvido de sí en la memoria colectiva. De envergadura más “transhistórica”, estos males o estos miedos obedecen, sin embargo, a la misma lógica cultural y religiosa que los anteriores.

3.4.5. ¿Para qué se necesita la plenitud en el mundo bantú?

El hombre bantú anhela su plenitud y la de su universo con el propósito de vivir enteramente, esto es, para alcanzar la inmortalidad, convertirse en antepasado y vivir en armonía y en comunión perfecta tanto con los vivos como con los muertos-vivientes. Se anhela la plenitud terrenal y la salvación escatológica para *cambiar el propio rostro por el rostro eternamente resplandeciente de la divinidad* (Ver en los textos n° 1 y 5), para convertirse en *Aliento más fuerte de los muertos que no están muertos, en aliento de los antepasados* (Ver en el texto n° 9). Para eso se desea la plenitud en el mundo bantú, para llegar a identificarse con el antepasado, y seguir fortaleciendo eternamente la vida en el universo, controlando a tope la armonía deseada por todos. Los bantúes saben que el antepasado cumple una de las funciones más nobles, ser mediador entre Dios y los humanos, para felicidad de éstos, los suyos. El antepasado es, hasta un cierto punto, modelo de justicia y de libertad, es creador de comunidad y al mismo tiempo su protector, es el paradigma de plenitud y de salvación, tal como lo definen las oraciones. Busca una plenitud y busca salvarse, pues, para convertirse en antepasado. Esto es y siguiendo el espíritu del texto analizado n° 10, se salva uno/a para vivir de la vida del Resucitado.

3.4.6. ¿Cómo se consigue la plenitud en el mundo bantú?

Los dos universos bantúes, el real y el simbólico, tienen a los ritos como sacramentos de su plenitud. La palabra de la oración y los sacrificios que

acompañan los ritos circunstanciales o los ritos de paso revelan y, al mismo tiempo, sacralizan ese modo tradicional de liberarse de las influencias negativas de la vida. Lo mismo que existe toda una variedad de salvadores, pero que sólo el antepasado encarna las aspiraciones soteriológicas más profundas y sólo Dios es el único salvador, así ocurre con el modo en que se da aquí la salvación. Existen los ritos circunstanciales, existe el fenómeno de las posesiones místicas en el que la divinidad baja y se encarna en el hombre y en el que el hombre comulga con la divinidad (Agossou M-J.: 1987, pp. 69-91), pero sólo a través de los ritos de paso se entrevén, en realidad, los anhelos y la materialización de la salvación en la cultura bantú. De carácter individual y, al mismo tiempo, colectivo, estos ritos constituyen un decreto humano por el cual el individuo y la sociedad toman conciencia de sí mismos y de la Fuerza Vital que los habita. Son el cómo de la realización de la plenitud, esto es, una especie de proceso dialéctico, como dijimos antes, que conlleva la experiencia de lo alto y de lo bajo, de la homogeneidad y de la diferencia, de la igualdad y de la desigualdad, un proceso en el que las fuerzas contrarias, en cierto modo, se constituyen las unas a las otras y se hacen mutuamente indispensables, formando así uno de los cauces más importantes de la salvación: la comunidad.

En conclusión y partiendo de los textos analizados, diremos que el hombre bantú, mediante sus cualidades físicas e intelectuales, pasa la vida tratando de alejar o de aniquilar las causas angustiosas de la muerte que pululan en su entorno con el propósito de menguar su Fuerza Vital. El hombre bantú posee un deseo inagotable de vivir eterna y felizmente. Entre los indicios

sobresalientes de este deseo han sido mencionados la inmortalidad o la eternidad, la comunión o pertenencia a la comunidad en todas sus dimensiones, la humildad de vida y la obediencia a las costumbres, la fertilidad o capacidad de engendrar la vida, y cuidar de ella (procreación biológica y procreación espiritual), la constante búsqueda de la paz interior y material, la práctica de la solidaridad, la habilidad para la escucha de los demás y también de las voces generalmente inaudibles del mundo invisible, voces de los antepasados, el autocontrol o dominio de los instintos primarios, el conseguir un mejor crecimiento del individuo y de la colectividad, el memorial o culto a Dios mediante los antepasados, etc. El hecho de nacer en una familia, en un clan o en una tribu nos sumerge en una corriente vital específica que nos modela según el imaginario social de esta comunidad. Modifica *ónticamente* todo nuestro ser y lo orienta a vivir y a conducirnos según el modo de ser de esta comunidad. En este aspecto, la plenitud individual sólo es posible a través y gracias a la comunidad tradicional. No se salva uno sino con y dentro de la sociedad que le inicia a la vida humana en plenitud. Quizás falte un paso más en esta vivencia comunitaria: llegar a entenderla y a vivirla como comunión universal de vida, esto es, como espíritu solidario que trasciende incluso los límites de la propia comunidad.

CAPÍTULO 4

TRASCENDENCIA Y PLENITUD EN EL MUNDO BANTÚ

4.1. Introducción.

El hombre bantú puede localizarse desde su inmanencia, aspecto que salió más que enfatizado en los capítulos anteriores. Dicho de otro modo, en el mundo tradicional bantú el ser humano posee facultades que le identifican y al mismo tiempo le diferencian de otros humanos pertenecientes a otros contextos culturales. Pero aparte de su dimensión inmanente, también puede localizarse a través de la concepción y la vivencia de su dimensión trascendente: su religiosidad. A través de ella se puede captar con precisión la esencia de lo que él experimenta como plenitud y como salvífico.

Ahora bien, es generalmente complicado y extenso estudiar de manera exhaustiva cualquier religiosidad, incluso cuando sea sólo para resumirla como en el caso de este apartado. Pero a pesar de todo esto, trataremos, en el presente capítulo de descubrir y señalar sucintamente todos los aspectos salientes que conforman y confirman la vivencia de la felicidad intramundana de la religión tradicional bantú, así como su carácter salvífico pleno. Una vez así definida esa religiosidad tradicional, analizaremos lo que aparezca en ella como jerarquía de poderes. Señalaremos sus aspectos esenciales y subrayaremos las características de plenitud presentes en ella, referidas éstas tanto a su mundo material como a su mundo sacro o escatológico.

4.2. Lo sagrado, la cultura y la religión bantú.

Lo sagrado se manifiesta generalmente como una ruptura de la homogeneidad de la realidad y de la existencia, una ruptura que tiende hacia la introducción de ambas esferas en un orden de ser diferente. Para determinar la novedad del orden de lo sagrado en este nuevo contexto conviene precisar el alcance de lo que se entiende por “ordinario”, aquello con lo que se califica la realidad o la vida a que se opone lo sagrado (Martín Velasco J.: 1993, p. 86). Así, pues, una primera puntualización nos lleva a decir que la sacralización de la realidad siempre se lleva a cabo en el seno de una religión. Pero, ¿qué es una religión?

Definir la religión de una sociedad (bantú) es una experiencia muy problemática. La dificultad resulta, sobre todo, del hecho de que las definiciones anteriores de la religión han sido casi todas muy “reduccionistas” (Berger P.: & Luckmann, T.: 1968, p. 15). En efecto, una aproximación la presentaba como un epifenómeno, esto es, como una proyección o una expresión de los pilares de la conducta humana o de las costumbres sociales.⁵² Aparecía entonces la religión como el producto de una proyección mental de intereses económicos, de necesidades biológicas o de experiencias de privación de las clases sociales. No obstante, desde otras perspectivas, la religión era considerada una actividad cognitiva de la mente humana que, por diversas razones, ignoraba la verdadera naturaleza de la realidad empírica y de la vida social. Esta incapacidad mental para descubrir y penetrar el misterio de la

⁵² Esta tendencia presentará la realidad claramente dividida entre lo sagrado y lo profano, una oposición que será asumida durante mucho tiempo por la mayoría de los estudiosos del tema.

existencia en toda su hondura es la que habría creado en el hombre la necesidad de una creencia en “seres espirituales” y, luego, la habría legitimado.

Es obvio, como señalan los sociólogos, que tales definiciones partían de criterios muy individualistas y dejaban de lado todo el aspecto práctico o simbólico del fenómeno, relacionado éste con la organización social (Berger P. & Luckmann T.: 1968, p. 16). En todo esto puede hasta afirmarse que se habría puesto de relieve el hecho de que el único criterio válido y las únicas bases de racionalidad eran las ciencias occidentales. Sin embargo, con las nuevas críticas de la distinción entre lo sagrado y lo profano, otros estudios nos vienen ya proponiendo, desde varias décadas, una comprensión de la religión desde la Fenomenología y la Sociología. Esta perspectiva permite definir, por lo tanto, la religión como una experiencia de lo santo, de lo inmaculado y como una respuesta humana a los dilemas de su existencia en el mundo, especialmente los dilemas relacionados con el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. La vida “ordinaria” es la vida del hombre como ser intramundano. De ella forman parte, en primer lugar, las funciones biológicas que le permiten subsistir como organismo; en segundo lugar, las actividades que le permiten transformar el mundo y su forma de vivir en él; en tercer y último lugar, los esfuerzos por explicar su situación y perfeccionarla, tanto para sí como para los demás hombres. A la vida “ordinaria” pertenecen también las actividades humanas de un nivel superior, por las que ordenan el resto de sus acciones mundanas y les confiere un sentido que puede integrarse en el orden de las realidades intramundanas, intrahistóricas. Lo característico

de la vida ordinaria con la que rompe la aparición de lo sagrado es, precisamente, su carácter de intramundano, de vida realizada en la historia exclusivamente. Así, pues, la ruptura de nivel operada por lo sagrado se refiere a la referencia del objeto o del sujeto que afecta una realidad superior, con una superioridad no comparativa, sino absoluta, en relación con la realidad mundana en todos sus momentos y aspectos. La ruptura de nivel operada por la aparición de lo sagrado pone en contacto con un *supra* y un *prius*, es decir, con un orden de realidad o de realidades superiores no sólo en el haber, sino en el ser en relación con el hombre, realidades “otras” no sólo cuantitativa o cualitativamente, sino también estructuralmente en relación con la realidad del mundo y del hombre como ser mundano. El orden en el que introduce la ruptura de nivel operada por lo sagrado se define por su trascendencia y afecta a la existencia que entra en contacto con él de forma definitiva, total y última. Estos rasgos distinguen esencialmente la existencia religiosa de la “existencia ordinaria” (Martín Velasco J.: 1993, pp. 86ss).

La religión sería, en este sentido, la existencia en el ser humano de una tendencia hacia la construcción, mediante simbolizaciones, de visiones del mundo en las que expresar el sentido de su existencia y de la del mundo. Berger (Berger, P. & Luckmann T.: 1968) la definen como *la empresa humana por la que un cosmos queda establecido*. Aquí, lo que se evita es la etnocentricidad, esto es, que no se equiparan religión e Iglesia⁵³, sino que se

⁵³ La Iglesia, que es una de las formas familiares de religión, es "una institucionalización histórica de universos simbólicos. Éstos son, a su vez, sistemas de sentido socialmente objetivados que se refieren, por un lado, al mundo cultural de la vida cotidiana y, por el otro, a un mundo que se experimenta como trascendiendo dicha vida" (Luckmann T.: 1973, p. 53).

pone de relieve la experiencia ritual. Tampoco se reduce la religión a la mera biología, a los intereses económicos ni a la esfera de lo irracional.

Será en esta perspectiva donde se inscriban, por lo tanto, las referencias que haremos en este apartado sobre la religiosidad tradicional bantú. De ella hablaremos en singular. Damos aquí por válidas las razones aludidas en la introducción acerca de la diversidad y de la unicidad en el continente africano. En efecto, la opción por “la” religión tradicional bantú o de “las” religiones tradicionales bantúes, es esencialmente una cuestión metodológica. Los estudios sobre la religiosidad africana en general y la bantú en particular optan a partes casi iguales por el uso del singular o del plural. El uso del plural se justifica generalmente por un doble motivo: primero porque cada grupo tribal pretende tener un sistema cerrado en sí mismo, con su Dios y dioses, sus espíritus, sus antepasados y sus ritos, algunos de los cuales le son exclusivos; segundo porque los sistemas religiosos varían notablemente de un extremo al otro del continente e incluso dentro de la misma área cultural. En cambio, el uso del singular lo justifica la serie de rasgos comunes que, aun en medio de las diferencias, pueden ser catalogados y estudiados como un todo. (Mulago V.: 1979, p. 40). Se podría hasta afirmar que los parecidos son mayores que las diferencias, las cuales, quizá, no vayan más lejos de las existentes en el seno de otras religiones llamadas históricas.

Dicho esto, podemos definir ahora la Religión Tradicional Bantú (en adelante también bajo las siglas RTB) como *una experiencia de la revelación de lo sagrado y de Dios codificada en el seno de la cultura tradicional mediante*

habilidades perceptivas, interpretativas y comunicativas propias de los pueblos bantúes. Se trata, por lo tanto, de una experiencia interior de los individuos, y al mismo tiempo, de su afirmación, por parte del grupo, de los ideales comunes inherentes a esta experiencia. Para el hombre bantú, el universo que concibe, a través de su visión del mundo, es profundamente religioso. Concibe la vida humana como una experiencia de ese universo y que la existencia en su totalidad no es sino formas de revelaciones de lo sobrenatural, manifestaciones concretas de Dios y de los espíritus (Konde Ntedika: 1993, pp. 76 y ss). La experiencia de la revelación de lo sobrenatural, del Absoluto, se ha plasmado entre los pueblos bantúes, igual como ocurre con los demás pueblos del mundo, mediante los mitos. En efecto, éstos son una especie de respuesta a las cuestiones más profundas y más graves: las de los orígenes del hombre, su destino, el mundo, la realidad, el más allá, etc. Se dividen en: a) mitos-símbolos orientadores, que orientan al hombre sobre su propio sentido o el del cosmos. Se trata aquí de concepciones religiosas, escatológicas, soteriológicas o catárticas; b) mitos participativos o mitos totémicos; c) mitos etiológicos, de carácter cosmogónico, antropológico o cultural (Rodríguez S. P.: 1989, *Diccionario de las religiones*).⁵⁴ En este sentido, el mito tiene una importancia decisiva en el mundo de las religiones. Remitimos aquí al análisis de los mitos realizado en el primer capítulo, mitos que nos han descubierto el tipo de relación que tienen los bantúes con Dios y con la naturaleza y a través de los cuales pudimos ubicarnos en pos del objetivo de estas tesis: captar la esencia

⁵⁴ Ver también en Lalaye I. P.: 1986, vol. XX-XXI, n° 39-42, pp. 45-47.

de la vivencia de plenitud mundana y del anhelo de salvación escatológica entre los bantúes.

Lo sobrenatural es una experiencia esencialmente inherente a la vida humana. Es absolutamente distinto de los actos de la vida diaria y de todo lo que puede verse y palpase, aunque sólo a través de lo visible y palpable pueden aprehenderse sus huellas. La naturaleza es siempre expresión de algo que la trasciende. Siguiendo esta concepción de la existencia, cada sociedad humana permanece, por lo tanto, fuertemente ligada al ámbito de la vida que es el suyo. Saca de este ámbito casi todo lo que necesita para vivir y construirse una identidad cultural, social, religiosa, política, etc., propia. El lenguaje que de ello elabora, no encuentra su pleno significado sino en el marco concreto de las experiencias concretas – individuales o de grupo – de este mundo propio de símbolos. Es evidente, por lo tanto, entre la población bantú igual que en otras partes del mundo, que la religión sea producto de diversos elementos en interacción entre ellos: elementos ecológicos, económicos, sociológicos, históricos, psicológicos, etc. Ninguno de estos elementos, de manera aislada o simplemente conectados entre ellos, es capaz de informar sobre la totalidad como lo puede hacer la experiencia religiosa, que es a la vez experiencia interior de un individuo y afirmación, por el grupo, de ideales religiosos comunes. Ahora bien, asentada la definición de lo que es la religión tradicional bantú, podemos seguir con un resumen de los aspectos esenciales de esta religión.

4.3. La jerarquía espiritual bantú y la salvación.

Ya mencionábamos más arriba que el fenómeno religioso suele estudiarse desde muy diversos ángulos y con el uso de muy diversos métodos. En el presente estudio hemos encontrado clarificador el hecho de resumir la religión tradicional bantú partiendo de una sucinta presentación del universo espiritual bantú organizado por su jerarquía espiritual. El grado de importancia de esta jerarquía es el que nos abrirá las puertas a los misterios de otras dimensiones de esa religiosidad. De este modo, pues, en el sumo grado de la jerarquía espiritual bantú está Dios.

4.3.1. Dios.

En el mundo tradicional bantú y, por lo general, también en la mayoría de las culturas del mundo, uno nunca se dirige directamente a los reyes o jefes sino a través de terceras personas. Cuando cara a cara, bajo circunstancias especiales, no emplea la primera persona, sino la tercera. Tal respeto se refleja también en el trato con Dios. Él es mucho más importante que los reyes y todas las personas con autoridad, es la fuente y el destino último de la vida. En otros términos, es la plenitud de la salvación. Comunica su poder salvífico y su fuerza vital a todos los seres a través de la serie jerarquizada de espíritus y demás intermediarios. (Puede recordarse en este aspecto de intermediación el tema del alejamiento de Dios, aludido en los mitos presentados en el primer capítulo). Pero, a pesar de toda la fe y la confianza que se tiene en esta sagrada y salvífica mediación, no faltan innumerables ejemplos de un culto

regular tributado directamente al Dios Creador. En muchos lugares se le ofrece sacrificios en los momentos más importantes y decisivos de la vida, como son el nacimiento, la iniciación, la muerte, etc. Más frecuentes todavía que estos sacrificios y ofrendas son las oraciones e invocaciones. Lo acabamos de ver en el capítulo anterior, éstas se dirigen casi siempre a Dios y no a los espíritus ni a los antepasados. A éstos, todo lo más se les invoca como intermediarios o portadores ante Dios de esas oraciones (Thomas L.-V.: 1981, pp. 127 y ss.), que imploran todas ellas, el socorro y la salvación de Dios.

Dios no es extraño a los bantúes como alguna vez se hizo entender (nos referimos a los antropólogos y misioneros mencionados al principio de este trabajo. (Thomas L.-V.: 1975, pp. 9 y ss). De Él depende su liberación de los múltiples males que les acechan sobre el camino de la vida. Así, por ejemplo, uno de los signos de la dominación del hombre sobre la realidad para el pueblo bantú consistía en el hecho de dar nombre a esa realidad, nombrarla. A Dios, sin embargo, no se le puede o no se le debería nombrar. Nombrar es, al mismo tiempo, crear una relación y hacer depender. Y ser nombrado es, en gran parte, consentir la dependencia hacia aquél que nombra (Cf. Thomas L.-V.: 1981, p. 138). Dios escapa a cualquier dependencia, especialmente la relacionada con el nombramiento. Él es Aquél que nombra, Él es *Aquello que se posa sobre las cosas para conocerlas*, según nos informaba el mito de la creación recogido en el primer capítulo.

Ahora bien, aunque Dios se halle fuera de la dominación del hombre, fuera del área de la palabra, tan lejos que es considerado como jefe de las Oscuridades y

Maestro de los Olvidados (Ela J-M.: 1985, p. 72), la idea del Ser Supremo está bien presente en la religiosidad tradicional bantú, como hemos señalado antes. Que esta idea sea expresada con conceptos como el de Creador o Padre, que forme parte o no de la experiencia inmediata del hombre, permanece arraigada y extendida por todo el continente hasta tal punto que es un absurdo el término *animismo* u otros que se suelen aplicar a las religiones tradicionales africanas (Ver también en Shorter A.: 1980, cap. 5).

En todas las sociedades africanas, sin una sola excepción, la gente tiene una noción de Dios, expresada en proverbios, frases lapidarias, canciones, oraciones, nombres, mitos, leyendas y ceremonias religiosas, y generalmente transmitida por tradición oral. Y ese Dios es el que en realidad les salva, el que es fuente y receptáculo de la vida humana y de todo el universo. Entre los muchos atributos antropomórficos de Dios generalmente influidos por el entorno histórico, geográfico, social y cultural de cada pueblo, pueden señalarse los siguientes.

- *Dios es Inmanente y Trascendente*, dos atributos a los que ya nos hemos referido en el apartado de los mitos. Igual pueden verse sus huellas en el mundo de los vivos como, de pronto, desaparecen y se esfuman de la inteligencia humana. Ese Dios es también *Omnisciente y Omnipresente*. Lo sabe todo y está en todas partes. Lee en los corazones, ve dentro y fuera del hombre, pero nadie ha oído ni visto a Dios. Él sí que lo ve y lo oye todo, no hay secreto ni lugar inaccesible para Él. Dios sabe hasta lo que se oculta en las galerías del termitero. Tiene las orejas grandes,

posee dos ojos: el sol y la luna que alumbran en todas las horas de la existencia. El es el garante de la vida y de la muerte, es quien salva y, en su caso, quien también castiga.⁵⁵

- *Dios es también Señor de los poderosos.* El poder divino es expresado en términos de orden práctico: la fuerza de Dios es el río y la selva, la montaña y la inmensa sabana, el búfalo y el león, la palmera y el hombre. La fuerza de Dios es la tormenta y el rayo, la peste, la esterilidad y la muerte. Dios ejerce su poder sobre la naturaleza: viento, sol y lluvia y otros fenómenos naturales escapan al control de los hombres, pero no al de Dios. Tiene los brazos largos para dominarlo todo. Ese poder es, pues, el que otorga salvación ante cualquier contrariedad de la vida. Dios es fuente de todo poder salvífico.
- *Dios es Creador.* Creador de todo cuanto existe. Es una fuente continua de donde brota la vida y el recipiente en donde se recoge toda vida. Él reparte la vida directamente sin preocuparse demasiado de las causas segundas. Desde su atalaya inaccesible contempla su hacienda, como el Gran Jefe que se goza en sus posesiones. La acción creadora de Dios no se limita a un primer acto perdido en el tiempo. La creación de la

⁵⁵ Quisiéramos matizar aquí que el concepto de castigo está presente en el ambiente bantú más que el de perdición o de condenación. Se entiende que el castigo es didáctico y, de alguna manera, movido por la compasión, mientras que la condenación (concepto casi totalmente ausente en el ambiente) no sería propio de un Dios Creador y Todopoderoso. Llevar el castigo hasta el límite de la condenación o de la perdición eterna denotaría de una dureza impropia de Dios. Supondría, por otra parte, perderse a sí mismo, aunque fuera sólo en parte, a través de la persona perdida.

naturaleza puede remontarse a muy lejos, pero todo lo que es vida, Dios lo está creando continuamente. Sin una intervención directa de Dios es imposible la aparición de una nueva vida ni el sustento de las vidas ya creadas. Dios es el Gran Jefe. Su título de Señor (Jefe) no es solamente un título honorífico, sino que expresa el señorío real de Dios sobre todas las cosas.

- *Dios es Bueno* y de esta bondad brota su apoyo salvífico al hombre. Fecunda al hombre, animales y plantas. Envía la lluvia y hace salir el Sol. "Me ha dado muchos hijos. Me libró de un peligro y de la muerte, me dio suerte en la caza, en la pesca o en la cosecha abundante, etc. Dios es Bueno". Así suelen expresarse los bantúes para manifestar la bondad de su salvación intramundana e integral. Es una creencia fundamental que Dios vela sobre las cosas que ha creado y en especial sobre el hombre: "nos lleva a sus espaldas como la madre que guarda y mimas a su bebé". En el mundo bantú, no existe la suerte, ni apenas el fruto del esfuerzo humano. Todo lo que, de una manera extraordinaria, viene a mejorar la vida del hombre y que otra mentalidad llamaría suerte o lo atribuiría al sólo esfuerzo del hombre, el bantú lo atribuirá directamente a la bondad de Dios, a su Providencia. Dios da gratis y abundantemente. Y cuando llama la desgracia, si afecta a un solo individuo, será atribuida a la magia, a la hechicería o a la venganza de los muertos; pero si alcanza los límites colectivos, como una epidemia, una sequía, unas inundaciones, etc., y desborda el esfuerzo humano, se piensa que sólo Dios puede ser agente de tal desgracia (tal como quedó

recogido en el análisis del texto n° 6, capítulo tres de esta tesis doctoral).

Pero tampoco por ello se diría que Dios es malo.

- *Dios es Impenetrable, Misterioso. También es Imparticipable.* Esta impenetrabilidad de Dios y la incapacidad del hombre para comulgar con la esencia de Dios se extiende no solamente a esta vida, sino también al más allá. Ni siquiera después de la muerte el hombre podrá ver, oír o vivir cerca de Dios. Dios otorga a los hombres sus dones para esta vida y los castiga en determinadas ocasiones; pero detrás de la muerte no habrá ni premio ni castigo por parte de Dios. Los buenos irán a formar parte de la comunidad de los antepasados y los malos serán excluidos de ella. Esta separación no es atribuida a Dios. Son los mismos antepasados los que acogerán a los buenos y rechazarán a los proscritos.⁵⁶
- *Dios es Perfecto.* No necesita nada de los hombres ni puede ser afectado por lo humano. ¿Para qué construir un templo a quien está en todas partes? ¿Necesita nuestras ofrendas quien lo tiene todo en sus manos? ¿Y no da Dios gratis, sin esperar nada a cambio? ¿Para qué rezar a ultranza a Dios y qué le vamos a pedir si Él conoce de sobra nuestras necesidades? Esta perfección de Dios revela el grado de plenitud vital que le es propio y al que todo ser creado puede (debe) aspirar en su

⁵⁶ Este rechazo, que en realidad sería aquí una especie de condenación o de perdición a consecuencia de una existencia insolidaria, consiste, según los bantúes, en una vida errante en un mundo de espíritus gruñones, una existencia desgraciada, caracterizada por el vagabundeo y el rencor.

búsqueda de salvación. Estos atributos antropomórficos de Dios son los que se presentan como referencia para el hombre bantú en su búsqueda de plenitud escatológica: hallarse bajo el abrigo de esta grandeza de Dios, intentar incluso lo imposible, como nos informa el texto n° 1, convertirse o poseer la esencia misma de Dios, llegar a ser como él. Pero por lo que se deduce del análisis cultural y textual, los antepasados son los únicos en participar inmensamente de los atributos de Dios. A través de ellos, esto es, con su ayuda, el ser humano puede llegar a disfrutar plenamente de la felicidad terrenal igual que de la salvación en el más allá. Constituyen el modelo y el camino (Combarro M.: 1996, pp. 73-79).

4.3.2. Los antepasados.

En el mundo tradicional bantú, los antepasados son primogénitos y un primogénito tiene prioridad en todo y esta prioridad es total tanto en términos de honores como de sacrificios. Este derecho del primogénito, por lo tanto, tiene más su razón de ser en la obligación que en el privilegio: tiene la obligación de ofrecer, con su comportamiento, un ejemplo a imitar por todos los demás jóvenes. Siguiendo esta misma dinámica, el antepasado ha de representar, pues, a toda su familia y conocidos. Su muerte no ha sido un hecho puntual, el momento de la entrega de su aliento al Creador, sino que engloba la totalidad del recorrido de su existencia mundana que finaliza con ésta y abre un nuevo capítulo, el de una existencia, esta vez, invisible a los vivos. Con la travesía del umbral de la muerte, "se da una conversión de lo

visible a lo invisible y se adquiere el status espiritual. Lejos de cesar, la vida se adentra en la plenitud de la existencia, en la plenitud de la salvación. Al despojarse de sus formas visibles, la vida se libera al mismo tiempo de todas las ataduras y limitaciones materiales, propias de las dimensiones temporal y espacial. En conformidad con su función específica, los antepasados están atentos a las necesidades de los suyos, de quienes reciben una veneración merecida" (Boka di Mpasi: 1995, p. 69). Ya nos hemos referido a ellos en los capítulos anteriores. Después de los antepasados están los seres espirituales.

4.3.3. Los seres espirituales.

No es fácil clasificar o sistematizar en una jerarquía coherente la multitud de seres espirituales que pueblan todo el universo bantú. Se cree que, siendo criaturas más o menos cercanas a los antepasados y a Dios, los seres espirituales son una personificación de sus actividades o atributos en la tierra (remitimos aquí al análisis del texto referido a la oración al espíritu del pueblo, el Jok de los antepasados, texto n° 7). A medida que se baja en el escalafón de esta jerarquía espiritual tradicional, se llega a una proliferación de seres inmundos de menor categoría que habitan los lugares más insospechados de la tierra (del pueblo): las zarzas, los árboles, los montes, los ríos, las muchedumbres, los animales y demás elementos de la naturaleza (tal como recogemos en el texto de Birago Diop, "Alientos", capítulo tres de esta tesis doctoral). "Pueden aparecerse a los hombres, interferir en sus asuntos y hasta entrar dentro de ellos en algunos casos, poseerlos para convertirlos en

videntes, o para causarles serios daños físicos y espirituales" (Mbiti, J. 1990, pp. 169 y ss).

Se cree, generalmente, que estos seres espirituales, especialmente los buenos, son personas que han muerto y entrado en la fase del olvido colectivo. Pero, igual que los antepasados y otros muertos cuyo recuerdo y veneración permanecen vivos entre los vivientes, los espíritus buenos siguen custodiando a sus familiares cercanos y lejanos, y también a los conocidos, desde el mundo del más allá, conforme a la voluntad del Creador y de conformidad con la conducta de los vivos. Pertenecen a un mundo de existencia entre Dios y el hombre y comparten muchos de los atributos de la divinidad suprema, aunque de modo totalmente dependiente de Ella y distintamente diferente de los antepasados. Será, pues, en esta especie de comunión de poderes donde estos espíritus buenos se convierten en mediadores de la salvación divina, especialmente en la esfera histórica, el mundo de los vivos. La mayoría de la gente cuenta con estos espíritus en todos sus actos cotidianos. La enorme creencia en estos espíritus demuestra claramente hasta qué punto la gente asocia la salvación intramundana y, por ende, también y sobre todo, la espiritual⁵⁷, al modo de relacionarse con estos espíritus. Pero, con frecuencia, la abundancia de estas mediaciones salvíficas espirituales hace que el hombre bantú se encuentre muy a menudo como totalmente subyugado por la omnipresencia de estos espíritus, llegando hasta menguar con ello la correcta comprensión de su individualidad y el gran valor de cada singularidad

⁵⁷ Ya hemos mencionado antes que en el mundo bantú no se concibe a la persona como una entidad individual e independiente de todo cuanto existe, sino más bien como una realidad inconclusa, que necesita de una buena red de relaciones para llegar a la plenitud de la vida.

personal. Mientras que los espíritus buenos son mediadores de la felicidad y del cumplimiento de la vida, aparecen los espíritus malos como perturbadores de la vida.

No hay una información clara de lo que los pueblos bantúes piensan o dicen sobre el origen de estos espíritus (Mbiti J.: 1990, pp. 107 y ss). Se considera que algunos aparecieron por sí mismos y que han continuado reproduciéndose y aumentando su número. Esta hipótesis, como puede apreciarse, no es de fácil confirmación ya que remite a otras cuestiones también de gran trascendencia como, por ejemplo, la autoría de Dios sobre la creación. Tal afirmación supondría sustraerle a Dios la existencia y el control de algunas entidades presentes en la creación, con lo cual no sería el Creador de todo el universo. O de no ser así, explicar de alguna manera que este hecho de “existir por sí mismos” de estos espíritus significa más bien que Dios les ha creado pero que consiguieron escapar a su control y se han convertido en lo que son: espíritus buenos o malos, con cierto poder sobre los hombres, sin que Dios pueda nada sobre ellos. Esta afirmación dificultaría seriamente una comprensión lógica de cualquier plan salvífico de Dios sobre el hombre. Quizás por ello la mayor parte de los pueblos bantúes se acoge a la primera explicación: los espíritus han tenido su origen en los seres humanos que murieron físicamente y que también suelen llamarse “antepasados”. El mundo de estos espíritus sería, pues, el último status del hombre, el punto de llegada más allá del cual el hombre no puede ir, el punto más alto de su plenitud y, por consiguiente, también de su salvación.

Los seres espirituales son invisibles para los humanos, pero su acción es claramente perceptible, y en ocasiones, éstos pueden incluso mostrarse a los hombres bajo diversas apariencias. En realidad, han desaparecido detrás del horizonte del pasado, borrados de la memoria de los vivos. Pero la mayor parte de los bantúes piensa que estos espíritus no se han esfumado por completo, sino que habitan en la misma región geográfica que los vivos y participan en sus labores cotidianas. De todas estas creencias viene, generalmente, la concepción que allí se tiene de su fuerza salvífica. Sólo en parte los seres espirituales –cuando son buenos- constituyen, pues, una realidad salvífica para los bantúes.

4.3.4. Los reyes sagrados.

En el mundo bantú tradicional, también los reyes sagrados están sujetos a los “caprichos” de los seres espirituales. En efecto, las acciones de los reyes están sujetas a múltiples interdicciones que protegen al pueblo de algún que otro exceso de poder de éstos. En esto creía la sociedad tradicional bantú y lo cumplían la mayoría de sus reyes. Así, pues, estos soberanos tenían grandes poderes cósmicos manifestados en los grandes rituales del pueblo. Pero la obligación de los reyes para con los antepasados era algo especialmente sagrado. Una de las referencias más llamativas nos viene dada por Guy de Menga (1970), en *La palabre stérile*, en la que el joven rey Bitsamau descubre las urdimbres, conspiraciones, asesinatos y el odio de los mayores del pueblo hacia la población juvenil y pide ayuda a los espíritus para zanjar con justicia el asunto:

Espíritu de mi padre, espíritu de mi tío, espíritus de mis antepasados, soy yo, Bitsamau, rey de Kokambala, quien les habla. Ustedes me han dejado en este mundo para que perpetúe su obra, para que guíe a su pueblo con las mismas precauciones que fueron las suyas, con las mismas preocupaciones que las que sostuvieron su conducta y existencia, con los mismos ideales que hicieron de ustedes ilustres jueces. Intento preservar sin quebranto la ley de la costumbre... Pero, ¿qué es esa nube sombría que veo en el horizonte?, ¿qué es esa nota discordante en los conciertos de los tambores de la justicia?, ¿qué es esa voz extraña que viene a molestar el orden de mi adivino?, ¿será esta sombra una voz que emana de ustedes?... Mis oídos humanos, por desgracia, no les oyen, ni mis ojos ciegos de hombre les divisan, pero tengo fe y esto me basta. Creo en su presencia a mí alrededor. Creo en su presencia y en su benevolencia. Creo en que ustedes me iluminarán y me conducirán por el camino de la rectitud (...).

El cumplimiento de la voluntad de los antepasados ha constituido siempre, para los verdaderos monarcas, un horizonte hacia donde orientar su mirada para aprender. Ha sido siempre una fuente inagotable de inspiración en su búsqueda de plenitud mundana y en su anhelo de salvación escatológica para sí y para el pueblo. Hoy en día, ese modo de pensar y de hacer, por desgracia,

ya no se recuerda en casi ninguno de los líderes de la actual geografía de los pueblos bantúes. Ahora bien, en todo este ejercicio de la escucha de la voz de los antepasados, los reyes siempre se han dejado aconsejar por los sacerdotes y los ancianos del pueblo.

4.3.5. Los sacerdotes y los ancianos del pueblo.

Todas las religiones poseen especialistas que desempeñan las funciones sagradas en la organización del pueblo. En efecto, suponiendo que las aspiraciones de plenitud durante la vida normal de los individuos o durante sus momentos de gran dolor conllevan siempre, para los creyentes, tener que tratar con lo sobrenatural y cumplir con determinados requisitos tanto de orden conductual como de orden racional y emocional, se hace necesaria la ayuda de especialistas para llevar a cabo esta mediación entre los humanos y las entidades sagradas de su religión. Si se trata, por ejemplo, de un caso de enfermedad individual importante o de otra clase de desórdenes de la vida colectiva, la curación, que es del ámbito exclusivamente religioso en el mundo bantú, supone siempre el concurso de muchos otros actores. En las religiones tradicionales bantúes, las funciones relativas a estos actores o facilitadores de las mediaciones de plenitud son muy variadas, puesto que se extienden a campos que en otras religiones (la cristiana por ejemplo) están fuera del ámbito de lo sagrado. Sería el caso de la medicina, de la adivinación, del arte, del trabajo de los herreros, etc., que constituyen todos cauces de vitalidad, esto es, del aumento de la fuerza espiritual necesaria para vivir día a día y para entrar con toda dignidad en el mundo de los antepasados. Y a la complicada

jerarquía del mundo espiritual de los bantúes, incluidos los espíritus malignos, podemos hablar también de una gama de especialistas religiosos que interpretan, neutralizan o potencian las actividades de estos espíritus. Ellos también son mediadores de la salvación, aunque más bien como orientadores, esto es, como sabios o como amigos que nos ayudan a descubrir el verdadero camino de la plenitud intramundana y de la salvación definitiva.

En la comunidad clánica o tribal, el jefe es considerado el mayor representante del pueblo, la figura que hace de intermediario entre los vivos y los muertos. A través de él, por lo general, se presentarán peticiones y ofrendas dirigidas a Dios, a los antepasados o a otros espíritus cuando no existan especialistas oficialmente designados. La mayoría de los jefes de comunidades suelen ser ellos también curanderos, igual que existen, en otras culturas, personajes de la administración pública que realizan, al mismo tiempo, funciones proféticas.

Junto con los reyes y los curanderos, están los herreros. En general, los herreros representan, en muchas sociedades bantúes, una figura totalmente ambivalente. Son personas consideradas, al mismo tiempo, ordinarias y sagradas, privilegio este último que les otorga su labor, la de manipular elementos puros e impuros. Se sabe, por ejemplo, que el fuego del que se sirven está sobrecargado de fuerzas mágicas propias sólo de los espíritus. De ahí que los llamen "*Damas del pueblo*", porque lo mismo que las mujeres tienen la regla antes de concebir la vida (el niño), ellos tienen la masa de metal en fusión a través de la cual dan forma a objetos artísticos o religiosos. Son considerados la fuerza del pueblo porque las estatuas que esculpen se

convierten luego, por consagración, en soportes de los espíritus a quienes representan. Ser amigo de un herrero o ser un familiar suyo suponía, pues, haberse asegurado cierta tranquilidad física y cierta paz espiritual que forman algunos de los ingredientes más importantes de una plenitud humana en este mundo y en el venidero. Es estar curado de males.

4.3.5. El curandero y los brujos.

El curandero (a menudo también llamado hechicero) es la figura más importante de todos los especialistas por ser considerado como un personaje muy benéfico en dos dimensiones: la dimensión temporal y la espiritual. Es, de alguna forma y a un nivel puramente psico-socio-somático, el salvador intramundano de los individuos y de la colectividad. Defiende al poblado y a los individuos de los males que les acechan continuamente: la sequía, las malas cosechas, el poco éxito en la caza, las enfermedades, etc. Como hemos visto antes, estos males, en último término, muy pocas veces son debidos a agentes físicos. Proviene más bien de la consecuencia de algunos comportamientos inmorales y de la acción de agentes espirituales: indignación y castigo de los antepasados por delitos cometidos, maleficio de brujos malévolos, posesión de espíritus vagabundos, etc. En todos estos casos, la función del curandero es la de descubrir el origen del mal, determinar qué espíritu o antepasado ha sido ofendido y qué es lo que se pide a la comunidad para serenar el ambiente. En este sentido la singularidad del curandero estriba, pues, en su dedicación exclusiva a la causa de la colectividad y de los individuos, dedicación que se supone proviene de Dios. Usando nuestro

lenguaje actual, se diría que son misioneros de Dios, realizadores de su voluntad y reveladores de su solidaridad para con los hombres. En el caso de la enfermedad, por ejemplo, el curandero tendrá que pedir la ayuda de Dios, a través de los antepasados, para diagnosticar la causa, identificar el agente responsable y administrar el remedio adecuado de conformidad con las órdenes de las adivinaciones sagradas. Se argumentará, por lo tanto, que puesto que el mal nunca es sólo físico, tampoco el remedio lo será. El curandero es médico tanto del cuerpo como del alma. Sabe mezclar sabiamente las fórmulas de exorcismo y otros actos rituales junto con remedios naturales como pueden ser las infusiones de hierbas, de raíces, de minerales, de ciertas partes de los animales, etc., o la realización de masajes, etc. Pedirá también al paciente que cumpla una serie de requisitos como pueden ser el sacrificio de algún animal, la observancia estricta de ciertos tabúes, la abstención de ingerir algunos alimentos, etc., para una curación completa. El curandero tiene, evidentemente, sus correspondientes honorarios en especias o en dinero, igual que ocurre con los sacerdotes de todas las religiones, como forma de agradecimiento a su labor o, simplemente, como manera de ayudar a una mejor prestación de sus servicios. Muchas veces estas aportaciones estarán condicionadas al resultado terapéutico obtenido. Cobrará si el enfermo se recupera. En el buen éxito de la curación tendrá una gran influencia el conocimiento que el curandero posea de los remedios naturales usados y del puesto que ocupa la espiritualidad o las ceremonias religiosas en sus sesiones curativas.

Los caminos por los que los curanderos acceden a este oficio no son uniformes. Para algunos, se debe a una vocación especial que se produjo en un momento determinado de su vida y que se manifestó por medio de un espíritu. De ahí el carácter generalmente místico o religioso del ministerio de curandero. Pero lo más frecuente es que el cargo se transmita de padres a hijos o de maestro a discípulo, tras un período de aprendizaje en el que aquéllos inician a éstos en el secreto de los remedios y de la liturgia, secreto celosamente custodiado y cuya revelación a los profanos puede acarrear desgracias, según la creencia popular bantú.

Al ser mediadores entre los espíritus y los vivos, los curanderos están sujetos a una serie de obligaciones y a unas restricciones más numerosas que en la vida ordinaria. Los deberes de los curanderos se presentan de la siguiente forma: primero y más importante, los curanderos actúan sobre las enfermedades y desgracias que, según la creencia de las sociedades bantúes, son causadas por la mala voluntad y las malas artes de una persona contra otra, normalmente por medio de la brujería y de la magia negra. Por lo tanto, y como ya se ha mencionado antes, el curandero tiene que descubrir la causa, encontrar al culpable, diagnosticar la naturaleza de la enfermedad, aplicar el tratamiento adecuado y proporcionar algún medio para prevenir nuevos infortunios. El procedimiento empleado por el curandero para tratar la enfermedad es siempre, en parte psico-sociológico, en parte físico y en parte religioso, por lo que aplica también tratamientos físicos, espirituales y psicológicos, con los que ofrece al enfermo la garantía de que todo el proceso terminará bien. En definitiva, el curandero es, a la vez médico y pastor del

enfermo, es su liberador en el plano psicofísico y espiritual, desde el plano mundano.

Ahora bien, además de lo dicho hasta aquí, los curanderos prestan también ayuda para aumentar la productividad, o para obtener buenos resultados en algún campo de la actividad humana. Dan consejo sobre cómo un hombre puede ganar mejor el amor de su esposa, o aplican tratamientos contra la impotencia. Hacen que la gente tenga éxito en sus negocios o incluso en la política. Ayudan a los estudiantes para que aprueben sus exámenes, aumentan la fertilidad y productividad de los campos y los ganados, asisten a las mujeres estériles para que puedan tener hijos, etc. Todo esto lo hemos podido apreciar a lo largo del análisis de los textos de oración, especialmente en la persona del ministro de culto. Es también deber de los curanderos realizar purgas de brujos, detectar la hechicería, eliminar el efecto de las maldiciones y controlar a los espíritus y a los muertos vivientes malévolos. Sólo ellos tienen acceso a las fuerzas de la naturaleza y a formas ocultas o poco conocidas de conocimiento por el común de los mortales. Por estas razones, la gente les confía la misión de neutralizar todo lo que pueda dañar a la comunidad y a los individuos. En este sentido en que la figura del curandero se asemeja mucho a la del salvador de las demás religiones, tratándose específicamente de la salvación intramundana. Constituyen, en este sentido, una referencia clave para la apreciación de una plenitud intramundana entre los bantúes y de su salvación espiritual.

Los curanderos simbolizan las esperanzas de la sociedad: esperanzas de buena salud, protección y seguridad frente a las fuerzas del mal. Simbolizan prosperidad y buena suerte, del mismo modo que realizan purificaciones rituales cuando se han contraído impurezas de cualquier tipo. Observaremos aquí que como ocurre en cualquier campo profesional en cualquier lugar del mundo, hay también algunos curanderos que estafan deliberadamente a sus conciudadanos para enriquecerse y adquirir prestigio social. Algunos de ellos se ven involucrados también en prácticas dañinas en el curso de sus actividades. Sin embargo, a pesar de los abusos que puedan darse, los curanderos son, en su conjunto, liberadores de los hombres, esto es, son amigos, pastores, psiquiatras y médicos de los pueblos y de las comunidades. Constituyen una referencia clave para la plenitud del hombre. Incluso en las ciudades modernas, se oye hablar de curanderos a los que las cosas les van muy bien profesional y económicamente. La tensión de la vida urbana ha provocado la rápida aparición de nuevas necesidades, y estos hombres no dudan en ofrecer su contribución para resolver los nuevos problemas aportando los métodos tradicionales. Así, pues, y como se puede apreciar, el curandero es uno de los especialistas cuya profesión tiene más probabilidades que otros de durar en el mundo bantú durante varias generaciones. Hasta en muchos países africanos, los políticos en auge, sean animistas, cristianos o no, consultan con frecuencia a los curanderos, como también lo hacen estudiantes universitarios; todo lo cual eleva el status del curandero y asegura la continuidad de sus servicios salvíficos.

Ahora bien, en el lado opuesto al curandero, y muy erróneamente llamado también curandero o *hechicero* está el brujo. El brujo practica la magia negra, manipula las fuerzas impersonales con el fin de causar daño a otros (Lalêyé P.: 1983, n° 9, pp. 33 y 35-52). A veces, es sencillamente considerado portador involuntario de poderes maléficos, de los cuales, a menudo, ni siquiera es consciente. Dentro de la filosofía salvífica de la religiosidad bantú, el brujo encarna la fuerza opuesta al crecimiento vital, es el enemigo jurado de la plenitud, siendo lo único que le motiva la pérdida de los individuos y de la colectividad. El brujo se complace destruyendo las vidas humanas y ataca despiadadamente a toda fuerza vital de los seres vivos.

También se cree que el brujo abandona su cuerpo durante la noche para, junto con otros de su género, participar en macabros banquetes en los que *succionan* o *comen* la vida de sus víctimas. Si el brujo es descubierto, será castigado, generalmente con la expulsión del poblado. A veces también se le castiga con la muerte. El encargado de neutralizar el poder de los brujos es, precisamente, el curandero.

En los pueblos bantúes se sabe, igual que en otras latitudes, que en el universo hay un poder, una fuerza, o como queramos llamarlo, una energía difícil de saber qué es exactamente y cómo funciona. Incluso cuando la manipulación y los efectos de algunas de estas fuerzas por ciertos aficionados pueden ser simples trucos, engaños, supersticiones o manipulaciones de todo tipo, siempre hay en ello fenómenos que no se pueden explicar de forma científica.

Para los pueblos bantúes, la brujería es una práctica antisocial en la que se hace uso de los poderes ocultos, y los brujos son los miembros más temidos y odiados de la sociedad, porque emplean todo tipo de medios para hacer daño a otras personas. Los pueblos bantúes sienten y creen que las diversas enfermedades, desgracias, accidentes, tragedias, peligros e infelicidades de esta vida son principalmente causados por el uso de este poder oculto en manos de un brujo, verdadero truncador de la plenitud humana. Todo esto significa que la gente en los poblados no se siente completamente a salvo ante esta múltiple manifestación de la brujería, y que la menor experiencia de desgracia y tristeza remite casi siempre al uso de poderes ocultos. Por esta razón, la gente recurre a los curanderos y a los adivinos para que les proporcionen objetos protectores.

Decíamos antes que, para los pueblos bantúes, hay un poder oculto en el universo. Este poder procede, en último término, de Dios, pero en la práctica es inherente a objetos físicos y a seres espirituales, o actúa por medio de ellos. Esto demuestra que el universo no es estático, no está muerto: es un universo dinámico, viviente y poderoso. El acceso a este poder místico es jerárquico, en el sentido de que Dios tiene el control más absoluto sobre él; los espíritus y los muertos vivientes tienen porciones de él; y algunos seres humanos saben cómo hacer uso de una parte de él. Toda comunidad experimenta esta fuerza como útil. Pero su uso por los brujos es totalmente dañino. De vez en cuando, cada comunidad persigue a los personajes que hacen uso de la brujería para castigarlos, neutralizarlos y contrarrestar sus actividades. Todos están constantemente en guardia contra las malas artes

de estos obradores de iniquidad y antagonistas de la plenitud humana, ya sean reales o imaginarios.

4. 4. La oración litúrgica y los ritos de sacrificios.

En la cultura bantú, el sacrificio es, ante todo, una comunión de los hombres con Dios y con los antepasados, y también una renovación armoniosa de la vida social (Waswandi N.: 1990, p. 90). Pero antes que éste, uno de los elementos esenciales a través de los cuales podríamos sacar a la luz el modo en que la religiosidad bantú concibe y vive la plenitud humana es la *oración*. Lo hemos comprobado en el capítulo anterior. El hombre bantú, igual que todo hombre en general, es un ser de trascendencia. Por su palabra domina el cosmos, lo recrea y entabla un diálogo con lo sagrado. El diálogo en trascendencia consiste precisamente en la comunicación del hombre bantú con lo divino a través de la palabra (Oleko K.: 1987, p. 95). La fuerza vital que reside en esta palabra es lo que hace que ésta sea una afirmación, una orden, una petición, una alabanza, una adoración, etc. La palabra de la oración exige la presencia de dos polos, el "yo" y el "tú" y la alternancia de un turno de palabra y de escucha para cada polo. Ahora bien, si en el diálogo y en la inmanencia, esto es, el de todos los días, el de los humanos, si el "yo" puede postular la respuesta inmediata del "tú", el diálogo en trascendencia funciona de otra manera, adquiere otra lógica. Lo sagrado, el "Tú", habla cuando quiere y según las modalidades propias a Él. El movimiento de focalización pondrá el acento una vez sobre el "yo", otra vez sobre el "Tú". De este modo, en la alabanza y la adoración, será el "Tú" el polo puesto en evidencia. La petición,

la queja, la súplica, ponen el "yo" en primer plano. Puede distinguirse, por lo tanto, dos tipos de diálogos: los *autofocalizantes* (resaltan el "yo") y los *heterofocalizantes* (resaltan el "Tú"). Remitimos aquí al capítulo anterior, con el análisis textual que hemos realizado.

En cuanto al sacrificio, que también constituye otro aspecto del culto religioso bantú o un elemento de uso en la búsqueda de plenitud intramundana y de plenitud escatológica, éste se presenta como un nacimiento. Es como un trueque: para poder ganar es preciso aceptar también alguna pérdida (Zahan D.: 1980, p. 120). Muy a menudo, las ofrendas preceden a los sacrificios, generalmente destinados para atraerse las fuerzas sobrenaturales, aceptar su intencionalidad y disponerse a recibir los dones que se les ofrece. Éstos tienen el objetivo de calmar la ira de los espíritus o de Dios (en ellos se hará uso especialmente del agua, de la leche, de la miel, de la cerveza, de la sangre, etc.) o, por el contrario, de excitar o emocionar a estos espíritus (en cuyo caso se emplearán preferentemente el vino de palma, la cerveza y todas las demás bebidas fermentadas). La saliva mezclada con la nuez de cola o con otras hierbas constituye una ofrenda especial para ciertos agricultores del África central. Todos estos sacrificios poseen siempre un mismo objetivo: aumentar la vitalidad de los individuos y de las colectividades y evitar así el dolor de la perdición y de estar a la merced de los espíritus malignos.

Tanto las ofrendas como los sacrificios, son generalmente acompañados de palabras. De este modo y como venimos señalando, entre los bantúes la liturgia oral se reviste de una importancia primordial. La palabra, bajo los

rasgos de fórmulas sagradas, está presente en todos los actos de la vida religiosa, más especialmente en la oración. Ella bendice y maldice, agradece, encanta, insulta, saluda, conjura, etc. (Zahan D.: 1980, pp. 121 y ss). Ella es la que anuncia el sacrificio que se va a realizar, para obtener la fecundidad de la mujer, la fertilidad de la tierra, la paz entre los vecinos o la curación de las enfermedades. El sacrificio es la cumbre de la religiosidad bantú, constituye la oración por excelencia, como ya hemos analizado en el capítulo anterior. El hombre bantú no pueda renunciar al sacrificio religioso, teme que por su renuncia pueda comprometer gravemente la relación del hombre con lo invisible. Por lo general, las víctimas preferenciales para los sacrificios son los animales domésticos. El valor del sacrificio reside aquí en la sangre derramada del animal, algunas veces también del ser humano (Madangi, J.D.: 2003, Tomo II, n° 3, pp. 7 y ss.). Por regla general la del gallo es la que más se utiliza para los sacrificios, probablemente por tener este animal un precio asequible para muchos, por la variedad de su plumaje y, sobre todo, porque el gallo anuncia el día, anuncia el tiempo que es portador del destino humano, simboliza la salvación. Por mediación de la víctima inmolada, sacrificada, compartida, en cierto modo consumida, la comunidad - que engloba también a los difuntos, generalmente presentes durante el rito - desvía la culpabilidad sobre la víctima y, de este modo, se purifica de las posibles manchas, de conformidad con las órdenes recibidas de los espíritus. Sólo en casos de extrema gravedad también se podía, en el pasado, ofrendar una víctima humana. La palabra, que es la oración y los sacrificios que a menudo la acompañan, ha sido y sigue siendo una realidad muy viva entre los bantúes como camino de plenitud humana y canal de salvación espiritual.

4.4.1. Palabras y gestos.

Ya hemos mencionado más arriba que para el bantú, la adoración, la suplica, la contemplación, etc., del misterio no se concibe sin la expresión gestual de lo que se siente y se vive. El cuerpo, dijimos, es el medio privilegiado en todas las relaciones de la persona con el mundo espiritual circundante y trascendente. Y del mismo modo que la postura corporal es muy importante en la mediación de lo sagrado en el mundo, así también es el lenguaje en la relación mágica del hombre con lo numinoso.

De ahí, pues, que todo lenguaje, y especialmente el lenguaje religioso, pertenezca siempre a un grupo social determinado. Constituye un sistema de representación y de construcción del mundo propio a un grupo humano determinado. En efecto, en todo discurso subyacen *hábitos de pensamiento* y un *universo mental*, esto es, estructuras lingüísticas, el valor analógico y sugestivo de esas estructuras y todas las interpenetraciones (Agossou M.-J.: 1987, pp. 22-23) posibles entre el lenguaje y la cultura. La palabra constituye, para el africano en general y para el hombre bantú en particular, un principio de nobleza vital como expresa esta oración de bendición del pueblo *adja-fon*, de Benin:

Palabra que engendra la Palabra es Palabra de Verdad

Palabra que engendra la Verdad engendra la Vida

Palabra que engendra la Vida engendra Hijos

Palabra que engendra Hijos construye la Casa

Palabra que construye la Casa edifica una Nación

*Palabra que edifica una Nación enuncia las palabras de la Existencia.*⁵⁸

En el universo religioso bantú, toda magia es magia de la palabra, es conjuro y entredicho, maldición y bendición. El hombre ejerce su dominio sobre las cosas por la palabra. Si no existiera la palabra, las fuerzas se entumecerían: no habría procreación, ni cambio, ni vida. Dice la sabiduría del viejo sacerdote *yoruba*: *No existe nada que no exista; aquello para lo que tenemos un nombre, eso existe*. El acto de nombrar, de pronunciar, engendra lo nombrado. El acto de nombrar es conjuro, es acto creador. Lo que nosotros no podemos concebir es irreal, inexistente. Mientras que todo pensamiento humano, al ser pronunciado, se convierte en realidad. Pues la palabra activa el curso de las cosas, las cambia, las transforma. Puesto que la palabra tiene este poder, toda palabra es palabra de acción, toda palabra está comprometida. No hay palabra inocente, sin compromiso. Toda palabra tiene consecuencias. La palabra, pues, compromete al hombre bantú, y el hombre bantú es responsable de su palabra. La fuerza, la responsabilidad, el compromiso de la palabra y la conciencia de que solamente ella cambia el mundo, son características de la cultura bantú (Jahn J.: 1970, pp. 155 y ss). Toda transformación hace patente el fluir de las fuerzas: *nommo*, la palabra misma, es humedad, fluidez, es palabra y semen,

⁵⁸ La Palabra de la verdad, tal como comenta Agossou, engendra la Vida. Pero una palabra que impide el flujo de la vida es una palabra de rencor, de división y de muerte. No se equipara ni siquiera a la mentira. La palabra que bloquea al otro y no le deja ninguna posibilidad del uso de la palabra para comunicarse con otros sujetos, para defenderse, para confirmar o contradecir otras palabras, ésta palabra vale menos que la nada, es una palabra seca. (Agossou M.-J.: 1987 p. 71).

sangre y agua, como dice Ogotomeli en *Dios de agua* (Griaule M.: 1948, p. 23). Esta palabra se presenta, pues, como fuerza salvífica o como energía destructora según sea empleada para bendecir (decir o desear el bien) o para maldecir la vida.

4.4.2. Las posesiones místicas y los médium.

En ciertos cultos religiosos del pueblo bantú, existe también lo que se suele llamar trance. El fenómeno es tan arraigado que aún pervive en algunas de las actuales iglesias independientes de África y, sobre todo, en las innumerables sectas que combinan cristianismo y tradición religiosa autóctona. El ritual del trance prevé que los dioses se hagan presentes en determinados momentos de la ceremonia y ellos no descuidan esos momentos previstos para entrar en escena. Por tanto, las posesiones constituyen un fenómeno controlado que obedece a reglas precisas. Durante el trance, la conciencia se reduce, pero no se anula, de modo que el danzante permanece en conexión con su mundo exterior.

El anhelo de unión con el origen creador de la vida y la afirmación de la vida misma, con todo lo que ello encierra, esto es, el anhelo de plenitud total, podría ser al menos una razón para que el creyente tradicional se entregue de buen grado a la posesión. Esto es un aspecto tan especial de la religiosidad bantú que necesitaría un estudio más específico y detallado.

De la misma manera que las posesiones, los *médium* tienen por cometido poner a los vivos en contacto con los muertos o con los espíritus. Pueden ser sacerdotes o curanderos, o pueden estar al servicio de éstos en algún santuario, donde la gente les va a consultar. Constituyen, por una parte, una mediación en quienes los espíritus pueden encarnarse y, por otra, una representación concreta, desde el contexto mundano, de cómo los hombres pueden llegar a participar en la esencia de los espíritus, provistos éstos de la propia esencia divina, según las categorías propias. En su actividad, los médium representan, por lo tanto, un semblante de plenitud que no será total sino con la entrada real en el mundo de los muertos-vivientes. Constituyen una especie que se alza en negación de la pura materialidad del hombre y que insiste sobre la existencia de una chispa divina (el Espíritu de Dios) en cada ser viviente.

Por su parte, el *adivino* es un especialista en descubrir la causa de las enfermedades o de otros problemas ocultos mediante la manipulación de objetos como pueden ser palos, o mediante la posición de las vísceras de los animales sacrificados. A veces, lo hace recurriendo al sueño hipnótico, al trance propio o al de sus ayudantes. Su acceso a este oficio se debe, con mucha frecuencia, a una vocación personal más que a una herencia. El adivino ayuda a prever las consecuencias nefastas de acontecimientos indeseables o a desenmascarar actos o comportamientos que han llevado a la situación de un gran desequilibrio vital para los individuos o para la comunidad, esto es, a la desarmonía contextual. En este sentido, el adivino se presenta como colaborador de Dios en su deseo de proteger la vida, ofrecida como regalo a los

hombres. Es, por lo tanto, facilitador de salvación intramundana y, en consecuencia, también de la salvación espiritual.

4.5. El tabú y el totem.

Tabú es un concepto que suele definirse como la emanación mágica que se desprende de ciertos objetos y que lleva consigo la prohibición de contacto con los mismos, una prohibición que se extiende no sólo en el hecho de tocarlos, sino también de mirarlos y de nombrarlos. De ahí que se considere que los objetos, animales u hombres tabú constituyen un peligro, generalmente de origen sagrado, que los asimila a un poder cósmico disperso en estas cosas, en estos animales y en estos hombres. El tabú constituye, por lo tanto, la pérdida por antonomasia frente a toda fuerza salvífica. En efecto, la infracción del tabú trae siempre consigo penas y castigos de orden sobrenatural. Ante esta extendida y universal creencia existen, en muchas sociedades bantúes, prohibiciones ligadas, por ejemplo, al nombre de la familia que deben respetar todos los que la forman. Asimismo, es normal encontrarse con familias que no comen la carne de determinados animales o vegetales por suponerlos emparentados con la vitalidad de la familia en cuestión. Las prohibiciones pueden referirse también a ciertos comportamientos: no mirar en los ojos a tal persona, no matar a determinada serpiente, no tener relaciones sexuales con un hombre o con una mujer de la propia tribu. Para explicar estas prohibiciones, suele evocarse un parentesco, lejano en la historia, entre el pueblo (la familia) y el elemento de prohibición, por un servicio prestado el uno al otro. Los *benga* del Gabón no comen el antílope

cephalopus nigrifon porque, según se cuenta, el animal les indicó, en un pasado muy remoto, un vado en un río muy profundo, cuando emigraban hacia la costa. Los *bambara* de Burkina Faso no comen cocodrilo porque creen que, en el pasado, en períodos de gran sequía y de hambruna, un antepasado suyo (Makion Traoré) se transformó en cocodrilo para alimentarse y alimentar también a su clan gracias a la pesca que realizaba, etc. Toda infracción contraída contra un tabú implica necesariamente una *purificación*. Y es a este nivel donde aparece con más claridad el significado religioso de los tabúes y la necesidad de purificarse de sus efectos y recuperar la validez de la plenitud de vida por esta purificación. Ésta es más apremiante cuanto mayor sea el número de los que pueden sufrir las consecuencias de la transgresión. Cuanto más pública sea la prohibición, más complejo es el proceso de purificación salvífica.

En cambio el totem, -palabra tomada de los indios norteamericanos, ojiws, que significa pariente- (Rodríguez, P. 1989, p. 412) es un concepto que define generalmente el conjunto de ideas y prácticas que establecen ciertos vínculos entre el hombre y diversas especies animales y vegetales del ambiente circundante. Por derivación se habla de totemismo, que significa creencia en que ciertos animales (también plantas) tienen alguna relación con un grupo de hombres, a los que custodian como a familiares. El totemismo bantú se funda también en lo mismo: en la relación mítico-social entre un individuo o grupo (tribu, clan, etc.) y un determinado animal o vegetal, relación que proclama, en cierto modo, que el hombre pertenece también a la naturaleza, aunque difiera de ella por algunas leyes naturales que le imponen de manera exclusiva. La

relación del hombre con el totem es reverencial y desencadena una serie de obligaciones, prohibiciones y ritos como los señalados en el caso de un tabú. El totem relacionado con el nombre, con la familia, con el clan o con la tribu es generalmente conocido por todos, mientras que el que se crea como consecuencia de un voto personal es mucho más secreto. En los dos casos, la relación con el totem tiene su fundamento en el deseo de felicidad plena del hombre o de la colectividad dentro de la naturaleza que les circunda. El hombre (o la colectividad) protege al totem para que el bienestar del totem redunde en beneficio del hombre, una relación recíproca que revela, una vez más, la imposibilidad de una salvación individual, al margen de la sociedad y de la naturaleza creada. O uno/a se salva con los demás y con el mundo (en el que viven) o no hay salvación en absoluto.

4.6. Religión y saber.

La salvación del alma va (o debería ir) siempre pareja con la salvación del cuerpo. Esto es lo que se piensa en la religión tradicional bantú cuando se combina la curación física con la espiritual. Sin embargo, muy pocos aspectos de la cultura africana han repelido tanto a europeos y americanos como la llamada práctica de la *medicina tradicional* en África. Las objeciones fundamentales contra las terapias de los hechiceros se han gestado especialmente desde los círculos de la medicina pragmática europea, cuyos argumentos también se apropiaron los misioneros. Desconociendo casi por completo el entramado de la cultura africana, así como sus principios y pensamientos, se llegó a defender la postura según la cual en la mayoría de los

casos no existía ningún tipo de conexión entre los remedios administrados por los hechiceros y la enfermedad tratada. Volveremos sobre este tema en el capítulo siguiente cuando abordemos el aspecto de la salvación inculturada donde se identifica a Cristo como *Curandero Universal*, conocedor de los mecanismos de la naturaleza que alivian el dolor de las personas y les libera del sufrimiento del miedo, proporcionándoles, de principio, una plenitud intramundana anhelada por todos los que sufren, lloran y conocen calumnias y abandono por parte de los suyos. Así, pues, el saber no era (ni es) profano en el mundo bantú más que con el advenimiento del llamado “encuentro de las culturas”. La comprensión de la plenitud intramundana siempre se basó, y sigue apoyándose hoy en día (al menos en los poblados bantúes), en las convicciones sagradas de la salvación religiosa.

4.7. El arte y lo sagrado.

En el mundo tradicional bantú, el arte se presenta también como vía de plenitud humana en el “intramundo” y, sobre todo, como medio de salvación espiritual definitiva. El arte bantú, como la descendencia, tiene el propósito de prolongar en el tiempo (futuro) la acción sagrada que se transmite entre el hombre (el artista) - considerado representante de su comunidad- y los espíritus (divinidades) - considerados visionarios y organizadores asociados de Dios. El artista, en su aislamiento durante la realización del trabajo artístico (por lo general de un objeto de culto), sabe que, lejos de estar realizando una creación personal y libre, está revelando a las futuras generaciones el misterio de la naturaleza que él ha descubierto con la observación (Cortés J.-L.: 1992,

pp. 5 – 7) en busca de lo sagrado y lo salvífico. La realidad artística bantú presenta con insistencia la complejísima relación de interdependencia que existe entre los humanos, las cosas (la materia o los eventos) y los espíritus (y divinidades) (Awoonor K.: 1975, pp. 55 y ss). En concreto, se trata de la relación del hombre con el Creador, basada ésta en la oferta de amistad y de salvación por parte de Dios y en la aceptación y la sumisión voluntaria por parte del hombre. Así pues, el arte se presenta como el instrumento más adecuado que tiene el hombre para la expresión de esta relación. Las esculturas que forman parte de innumerables santuarios en los poblados del continente son *plasmaciones* de esta sagrada unión del hombre con Dios. Representan la afirmación del homenaje del hombre a los dioses y de su aceptación de la salvación divina. En el transcurso de sus creaciones, el artista siente que forma parte de una espiritualidad universal que le obliga, en ese momento, a permanecer en condiciones de gran pureza. Así, pues, esencialmente religioso, el arte tradicional bantú trata de plasmar en las diversas formas plásticas de las que se viste, la esencia de los espíritus que se transmitirá al objeto en el momento del culto. El objeto se convertiría, mediante un culto específico, en una mediación más para la salvación de los humanos.

Podemos deducir, pues, que en la cultura tradicional bantú, no existe una diferencia entre el arte religioso y el arte secular. Las máscaras, formas artísticas probablemente más comunes en toda África, poseen una amplia gama de significados en relación con el uso que se hace de ellas en los ritos religiosos. El material comúnmente más usado en este arte africano es la

madera. Morada predilecta de la fuerza salvífica que empapa todos los objetos, el árbol ha simbolizado siempre la vitalidad misma de esta fuerza cósmica. Un escultor que entra en la selva a buscar madera está sujeto a realizar un determinado ritual durante el cual ofrece un sacrificio al espíritu del árbol que se va a cortar y debe pedir permiso para cortarlo, con objeto de realizar su trabajo. Romperá, por ejemplo, un huevo contra el tronco del árbol elegido mientras pronuncia una oración del estilo de la que sigue:

*Vengo a cortarte para esculpirte, y no te corto sin motivo.
Recibe este huevo y cómelo. Permite que mi labor se realice
en paz: que el cuchillo no me corte y que no me ponga
enfermo durante la realización de la escultura. Manténme
la salud.*

Después de esta ceremonia, tala el árbol y lo lleva al santuario donde será esculpido. Casi todas las esculturas religiosas se realizan lejos de las miradas profanas. La escultura bantú se caracteriza, sobre todo, por su manera de labrar las figuras en una sola pieza. Se cree que con esto la obra continúa manteniendo la integridad y la unicidad originaria del árbol y del espíritu que lo habitaba. Se supone que la forma que debe tomar cada escultura la determina el espíritu que lo habita y que continuará prodigando dichas a todos los que se le acerquen o toquen, y propinará desdichas a los que vengan a él con espíritu hipócrita, o sencillamente malintencionados. Así, pues, el resultado del arte bantú es más bien la expresión inconsciente del artista en la cual se manifiesta la divinidad en su potencialidad salvífica.

La música y el baile forman también parte del conjunto artístico religioso-cultural bantú. Y ya hemos señalado antes en qué medida la cultura bantú es considerada vehículo de la salvación espiritual. La música es, en todo esto, parte integrante de los ritos religiosos y de las ceremonias tales como los funerales, los nacimientos y todas las demás ocasiones de entretenimiento. En muchos pueblos africanos, el baile es muy importante por ser la interpretación de un evento. Existen bailes de la realeza, bailes folklóricos, bailes sacerdotales y bailes para ceremonias específicas como de curación, de guerra, de enterramiento, etc. La relación entre las diversas formas artísticas existentes no se rige por patrones rígidos. La música, la escultura y el lenguaje pertenecen a la misma categoría de los usos socio-religiosos que son caminos temporales (seculares) de salvación global y definitiva.

4.8. La onomástica y lo sagrado.

Dentro de este apartado, incluimos también el tema de la onomástica de la religiosidad bantú, aspecto a través del cual se capta también la esencia de lo salvífico. En efecto, casi todos los nombres bantúes tienen un significado y la mayoría de ellos referidos a la relación del hombre con Dios o con los demás. Dar un nombre a los hijos es una ocasión importante, marcada a menudo por ceremonias en muchas sociedades. En muchas sociedades del mundo bantú existe un rito explícito de dar el nombre con ocasión del nacimiento del niño. Por ejemplo, si el nacimiento ocurre durante el tiempo de las lluvias, al niño se le dará un nombre que significará “lluvia”, o “agua”; si la madre está de viaje cuando le llega el momento del parto, el niño puede llevar el nombre de

“viajero”, “camino” o “forastero”; si el nacimiento ocurre durante una invasión de langostas, se le llamará “langosta”, “hambre” o “dolor”. Algunos nombres describen la personalidad o el carácter del individuo, o algunos aspectos claves de su vida. “Los individuos de algunos pueblos africanos usan varios nombres, con el fin evidente de no ser desposeídos de la particularidad que los define y que el nombre debe expresar” (Urrutia J.: 2000, p. 23).

El dar nombres es un proceso que no tiene fin en muchas sociedades africanas. Una persona puede adquirir una buena colección de ellos antes de llegar a viejo. Otros nombres dados a los niños pueden proceder de los muertos vivientes, a los que se cree parcialmente “reencarnados” en el niño, especialmente si la familia observa ciertos rasgos en común entre el niño y un difunto. En algunas sociedades, es costumbre dar a los niños los nombres de los abuelos. El nombre es la persona, y muchos nombres son, a menudo, descripciones del individuo, particularmente los adquiridos durante la vida. En vista de esta práctica bantú de dar nombres a la gente, suele resultar confuso y carente de sentido hablar de “nombres de familia” o apellidos, puesto que cada individuo tiene sus propios nombres y apellidos. Aparte de unas pocas sociedades, en todo el ambiente bantú no existen apellidos compartidos por todos en una misma familia (Mbiti J.: 1990, pp. 157-162). Hay que advertir también que los africanos en general y los bantúes en particular, cambian sus nombres sin ningún tipo de formalidades, y que una persona puede estar registrada (en la escuela, en la universidad, en una oficina de impuestos) bajo nombres totalmente diferentes, sin ningún problema legal ni personal. El nombre de alguien es el que lo identifica, el que lo salva del anonimato y le

brinda una nueva vida. Salvarse aquí resulta, más que en otras culturas, salvar su propio nombre. Todos estos aspectos esenciales de la religiosidad bantú, todos ellos, se concretizan a través de los numerosos ritos religiosos existentes en el contexto bantú tradicional.

4.9. Los ritos de paso: itinerario de plenitud escatológica.

En la cultura bantú, ninguna vida humana escapa a la sumisión a los ritos reconocidos más o menos conscientemente, y toda sociedad colectivamente organizada se encuentra obligada a realizar ritos sistemáticamente establecidos y estructurados (Tshibangu Tshishiku: 1986, pp. 21 y ss). En el mundo contemporáneo hay políticos que otorgan legitimidad y eficacia en las acciones y los compromisos de orden político; los ritos económicos acompañan la repartición de bienes según reglas bien establecidas de consumo; los ritos sociales concretos aseguran la eficacia y la armonía de las relaciones sociales e interpersonales; los ritos que entretienen el paso de una situación personal a la colectiva, siendo los dos niveles muy significativos en el plano de las biografías individuales o colectivas; los ritos religiosos cuyas intenciones son las de unificar, de alguna manera, el mundo sobrenatural con el de los hombres.

4.9.1. Los ritos en el mundo bantú.

La noción de rito, como ya hemos señalado en más de una ocasión, hace generalmente referencia a todo un comportamiento social en el cual aparece

un carácter repetitivo, pero bien diferente de la conducta empíricamente orientada a fines utilitarios. El carácter ritual está generalmente reconocido entre las costumbres estereotipadas y en las prácticas regulares, que no siempre siguen el ordenamiento natural de las cosas en la vida y las acciones de los hombres. En relación con un mundo trascendente y sobrenatural, las recientes investigaciones antropológicas han demostrado que el rito se caracteriza generalmente o se le reconoce como:

- *Repetitivo* en su ritmo, pudiendo así reproducir la ley biológica universal del ciclo de la naturaleza: estaciones, años, noches-días, etc., con clara intención de perennidad, diríamos de continua salvación;
- *Fundador* de la religión en lo sobrenatural: pone al hombre en relación con las fuerzas de energías superiores, estableciendo una especie de comunión con la divinidad y obteniendo para el ser humano una especie de inmortalidad;
- *Realizador* de una comunidad de destino: hace caer una sociedad en la cuenta de que la solidaridad entre sus miembros es la clave para su supervivencia y su vitalidad, en definitiva para su salvación;
- *Purificador* para el sacrificio, ya que concede al hombre y a la sociedad la dignidad de ser elevados a un mundo de trascendencia;

- *Anticipador* de una fiesta, momento supremo de una realización perfecta de las aspiraciones más profundas y más elevadas de los hombres: la plenitud salvífica. Estas características se encuentran en todos los sistemas de ritos colectivamente elaborados y desarrollados de todos los seres humanos.

Ahora bien, para más concisión, todos los ritos de todas las sociedades pueden clasificarse en: *ritos negativos* (tabúes, ascesis, ayunos y sacrificios personales); *ritos positivos* (oraciones, ofrendas o sacrificios, actos simbólicos de comunión); *ritos expiatorios* (expiaciones, propiciaciones, etc.). Otros piensan, sin embargo, que los ritos se clasifican según que son: *ritos de protección* (ablución, purificación, exorcismo o expulsión del mal y de malos espíritus); *ritos mágicos* (los de echar mal de ojo, de brujería y de posesiones); *ritos negativos* (de las prohibiciones y tabúes); *ritos religiosos*, como las oraciones, las oblaciones, los sacrificios, etc. (Tshishiku Tshibangu: 1986, pp. 30 y ss.). Se observa, casi sin dificultad, que en uno y en el otro caso, de lo que se trata es, fundamentalmente, la realización plena del ser, la evitación de su sufrimiento y desgracia, y la consecución de su salvación integral. En este sentido, quien dice rito piensa, ante todo, en el hito final de la existencia intramundana y se organiza en consecuencia para orientar mejor el destino propio y el destino colectivo.

Ahora bien, según Engelbert Mveng (1999), la tradición africana posee formas de vida consagradas e institucionalizadas. Estas formas de vida echan sus raíces en la antigüedad más remota. Su modelo más antiguo son

los ritos del culto de Isis y Osiris, practicado desde tiempos inmemoriales en el Egipto faraónico, y cuyo origen es genuinamente negroafricano (Mveng E.: 1999, p. 56). Cuenta ese mito que al principio, el Principio-Padre, Geb (la Tierra), y el Principio Madre, Nut (el Cielo), se unieron y trajeron al mundo cuatro hijos: dos muchachos y dos muchachas. Los dos muchachos eran Osiris y Seth, y las dos muchachas Isis y Neftis. Estos hijos formaron dos parejas: por un lado Isis y Osiris, y por el otro Seth y Neftis. Los primeros forman la pareja del bien, la pareja de la luz, de la vida, del amor. Los segundos forman la pareja del mal, la pareja de las tinieblas, de la muerte, del odio. Ambas parejas entran en perpetuo conflicto. Añade el mito que Osiris, el primogénito era negro, de gran estatura y bello. Conocía la danza, la música, todas las artes y el secreto de curar las enfermedades. Recorría el mundo para civilizar y aliviar a los hombres salvándolos de todos los males. Convertido en sucesor de su padre como rey, atizó la envidia de Seth y de Neftis, que lo mataron, cortaron su cuerpo en trozos pequeños y lo echaron al mar. Isis, hermana de Osiris, decide entonces recuperar todos los trozos del cuerpo de su hermano. Recorre el mundo, recoge los trozos uno a uno, reconstituye el cuerpo de su hermano, y gracias a plegarias y hechizos mágicos, su amor trae de nuevo a Osiris a la vida. Entonces, para ofrecer la misma posibilidad a otros hombres, funda el culto iniciático de Isis y Osiris. En este culto, el iniciado debe reproducir la vida, los sufrimientos, la pasión, la muerte y la resurrección de Osiris. Debe identificarse con Osiris, convertirse en Osiris. El más antiguo culto iniciático conocido incluye así un plan sencillo en tres etapas:

1. La revelación y el aprendizaje de los misterios de Osiris es la etapa de la gnosis.
2. La reproducción de la pasión y de la muerte de Osiris.
3. El retorno a una vida nueva y el acceso a la inmortalidad por identificación con Osiris. Este plan, comenta Engelbert Mveng (1999), se encuentra en todos los cultos iniciáticos africanos, con lo cual, también en todas las sociedades bantúes.

Así, pues, el significado profundo de los ritos de iniciación en África en general y en el mundo bantú en particular, no aparece con claridad en la abundante literatura que la etnología occidental ha consagrado a este tema. Casi la totalidad de los autores no ven en ella más que ritos de paso y escuelas de entrenamiento militar y de integración social para las distintas edades. Sin embargo, lo cierto es que difícilmente puede concebirse una religión sin ritos. Por lo general, toda religión se expresa por medio de comportamientos litúrgicos socialmente codificados. En ese proceso, el rito autentifica la creencia de la religión al mismo tiempo que la sostiene. Casi todos los pueblos africanos poseen ritos y ceremonias para los cambios importantes en la existencia de los individuos y de las comunidades. Estos ritos tienen la función de trascender al ser humano de lo puramente material y temporal, y también de perpetuar las buenas costumbres religiosas heredadas de los antepasados, prolongando en el tiempo la vida que de ellos se ha recibido en herencia. Pueden ser individuales o colectivos tal como hemos señalado en los capítulos anteriores, pero tienden siempre a realizarse mucho más para individuos que para grupos.

Es preciso recordar que, tanto para los individuos como para los grupos, la vida social es una especie de proceso dialéctico que conlleva la experiencia sucesiva de lo alto y de lo bajo, de la homogeneidad y de la diferenciación, de la igualdad y de la desigualdad (Brossala D.: 1995, p. 33). En un proceso de este género, las fuerzas contrarias, en cierto modo, constituyen las unas a las otras, y son mutuamente indispensables, lo negativo y lo positivo, lo visible y lo invisible, lo real y lo simbólico y hasta podríamos decir lo agradable y lo desagradable. El recorrido que sigue a continuación, será un rápido repaso de ese proceso sacramental centrado en los ritos principales: rito de nacimiento, de iniciación, de matrimonio y rito funerario, todos ellos considerados como camino de plenitud humana en esta vida y en la venidera.

4.9.2. El rito del nacimiento.

La gran alegría que trae el nacimiento de un/a niño/a en una familia no distrae un solo momento al hombre tradicional bantú de los peligros que acechan a esta nueva vida y que pueden precipitarse sobre ella al mínimo descuido de los padres (o de la gran familia). Esto hace que se tenga la necesidad, desde los primeros momentos de la vida del bebé, de un apoyo oficial del curandero (el pediatra en el lenguaje actual), el hombre o la mujer legítimo/a que realizarán los ritos necesarios para asegurarle al neonato una existencia feliz, que se desea incluso mucho más larga que la de sus padres (Thomas L.-V. & Luneau, R.: 1981, p. 211).

El parto libera a la madre de ciertas prohibiciones que le estaban impuestas durante el embarazo, para el buen desarrollo del feto: no comer ciertos alimentos, no pasar por ciertos lugares (zarzas), no mirar fijamente a ciertos animales, no realizar ciertos gestos, etc. Pero, al mismo tiempo, la ata a nuevas prohibiciones, aunque menos numerosas (como, por ejemplo, no tener relaciones sexuales hasta que camine el bebé). Entre los *mangbetu* de la R. D. del Congo, por ejemplo, durante los días de reclusión, se unta la cabeza del bebé con la grasa de la boa y se la envuelve con una fina piel del platanero. Esto alarga la cabeza unos centímetros, un signo milenario distintivo de la tribu. Transcurridos estos días liminales, se organiza, por fin, una fiesta a la que se invita a todos los parientes y amigos para hacerles conocer el nombre del bebé y acogerlo en la comunidad clánica. La gente mayor de más confianza es la primera en acercarse al niño. Beben un sorbo de agua y, con una técnica bucal consabida, lo rocían en el centro de la cabeza del niño y sobre su pecho (corazón) augurándole lo mejor para la vida. Es suficiente que lo purifiquen así dos o tres ancianos del pueblo. Entonces el padre anuncia su apellido que es totalmente personal y la fiesta comienza.

4.9.3. El rito de la circuncisión.

La aproximación a la realidad de la circuncisión africana suscita siempre cierta dificultad de comprensión y también de aceptación no sólo por parte de personas que desconocen las culturas negroafricanas, sino incluso por la misma sociedad africana actual, empapada con los aportes positivos y negativos tanto de la modernidad como de las religiones no africanas en su

origen. Esta dificultad de comprensión se debe a diversos factores desde del análisis cultural. A todas luces está lo relacionado con el carácter secreto, esotérico y prohibido del rito de la circuncisión en sí. Por desgracia o por fortuna, queda casi todo por descubrir en este rito, a pesar de las investigaciones a menudo superficiales aportadas hasta ahora por antropólogos y sociólogos africanistas. El uso de un alto simbolismo, de un lenguaje totalmente en clave y de ceremonias de carácter totalmente secreto, dejan mucho en entredicho. Aparte de esto, están también la inmensa diversidad de los mismos ritos en los diversos pueblos africanos, la variedad en los modos de decir lo mismo, la diversidad de los contextos geográficos que conducen a la diversidad en la elección de los símbolos, etc., aspectos todos ellos que dificultan seriamente un análisis y una síntesis en profundidad y unificada de este rico rito (Thomas L.-V.: & Luneau R.: 1981, p. 21 y ss.).

Por lo general, los niños púberes (y también las niñas, en ciertas regiones del continente)⁵⁹ entran en la primera fase del rito de iniciación cuando entran en la pubertad. En muchas regiones del continente, la ceremonia tiene lugar

⁵⁹ La circuncisión femenina (escisión de clítoris, operación de pequeños labios, infibulación, etc.), sin negar su existencia en ciertos pueblos del continente ni compartir las opiniones sobre la legitimidad de su práctica, no es, a todas luces, una práctica común en el contexto bantú. Quizás por exceso de celo las apologéticas opiniones *modernas* en contra de ella predicen la extensión de su práctica en todo el continente. (Ver a título de referencia *Mujeres y solidaridad*, de Verónica Pereyra; "¿Hasta cuando? La circuncisión femenina" de J.I. Fernández, *Mundo Negro* 417, 1998; "Excision? Mutilation sexuelle? Mythe ou réalité?", *Présence Africaine* 141, 1987; "A propos de l'excision en Afrique" de AA.VV., *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 4, 1981; *Femmes en cause*, de Anne Aulin, FEN, Pairs, 1987, etc.). Aquí, igual que en otros ritos de paso, el tema es un terreno todavía sin cultivar. Demasiado poco se sabe y demasiado se habla de ello.

durante los meses de agosto a octubre, cuando el tiempo es seco y relativamente fresco. Después, al finalizar los ritos, tiene lugar un banquete con bailes, cantos y ofrendas a los antepasados. Durante las semanas siguientes, mientras se curan las heridas, los familiares vienen a visitar a los chicos y chicas iniciados, trayéndoles distintos regalos.

Los ritos de circuncisión, igual que el resto de los ritos, tienen muchos significados simbólicos. En ellos, los jóvenes son introducidos ritualmente en el arte de la vida comunitaria cuando se retiran de la vida normal para vivir en el bosque durante un período en el que permanecen aislados del resto de la sociedad. Durante este tiempo, reciben instrucciones secretas antes de que se les permita regresar a sus casas. En estas instrucciones se les explica en qué consiste la experiencia simbólica del proceso de muerte, de vuelta a la vida después de la muerte (que es distinto de la resurrección), de la entrada en el pueblo y en la dignidad de los antepasados, etc. En el imaginario social bantú, ya lo hemos señalado antes, la vida es susceptible de una mejora o de una degradación intrínseca. Está sujeta a una cierta interacción vital con las personas que participan de una misma estirpe. En este contexto, las relaciones personales son tan intensas y amplias que cada uno de los miembros se encuentra simbólicamente desnudo ante los demás, convirtiéndose así en el centro del amor y del odio, de la amistad y de la hostilidad, de la confianza y de la sospecha, de la generosidad y de la envidia de los demás. Se hace necesario, pues, un aprendizaje adecuado de las normas de una buena convivencia no sólo con los demás miembros, sino también, y sobre todo, con las entidades invisibles y misteriosas que pueblan la naturaleza y que están a

menudo en la base de la religiosidad tradicional y en la base de la armonía social en el pueblo. Todo esto y otras cosas se aprenden durante este período de reclusión iniciática. Este volver a nacer, expresado en la vuelta a casa después de la experiencia de aislamiento en el bosque, dramatiza el hecho de que los jóvenes son ahora nuevas criaturas, con nueva personalidad e incluso, a veces, con nuevos nombres. Con ello entran en el estado de responsabilidad, una característica de los mayores (adultos) en el pueblo. Se acogen a nuevos derechos y se espera de ellos el cumplimiento de nuevas obligaciones. Esta incorporación en la vida adulta les introduce también en la vida de todos los que componen el mundo visible e invisible, se inicia su formación relativa a la vida matrimonial, a la vida sexual, a la responsabilidad en la procreación y en la armonía entre las dos familias, etc. En suma, la iniciación en los ritos de la circuncisión aparece como una especie de consagración a través de la cual se reproducen, de alguna manera, los arquetipos del mundo mítico, esto es, como un sacramento que, por una parte, pone al ser humano en contacto con lo trascendente para hacerle caer en la cuenta de la sacralidad de la vida y, por otra, para aliarlo con los antepasados contra todas las fuerzas destructoras de la vida.

4.9.4. El rito del matrimonio.

La preparación para el matrimonio en muchas tribus bantúes es un proceso largo, cuyos momentos claves suelen estar marcados por diversos ritos. Cuando un niño ha nacido biológicamente, debe nacer también ritual, religiosa y espiritualmente para convertirse en miembro ordinario de la comunidad. A

una edad más tardía pasa por los ritos de iniciación que acabamos de describir y explicar. Estos ritos son como el nacimiento de los jóvenes al estado de madurez y de responsabilidad. Los ritos de iniciación dramatizan la incorporación de los jóvenes al sexo, al matrimonio, a la procreación, a la vida de familia y a la responsabilidad social, en definitiva, la plenitud intramundana anhelada por todos. Por esta razón, un joven no se puede casar sin haber pasado por estos ritos y, dado que toda la comunidad participa en ellos, se puede decir que es todo el cuerpo social el que prepara al joven para el matrimonio, para esta etapa de plenitud terrenal.

Ahora bien, sobre la elección de un/a compañero/a para el matrimonio, hay costumbres muy diversas. En muchas sociedades, la elección la realizan los padres, lo que puede ocurrir, incluso, antes de que nazcan los niños. Esto quiere decir que, en una casa donde hay un niño, sus padres acudirán a otra casa donde hay una niña o, incluso, donde hay una mujer encinta, y “hacen la solicitud” para que su hijo se case con esa niña o con el bebé que nazca en el caso de que sea una niña.

En muchas sociedades tradicionales bantúes no se permite el matrimonio entre familiares cercanos. Como norma general, los clanes son exógamos. Allí donde se permite el matrimonio dentro del mismo clan, se realiza una cuidadosa elección para comprobar que los futuros esposos no son parientes cercanos.

Hay una diversidad de significados en estos ritos matrimoniales. La presentación de regalos a los parientes de la novia es una costumbre muy extendida por toda África. Se usan diferentes nombres para describirla, tales como “regalos de la novia”, “dote”, “precio de la mujer”, etc. La mayoría de los términos usados es, sin embargo, bastante ambiguo. Estos regalos se hacen en forma de ganado, dinero, comida u otros artículos. En algunas sociedades, las familias intercambian estos regalos, mientras que en otras, el novio y sus parientes tienen que contribuir, además, trabajando para el padre de la novia. En algunas de las sociedades matriarcales, el hombre tiene que vivir con sus suegros y trabajar para ellos durante algunos años para “ganar” a su mujer. La finalidad del matrimonio es, en todo esto, la de unir a dos familias diferentes en una sola, a dos clanes diferentes a través de la unión de dos personas. Con esta unión se pretende prolongar la descendencia con los hijos, agradar a los antepasados con la propia y buena conducta matrimonial, y, sobre todo, salvarse de la desgracia de la soledad y de la vanidad del individualismo. En este punto, el matrimonio se convierte en un auténtico sacramento de plenitud individual y colectiva.

4.9.5. El rito funerario.

Con respecto a este apartado, remitimos a lo ya tratado en el capítulo segundo de este trabajo (Ritos funerarios entre los bantúes). Los ritos funerarios indican el paso de la muerte (aquí abajo) al renacimiento (como antepasado, en el más allá). Incluyen toda una serie de actitudes a propósito del cadáver, del

ser difunto, de los afligidos, de la gente del linaje, de todo el poblado y hasta diríamos de toda la humanidad y la naturaleza circundante.

El rito mortuorio nos enseña que la generalización de este fenómeno de la muerte en los aspectos claves de la existencia individual y social contribuye eficazmente a quitarle su carácter insólito e intolerable, mostrando al hombre de luto que lo que pasa es un hecho trivial (Makang Ma Mbog. 1972, pp. 201-205), padecido por todos y, por consiguiente, digno de no concederle más importancia de la que tiene. Es nada más y nada menos que un viaje, pero entonces, un viaje de la plenitud consumada. El difunto se ha ido para unirse con los antepasados, y el único cambio importante es que su cuerpo se descompone, para paulatinamente entrar, junto con su espíritu, en otro estado de existencia, el estado de la plenitud consumada.

4.10. Conclusión: Plenitud escatológica en el mundo bantú.

4.10.1. La plenitud como identificación cultural.

El hombre es, en gran parte, una producción cultural, aunque la cultura también sea, en casi todos sus aspectos, una hechura humana. Entre lo que nuestro cuerpo nos dice (información propioceptiva) y lo que tenemos que saber para funcionar, esto es, entre lo innato de los individuos y los mecanismos comunitarios de autodefensa y de auto-identificación (generalmente conocidos como las costumbres y la tradición), existe un vacío que cada uno suele rellenar por su cuenta. Se hace con la información, *la*

malinformación o la no-información que proporciona, precisamente, la propia cultura y la propia religión. De ello puede decirse que la frontera entre lo que está controlado por la herencia y lo que lo está por la cultura en la conducta humana es sumamente indefinida y extremadamente cambiante, debido a las implicaciones y, a veces, a las complicaciones de todos estos factores. Somos seres incompletos e inacabados que nos realizamos gracias a la cultura, esto es, a través del aprendizaje vital de formas enormemente peculiares de socialización y supervivencia. Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos e incluso nuestras emociones son, en gran parte, igual que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, manufacturados sobre la base de tendencias, de capacidades y de disposiciones con las que hemos nacido (Geertz C.: 1990, p.118). Llegar a ser humano significa, por lo tanto, llegar a ser individuo. Y llegamos a ser individuos principalmente bajo la guía de las pautas culturales, de los sistemas de significados elaborados a lo largo de la historia y según los cuales damos forma, ordenamos, apuntamos y dirigimos nuestras vidas (Schreier R. J.: 1985, pp. 40 y ss.). Será a través de ese viaje existencial donde el hombre bantú irá descubriendo y experimentando los límites de su plenitud (satisfacción con la propia vida y con la de los demás o, al revés, la frustración ante la vida) en este mundo, e imaginará los atributos de esa misma felicidad en el mundo del más allá.

Se ha dicho con frecuencia que para entender el modo de existencia de un *individuo* o de un *grupo* de individuos, esto es, para entender aquello que hemos señalado como la simbiosis de lo heredado y de lo aprendido, resulta necesario descubrir y penetrar suficientemente la concepción que se tiene de la

muerte y del más allá. En otros términos, lo que uno se imagina como salvífico o como relativo a la perdición. En efecto, el significado que una cultura le concede a la felicidad, a la salvación, a la muerte y al más allá, como diría P. Winch (1964), consiste precisamente en que estos conceptos están ineludible y supuestamente presentes en la vida de todas las sociedades humanas conocidas. Proporcionan una clave donde mirar si las personas se encontraran alguna vez desorientadas acerca del sentido de un sistema extraño de instituciones. Las formas específicas que toman estos conceptos, las particulares instituciones en las que ellos se expresan, varían considerablemente de una sociedad a otra; pero su posición central dentro de las instituciones de una sociedad es y debe ser un factor constante (Winch P.: 1964, pp. 307-324). De este modo, pues, en todo el ámbito bantú, tales conceptos orientadores de la vida se viven a la luz de lo que se piensa de la muerte y de la salvación, a la luz de los aspectos claves para entender el alcance de lo que es plenitud de vida o de aspectos opuestos a esa plenitud. Ante todo esto, la muerte, por su parte, no es sino el polo complementario de la misma vida. Y la proliferación de los elementos constitutivos del ser del hombre que hemos visto en los capítulos anteriores (alma, espíritu, sombra, doble, etc.) hace que exista también, paralelamente, una cierta variedad de concepciones y vivencias de la muerte y del más allá, de la plenitud y de la desgracia que se recogen, pese a esa diversidad, dentro de una línea general homogénea que determina el específico modo de existencia de los pueblos bantúes y su propia concepción de la salvación: su cultura.

La historia nos enseña que en la época de la Ilustración, el concepto de cultura y el de la naturaleza humana se entendían y se definían como algo *eternamente invariable y maravillosamente simple*. La enorme variedad de diferencias entre los hombres carecía, en este contexto, de todo significado esencial a la hora de definir la naturaleza humana. Las distintas costumbres y creencias antes mencionadas, los diversos valores e instituciones, la infinita variedad en la manera de experimentar lo real, etc., no aparecían sino como meros accidentes e, incluso, como distorsiones de lo verdaderamente humano, de lo constante, de lo general, de lo universal en el hombre (Schreiter R. J.: 1989, pp. 40 y ss.). Pero con el surgimiento y el desarrollo de nuevas ciencias como la Antropología, la Psicología, la Biología, la Sociología, etc., se dio un paulatino e irreversible cambio en la manera de entender la naturaleza humana y, por consiguiente, también en el modo de interpretar las culturas. Esto significaría, a partir de entonces, dar el paso de gigante que supondría alejarse de la visión uniforme de la naturaleza humana (Geertz C.: 1990, p. 120). Acariciar la idea de que la diversidad de costumbres a lo largo del tiempo, y por encima de los espacios, no ha sido un mero problema de ademán y de apariencias era acariciar también la idea de que la humanidad es tan variada en su esencia como en su expresión.

Tal vuelco de la situación no resultó agradable para la mayoría de los investigadores que, como dice Geertz (1990), creían estar corriendo el riesgo de perder de vista al *hombre*, por ser éste considerado ahora *desde* sus costumbres y no *por encima* o *más allá* de ellas, tal como era común hasta entonces. La consideración y materialización de tan temida posibilidad llevó,

por consiguiente, al surgimiento del concepto de cultura y al declive de la visión uniforme del hombre antes aludido. Entonces, se produce el fenómeno del *giro antropológico al giro textual* (Tornos A.: 1993, Vol. 70, n° 273, pp. 191-210), definido en los siguientes términos: si la idea de "hombre" ha de afinarse y probarse *leyendo* los hechos mismos, esto es, basándose en sus producciones culturales, entonces los hechos y las experiencias de los que se deriva esa idea no son, como tales hechos brutos, los que la integran; sólo la fundan en tanto que *signos* de lo que es la humanidad. Pero si la fundan en tanto que signos, necesitamos revisar y compulsar esa fundamentación a la luz de la teoría de los signos. Ahora bien, como los signos aparecen sólo en los textos, todo iba a tener que girar en torno a los textos" (Tornos A.: 1993, Vol. 70, n° 273, p. 195). Ya habíamos definido, en el capítulo tercero, lo que es un texto: todo producto, cualquiera que sea, de la actividad de significar. Una cultura se comprende, pues, sólo cuando se han leído y comprendido sus textos, es decir, cuando se han captado correctamente los mensajes o signos transmitidos por y en su universo simbólico. En base a esta convicción el presente trabajo focalizó su investigación en el análisis de los textos culturales bantúes y en su análisis histórico, para extraer de él lo que, como hipótesis, se cree que es la base de la plenitud concebida y vivenciada como felicidad humana en la cultura bantú: la vida que emana del antepasado mediador, que fluye en la comunidad de los vivos y regresa de nuevo hacia el antepasado mediador.

Visto desde su inmanencia, esto es, como ser-en-el-mundo, el hombre bantú es, entre otras definiciones esbozadas a lo largo de esta tesis doctoral, un ser-para-la-vida. Según P. Tempels, esta categoría es la que mejor define y explica

la cosmovisión bantú presente en lo concreto de la existencia. El centro del pensamiento bantú es, por lo tanto, el hombre y su máxima aspiración a *la vida*, esto es, la posesión de la fuerza vital en toda su plenitud. Se trata de una aspiración de plenitud vital que jalona toda su existencia de constantes esfuerzos y constante auto superación, y de participación activa en el desarrollo pleno de la familia o del clan. Pero queda de manifiesto que la vida de la persona humana no se encierra sólo en los límites del clan, sino que, a partir y a través del clan, la comunión vital se extiende a todo el grupo humano en el que éste se integra, el grupo étnico.

Los lazos que unen el clan con la comunidad étnica en la que se encuadra son fundamentalmente dos:

1. El matrimonio, una realidad mucho más clánica que personal, que une a los clanes entre sí con lazos que no son simplemente jurídicos sino vitales;
2. La pertenencia y el enraizamiento en un mismo suelo, que conlleva un patrimonio vital común sobre el que todos tienen la obligación de velar y todos deben proteger y aumentar.

En estas dos orientaciones de la existencia comunitaria encuentra el hombre bantú algunos de los cauces básicos para materializar su plenitud terrenal y preparar su plenitud escatológica. Luego, existirán las alianzas en todas sus categorías (pactos de sangre, pactos religiosos y místicos, pactos económicos y políticos, etc.) que ayudarán a fortalecer los dos lazos antes mencionados, o a

debilitarlos, como en el caso de la viciada alianza cristianismo-religión tradicional bantú.

4.10.2. La plenitud como incremento de la vitalidad.

Ya vimos que en el imaginario social bantú el hombre no posee la vida de una manera definitiva ni de una vez para siempre; la vida es susceptible de una mejora o de una degradación intrínseca (Thomas L-V.: 1993, p. 192 y ss). Cuando se da un cambio profundo en la existencia del individuo, entre los bantúes se piensa en algo más profundo; uno se siente en una mayor o menor posesión de la vida misma, uno está más o menos salvado, libre. Se ha producido un cambio vital, un cambio de corazón: su fuerza vital ha aumentado o ha disminuido. En la cosmovisión bantú, el hombre afectado por la desgracia o por el fracaso parece que sí se siente afectado en su mismo ser, experimentado como vida; su fuerza vital ha sido "tocada", y esa circunstancia vital negativa es vivenciada como una regresión en su condición de viviente. Esto lo comentamos cuando analizamos el ser del hombre bantú desmenuzado por el catalizador de la muerte.

4.10.3. La plenitud como interacción vital.

Por ser comunión, la vida está sujeta a una cierta interacción entre las personas que participan de un mismo principio vital. Señalábamos en los capítulos anteriores que, al participar en la vida del grupo, la vida del individuo queda abierta a las influencias vitales positivas o negativas del

grupo y de cada uno de los miembros que lo componen. Esta interacción o influencia vital no se limita a un puro condicionamiento externo, sino que toca el mismo “núcleo vital” del individuo. Se trataría de una especie de posesión o dominio vital capaz de modificar profundamente el núcleo vital de las personas implicadas en esta especie de interrelación. Sin duda que algunas de las manifestaciones más claras de este principio son, como lo hemos visto en los apartados anteriores de este capítulo, todos los fenómenos ligados al mundo de los brujos, con sus fetiches y amuletos, así como los que se refieren al mundo de las relaciones entre vivos y muertos. En ello se juega el estatuto de la libertad o de la esclavitud con respecto a las fuerzas maléficas, esto es, de ello depende en gran parte la plenitud o la desgracia del individuo, o de una comunidad en la vida presente y en la del más allá.

Muy ligado al proceso de interacción vital en la búsqueda constante de plenitud intramundana y de salvación escatológica, está el problema del mal. En el mundo tradicional bantú existen diversas versiones sobre el origen del mal, mejor dicho de las desgracias que son más concretas. Por lo general, se piensa que los espíritus malvados son sus verdaderos agentes. Pero también se cree que existen personas de las que se puede sospechar como manipuladores de malas artes (magia, hechicería, brujería) para hacer daño a los parientes. A ellos nos referíamos cuando apuntábamos, en el tercer capítulo, los tres orígenes del mal según los bantúes: Dios, los espíritus malignos y el propio hombre. Muchas sociedades bantúes afirman rotundamente que Dios no es origen del mal ni tiene nada que ver con él. Él es más bien el supremo custodio de la ley, del orden y de los códigos morales

(Mbiti J.: 1991, pp. 271 y ss). De este modo, la ruptura de este orden, o la infracción de esta ley es, en último análisis, una ofensa contra Dios en persona o contra sus representantes (los antepasados, los espíritus de la naturaleza, toda la comunidad clánica).

Para el filósofo Lalêyé (1987), de Nigeria, la consciencia del “yo”, ésa que capta la noción y la experiencia del mal de manera singular y sensible, es incapaz de indagar hasta la esencia del mal porque esta esencia, en la tradición bantú, se pierde en la consciencia del “nosotros” y luego en la del “se” indefinido. Esta idea le conducirá a estudiar más detenidamente el fenómeno de la brujería en cuanto que manipulación por ciertos hombres de las fuerzas de la naturaleza, con clara intención de hacer daño, y a concluir que ésta es una esclavitud que se ha superado de mala manera desde la época colonial. Diríamos, en esta tesis doctoral, que no se ha superado en absoluto, excepto en algunas Iglesias Independientes de África (IIA), que analizaremos en el siguiente capítulo. Si la brujería sigue siendo una esfera que produce miedo e inseguridad en las personas y en las sociedades del continente, es porque ni los Estados ni las religiones actuales en el continente han sabido ofrecer una alternativa convincente a los mecanismos empleados por los antepasados para controlar la brujería y ofrecer una salvación integral y duradera a sus contemporáneos y a sus sociedades. (Lalêyé P.: 1987, n° 9, p. 126). En los poblados bantúes, por lo general, lo hemos señalado con anterioridad, toda forma de dolor, desgracia, pena o sufrimiento, toda enfermedad, toda muerte, ya sea de un anciano o de un bebé, toda mala cosecha, todo fracaso en una caza o en una pesca, todo mal

augurio o mal sueño, éstas y todas las otras manifestaciones del mal que el hombre bantú experimenta, se atribuyen generalmente a alguien en la sociedad corporativa. Se pueden encontrar explicaciones naturales, esto es, racionales, pero luego, siempre hay que dar también explicaciones misteriosas. Y es aquí donde se ve claramente que el hombre no tiene más que al hombre para progresar en el camino de plenitud mundana hacia el horizonte de la plenitud escatológica. En el mundo tradicional bantú, la solidaridad era la clave para una interacción armoniosa y equivalía a comulgar con el otro, participando tanto en sus alegrías como en sus penas (Madangi J-D.: 1995, p. 19).

4.10.4. La plenitud como interiorización del rango vital.

En la cosmovisión tradicional bantú, el rango vital se traduce por la búsqueda y el mantenimiento de la armonía y del equilibrio entre todos los seres del grupo étnico o entre todas las categorías que componen su mundo: Dios, los espíritus, el hombre y lo que constituye su medio vital. Esta armonía se funda en la jerarquía que debe existir entre todas estas categorías. Cada categoría tiene su propio rango vital, que es el que ha de determinar las relaciones entre ellas. Quebrantar este rango o jerarquía sería introducir el desorden en el mundo, y crear una especie de “caos ontológico” de consecuencias imprevisibles. Esta jerarquía queda determinada por lo que llamaríamos aquí “el rango vital”: quien da la vida es vitalmente superior al que la recibe. En este rango vital, Dios ocupa el escalón superior, puesto que es el principio de toda vida. Los espíritus de los antepasados ocupan el escalón inmediatamente

inferior: ellos son los transmisores de la vida, los que han hecho posible la existencia de los vivos y también sus protectores. Después vienen los vivos cuya dependencia de los dos escalones superiores es absoluta. Finalmente, en el escalón inferior, todo lo que constituye el medio vital del hombre, su naturaleza circundante. La misma jerarquía se da dentro de la comunidad humana. El equilibrio y armonía del grupo sólo se mantiene cuando cada individuo ocupa el puesto que le corresponde, cuando “se sitúa en su rango” y mantiene las relaciones justas con los demás.

Al igual que en el universo natural, dentro de la sociedad humana bantú la jerarquía viene determinada por el rango vital que confiere a cada individuo su rango social dentro del grupo. Este rango vital y social va ligado, sobre todo, a lo genealógico, a lo que podríamos llamar estatuto de “primogenitura”. Así, por ejemplo en el cuadro familiar, el padre y la madre tienen un rango vital y social superior al de los hijos ya que éstos proceden vitalmente de ellos. Por su parte, el rango vital y social del hermano mayor siempre será superior al del hermano menor. En la sociedad bantú, el individuo se define, antes que nada, por su condición de filiación, de fraternidad y de pertenencia vital a un clan, y esto, según el grado de “primogenitura” que le corresponda. Este rango vital, que tiene también su expresión social, convierte a la sociedad bantú en una sociedad profundamente jerarquizada donde la autoridad queda sacralizada y pertenece normalmente a los mayores, dado su rango vital superior. Esto convierte a la sociedad bantú en una sociedad marcadamente gerontocrática, con sus ventajas y desventajas, muchas de las cuales ya han sido señaladas a lo largo del análisis de los textos. Una correcta interiorización de la propia

posición y una participación activa y creativa en este rango vital constituye, a todas luces, un seguro para una vida plenamente realizada en el plano mundano, y encauzada hacia la salvación escatológica.

Para terminar diremos que, en la cultura tradicional bantú, la organización de la comunidad tribal tiene como objetivo general la salvación de los individuos y de la comunidad mediante el mantenimiento activo de la vida, fuerza generadora de plenitud y perennidad. Visto desde su inmanencia, el hombre es un ser para la vida, esto es, orientado hacia la posesión de la *fuera vital* que viene de Dios en toda su plenitud. Es un ser que aspira constantemente a la salvación propia y a la de su comunidad. Las dos cosas van íntimamente unidas por existir un lazo que hace solidarios a los miembros de una misma familia, de una misma tribu, con el mundo de los antepasados, más cercano éste al ámbito divino. En esta cosmovisión, lo que se busca es, pues, el mantenimiento de la armonía vital, ese equilibrio que hace existir y persistir a los seres, considerados en todas las categorías que componen su mundo: Dios, los antepasados, los espíritus, los hombres y sus comunidades, toda la naturaleza creada, visible e invisible, etc. En este sentido, la vida se convierte en comunión vital y en energía generadora y “eternizadora” de los individuos y de las sociedades. Tal visión del hombre, del mundo, de la comunidad y de Dios destaca con claridad la estructura jerárquica de la dimensión trascendente de esta cultura.

CAPÍTULO 5

PLENITUD TRADICIONAL BANTÚ INCULTURADA

5.1. Introducción.

El hombre bantú siente que vive plenamente cuando percibe que ha asumido adecuadamente los valores de su cultura y cuando, en consecuencia, participa de manera activa a la producción de esa misma cultura. Es obvio que esta característica es propia del ser humano en todas las culturas del mundo. No obstante, esa identificación con la propia cultura conlleva, en el universo bantú, mantener constantemente en equilibrio (en armonía) la propia fuerza vital, dentro de la jerarquía social y dentro de la jerarquía espiritual del pueblo. Ésta es la concepción básica y el sentido de plenitud en los diversos lugares que conforman el mundo bantú. En esto se fundamenta la estructura jerárquica de su sociedad así como la soberanía de su religión. Es así como al hombre bantú le está ofertada una plenitud de vida terrenal y una salvación escatológica válida y autónoma. Una plenitud válida y soberana en cuanto que se funda sobre los elementos culturales y sobre las categorías religiosas comunes a todos los hombres, en cuanto que necesaria, suficiente en sí, integral y no necesitada de ninguna otra oferta para ser lo que es. Toda esta concepción y vivencia de la plenitud hace referencia a ese mundo que algunos, gratuitamente, han tildado, a veces, de mundo fosilizado. Así lo hicieron, provechosamente, los autores que criticaron despiadadamente al movimiento de la Negritud, tachándolo de

visión anacrónica de la realidad. Pero, con el análisis semiótico, pudimos comprobar en este estudio que todavía quedaba vida en los fósiles, y mucha. Se quiera o no, la negación de ese pasado, por considerarlo de costumbres primitivas y de prácticas religiosas ya extinguidas es, precisamente, la que se arrastra de mala manera en el presente y que amenaza con fraguar en África utensilios de penoso uso para el futuro. Veámoslo más detenidamente.

5.1.1. El mundo bantú y el cristianismo.

El mundo bantú nunca fue autárquico en el pasado ni se encuentra en la actualidad totalmente al margen de la llamada “globalización”. La dosis de inmigración que caracterizó siempre a este conglomerado de pueblos queda patente en la magistral investigación del gran historiador burkinabé Joseph Ki-Zerbo (1978, pp. 181-189). La capacidad de metamorfosis de su cultura y de su religión (fenómeno común a todas las culturas humanas y a todas las religiones) constituye el elemento-guía de este capítulo. En efecto, una mirada algo superficial nos da una panorámica del actual mundo bantú totalmente construido en base a la “civilización”, esto es, del imaginario social occidental, y en base a la “evangelización y a la islamización”, esto es, de los imperialismos cristiano y musulmán. Este es el cambio cultural y espiritual que sufrió el mundo bantú a lo largo de los tres últimos siglos, que es el límite temporal que evitaremos traspasar en el marco de este estudio. En efecto, nos interesa, como ya hemos mencionado antes, centrarnos en el período que va desde el siglo anterior a la colonización hasta hoy en día,

pasando por la etapa de las independencias en el continente. Una línea de tiempo marcado por grandes cambios, que piden a gritos, para los bantúes y todos los africanos, un nuevo camino de búsqueda de plenitud intramundana y de salvación escatológica, contando con todos los fósiles que África lleva encima de sus hombros: la latente cultura tradicional, la moribunda religiosidad tradicional, la globalizante cultura occidental, el decimonónico cristianismo, el islamismo expansionista y otros cuantos fenómenos del estilo. Con todos ellos ha de contar el hombre bantú actual para encontrar su paz, para mantener en alza la fuerza vital que le corre por las venas, para servir a la construcción de su comunidad al mismo tiempo que exigir de ella seguridad y prosperidad material y para organizar su descendencia de la mejor forma posible a través de unos ritos acordes con su contexto cultural.

Como puede apreciarse, analizar este complicado proceso de inculturación sería una labor de decenas de tesis a la vez, cosa que, por otra parte, ya se está haciendo desde los años cincuenta (que es cuando salió la revista *Les prêtres noirs s'interrogent*, una referencia ineludible en el proceso de la inculturación).

Este capítulo que es, en realidad, una especie de apéndice de la tesis, tiene como único propósito actualizar el hilo de pensamiento de los cuatro capítulos anteriores, y al mismo tiempo, permitir una mayor comprensión de las conclusiones de este trabajo. Sólo desde este punto de vista “secundario” pero “complementario” debería concederse importancia a este capítulo

dentro del conjunto de la tesis. En este capítulo hablaremos, pues, del modo en que la concepción y vivencia de plenitud de la religiosidad tradicional bantú se ha ido transformando y de cómo busca, en la actualidad, nuevas maneras de autodefinición, especialmente bajo el efecto de su choque con el mundo conceptual occidental. Recorreremos sucintamente la historia de la evangelización en África y de los procesos de inculturación actualmente en curso en el continente. Con tal recorrido, quizás podamos sostener unas afirmaciones relativas a los isótopos de una plenitud concebida y vivenciada hoy sin traumas ni cargos de conciencia en el mundo bantú. Dicho de otro modo, un camino de plenitud considerada genéricamente como liberación del miedo a la muerte (fin del tiempo mundano) y, sobre todo, como liberación de las malas acciones humanas, simbolizadas por la brujería en sus múltiples formas. El paradigma de plenitud en este contexto de “globalización” podría ser el ejemplo de un antepasado (un Mesías) útil para los bantúes, pero no tan melosamente necesario como lleva siendo hasta ahora con la presencia del cristianismo y del islam. En efecto, cuando una figura mesiánica se vuelve “necesaria” para una aproximación al misterio del hombre (que es, en el fondo, misterio de Dios), la relación de dominación cultural, de control político, de especulaciones económicas se teje con tal espontaneidad que se confunde con los factores religiosos, que son los más íntimos del ser humano, y susceptibles de sufrir engaños. Todo esto lo resumiremos pues, en este capítulo: la necesidad de una nueva y simbólica bantú de antepasado como paradigma de plenitud humana en esta vida, y como referencia para el mundo del más allá. El recorrido se introducirá con un repaso de la concepción de plenitud humana y de salvación de Dios en el

Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento. Luego veremos cómo esa experiencia judeocristiana penetró en el mundo africano gracias a lo que se conoce comúnmente como evangelización. A continuación repasaremos someramente la actividad de los movimientos reaccionarios y sus alegatos ante esa labor de los misioneros, esto es, la actividad de las Iglesias Independientes de África ante la evangelización. El capítulo cierra con la historia de la reflexión teológica en África y las salidas propuestas para asumir como propio, como auténticamente africano (bantú), la plenitud propuesta por el mesianismo cristiano. El capítulo se centra, por lo tanto, sólo en la relación del mundo tradicional africano (bantú) con el cristianismo católico y protestante, religión mayoritaria hoy en día en los países de mayoría bantú, dejando así a parte todas las demás religiones, sin olvidar su gran influencia o su poca influencia en el mundo bantú.

5.1.2. Fuentes de la salvación cristiana.

Suele decirse que la Iglesia cristiana es el sacramento universal de la salvación. Pero la importancia del acontecimiento histórico de Cristo no significa que Dios no se haya revelado de otro modo en algún otro momento de la historia humana (Dhavamony, M. 1998, pp. 209 y ss.). Dios se ha revelado parcialmente de muchas maneras y su salvación cala como una levadura en la masa de todas las religiones que buscan a Dios con un corazón sincero. Pero, la pregunta que suele plantearse en los ámbitos de inculturación es: ¿hasta qué punto son mediadoras de salvación las religiones no cristianas en general y, en especial, la religión tradicional

bantú? Por otra parte y en teoría, sabemos que Cristo no viene a destruir, sino a dar cumplimiento a las costumbres religiosas enaltecedoras del hombre (Jn 1, 9). Su evangelio, que conduce al Padre y reviste a todos de la calidad de *hijos* y confiere a la salvación cristiana su carácter particular, es ofertable a todo el mundo. Esto es, que a través de esta salvación, toda la humanidad está llamada a liberarse del miedo a la muerte y de la esclavitud de las leyes humanas. Esto que antes se conocía bajo la expresión *Extra ecclesiam nulla salus* (ninguna salvación puede darse fuera de la Iglesia).

Ahora bien, la convicción de que esta oferta de salvación es posible fuera de la Iglesia visible de Jesús ha creado, y aún crea muchos interrogantes, en relación con la necesidad de la actividad misionera, tanto en el plano teológico como en el pastoral. ¿Puede recibirse la salvación cristiana al margen de su signo sacramental? ¿Puede pretender un misionero propagar la fe cristiana sin invitar al mismo tiempo a entrar en la Iglesia, a bautizarse? ¿Qué necesidad hay de una misión *Ad Gentes* si los no cristianos, e incluso los no creyentes, se salvarán por la gracia de Cristo, sin pertenecer visiblemente a su Iglesia? Más explícitamente, ¿qué necesidad hay de la conversión al cristianismo por medio del bautismo si el Dios cristiano puede ser conocido y querido a pesar de la pertenencia eclesial? Son problemas que se plantean con agudeza dentro de la Eclesiología y de la misionología contemporáneas, especialmente en el contexto del pluralismo religioso actual, y que inciden tan directamente en el modo de presentar la Soteriología cristiana entre los bantúes contemporáneos, herederos de su religión tradicional.

La salvación en la religión tradicional bantú, lo hemos comprobado en los capítulos anteriores, es plena y definitiva. Es una propuesta de plenitud parecida a la que existe en otras religiones: la oferta de un camino hacia el bien último del hombre, su realización plena en Dios su creador y en los humanos, sus semejantes. Decíamos que esa salvación o esa plenitud de vida, entendida desde el contexto bantú, es una realidad en proceso de fosilización y, al mismo tiempo, de inculturación. Al no tener ya su estructura originaria en estado puro, esto es, ante la sensible disminución de los adeptos ortodoxos en la actualidad, también disminuye la fuerza de propuesta y de persuasión con la que la RTB ha presentado siempre su modo de salvación. Esto hace pensar que la oferta de salvación tradicional bantú constituye, ya de por sí, una especie en peligro de extinción. Pero si miramos con ojos de aquel *"que busca con sinceridad la verdad de Dios y camina humildemente sobre los senderos del Altísimo"*, enseguida nos daremos cuenta de que la salvación en la aparentemente moribunda religiosidad tradicional bantú está resucitando día a día. En efecto las llamadas Iglesias Independientes de África (Madangi J-D.: 1996, Vol. 71, n° 276, pp. 87-97) que florecen actualmente en el continente, junto con las innumerables sectas de todas las denominaciones, se han hecho responsables de la transmisión de esta salvación con sabor a tradición. Esta eclosión de las propuestas salvíficas aparece como un gran reto en el actual mundo bantú, generalmente impregnado, casi por completo, de un Cristianismo que, hasta hace poco, se vivía como importado, y hasta como impuesto. De esta experiencia vivificadora se tratará en este capítulo, en cuanto que plenitud tradicional bantú asumida, transformada y

revalorizada por la novedad de la salvación cristiana. En este capítulo, repasaremos, por lo tanto, lo que se ha hecho hasta ahora en el ámbito de la inculturación, partiendo siempre de la religiosidad tradicional. Trataremos de indicar en este proceso en qué medida la plenitud propuesta por Cristo es compatible con la plenitud ya existente en la religiosidad bantú. Dicho con un interrogante, ¿en qué modo Cristo aporta plenitud al hombre bantú de hoy?

5.2. Aspectos esenciales de la plenitud cristiana.

5.2.1. Salvación en el Antiguo Testamento.

Todo el Antiguo Testamento se define muy a menudo como siendo una economía de la salvación (Gelin A.: 1953, n° 9, pp. 74-98; Schimtt J.: 1954, n° 15, pp. 83-102). Esto quiere decir que nos ofrece el comienzo sustancial de una historia de salvación que encuentra en Cristo su culminación y su clave de interpretación. En efecto, el título de Salvador, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, título reservado a Cristo, es una constante que reafirma una iniciativa que viene de "arriba" (Ex. 14, 13; 1 Sam. 14, 6; Is. 59, 1; Sal. 33, 16; 44, 6; 57, 3). La experiencia de la salvación entre los israelitas hace referencia al acontecimiento del Éxodo, verdadero comienzo de la Alianza, realizada históricamente mediante una ruptura, mediante una escapada de un estado de presidiario a un clima de liberación, de redención del pueblo de Israel (Deut. 7, 8, 9, 26). Esta experiencia, fundamental para la

constitución del pueblo de Israel será constantemente meditada a través de sus conmemoraciones litúrgicas y de los oráculos de los profetas.

El vocablo salvación se ha emparentado siempre con la idea de liberación. Forjado en la época en la que Israel aún tenía una situación muy inestable, bajo las calamidades de un desierto árido e infestado de bestias espantosas (Deut. 8, 15; Os. 2, 20), ante el peligro que suponía enfrentarse con las conquistas de tierras, conquistas en las que Yahvé tenía que echarle una mano (Deut. 20, 2-4; Jue. 3, 9, 15; 6, 14, 15, etc.), ese vocablo insiste constantemente sobre la acción liberadora de Dios. Su connotación positiva hace referencia a una existencia satisfactoria, a una euforia comunitaria llamada la paz (*shalom*), a una fecundidad cantada en tiempos patriarcales como la bendición (*berakah*), como la seguridad, como la luz divina, como la alegría o la felicidad y, con creces, como vida en toda su intensidad, como plenitud de vida (Gelin A.: 1953, p. 298). Esta visión de la salvación en el Antiguo Testamento aboga, pues, a entender este concepto de manera holística, sin mutilarlo de sus diversos sentidos. Este concepto tiene al hombre como sujeto de su aplicación. El hombre en su desarrollo completo y en armonía con todas las coordenadas comunitarias y espaciales.

Ahora bien, experimentada en el presente, la salvación es también el objeto de espera, una espera de Eternidad, junto a Dios. Los místicos israelitas, consientes de su comunión con Dios, lo expresan con profundidad. El autor del salmo 73 dice estar constantemente con Dios (Sal. 73, 23) y va al templo para hablar con Él (Sal. 73, 17). Siente que pertenece a la comunidad de los hijos de

Dios: "*Me guiarás con tu consejo, y tras la gloria me llevarás. ¿Quién hay para mí en el cielo? Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra. Que se consuman mi carne y mi corazón, Yahvé es mi herencia por siempre*" (Sal. 73, 24-26. Ver también Sal. 16, 10-11; 49, 16).

5.2.2. Nacimiento de la fe en Cristo Salvador.

Desde su inicio, la Iglesia, en Jerusalén, tiene plena conciencia de ser una comunidad de salvación. Se reconoce beneficiaria y objeto de la plenitud aportada por Cristo. Confiesa a Cristo glorificado como su salvador celeste y siente su presencia como expresión del Reino "provisional" del Padre. En efecto, tal como afirma la tradición evangélica, Jesús ha definido claramente ese reino, objeto de su mensaje y de su ministerio (Mc. 1, 15). Consciente de su verdadera condición mesiánica y divina, Cristo se presentó como la encarnación de ese reino, esto es, como la expresión de la salvación del Padre. Resulta imposible, por lo tanto, penetrar el misterio de la salvación, comprender su sentido y sondear en su justa medida sus diversos aspectos, sin comprender primero y plenamente el misterio de Cristo. En el libro de los Hechos (especialmente en Hch 3, 12-26) se resumen, de alguna forma, los rasgos esenciales de la concepción judeo-cristiana de esa salvación llevada a cabo en Cristo. Herederas de la concepción judaica y nutridas de múltiples escritos de la tradición mesiánica, las comunidades cristianas primitivas, tanto en Jerusalén como en otros lugares de Palestina, se consideran y se afirman como comunidades del "pueblo teocrático de los últimos días", como representantes del Israel ideal (Schmitt J.: 1953 p. 315). Estas comunidades

no sólo confesarán a Jesús, objeto central de su fe, como Cristo el Señor, en el sentido bíblico del término, sino que también subrayarán el hecho de que por su resurrección, Cristo ha sido elevado a la condición de Salvador Universal. Para ellos, los escritos proféticos, especialmente la segunda parte del libro del profeta Isaías (capítulos 40-56), representan ese evangelio de la salvación y constituyen por el mismo hecho las fuentes principales del naciente pensamiento soteriológico.

Está claro, pues, que según los textos sagrados (Hch, 3, 12-26; Deut. 18, 15, 19; Lev. 23, 29; Gen., 12, 3; 22, 1), la obra salvífica de Cristo tiene como objeto el restablecimiento pleno del orden teocrático en Israel y, de ahí, a la humanidad entera. De ese modo divide la parusía en dos etapas: una de preparación (en la que Jesús, actúa como Salvador Glorificado a través de la predicación de los apóstoles), y la otra, la definitiva (que acaecerá con su segunda venida, un segundo retorno a la tierra durante el cual llevaría a su consumación el reino del Padre. Este es el proceso que se opera en los orígenes de la comunidad Primitiva y que le confiere el verdadero sentido de su condición de “Comunidad Escatológica”.

Señalizada esta relación intrínseca existente entre la comprensión de la salvación en el Antiguo y su vivencia en el Nuevo Testamento, resumiremos a continuación, los aspectos esenciales de esa salvación, presentes en los sinópticos, en el cuarto evangelio y en los escritos paulinos.

En los evangelios, el término salvación significa curar, sanar, redimir a una persona aquejada de la muerte, socorrer a una persona en peligro, liberar, etc., definición que se entiende con facilidad también desde la cultura bantú, como se ha visto en los capítulos precedentes. Jesús aparece siempre como sujeto principal de estas acciones salvíficas (Mt. 14, 30-31):

“Pero, viendo la violencia del viento, le entró miedo y, como comenzara a hundirse, gritó: ¡Señor, sálvame! Al punto Jesús, tendiendo la mano, le agarró y le dice: hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?”.

Y también en Mt. 9, 21: "Pues se decía para sí: con sólo tocar el manto, me salvaré". De este modo, el Nuevo Testamento concibe la salvación de Cristo como liberación, como redención. El redimido será aquel liberado de sus pecados, liberado de la maldición de la Ley. El salvado será el emancipado de Dios. Por lo general, los verbos que describen esta acción están en pasivo: "el hombre salvado por Dios en Cristo" (Gal.3, 13; Ap. 5, 9-10; 1Cor. 7, 22; Mt. 9, 21; Jn. 3, 17, etc.).

La salvación entendida como plenitud en el Nuevo Testamento se caracteriza especialmente en el hecho de que no se trata de una liberación provisional, sino que es total y definitiva. Toma en cuenta a la persona en su totalidad (Kasper W.: 1977, p. 311), su dimensión intramundana y su nivel espiritual:

"Jesús le dijo: Ve. Tu fe te ha salvado. Y al instante recobró la vista, y seguía glorificando a Dios" (Lc. 18, 42-43). "Jesús le dice: Levántate, toma tu camilla y anda (...). Más tarde, Jesús le encuentra en el Templo y le dice: Mira, estás curado; no peques más para que no te suceda algo peor (Jn. 5, 8-14).

Esta salvación integral y holística, el Nuevo Testamento la atribuye a Jesús de Nazaret, hijo único de Dios, que viene a cumplir con la promesa del Antiguo Testamento. Es en este sentido en que se habla de Jesús atribuyéndole el título de Salvador (Lc. 1, 47; Mt. 1, 21) y de Señor (Fil. 2, 10).

5.2.3. Salvación en los evangelios sinópticos.

En los evangelios sinópticos en particular, la divinidad de Jesús se construye a partir de sus hechos y gestos, y también de sus palabras, relacionadas con el lenguaje del Antiguo Testamento. Ya se sabe que para los contemporáneos de Jesús, la salvación consistía en el advenimiento del reino de Dios en la tierra llevado a cabo por el Mesías y teniendo a Jerusalén como centro del acontecimiento (Is. 9, 1-9; 60, 1 y ss.). El reino establecido redimiría primero al pueblo de Israel y a la humanidad entera del dominio del pecado, porque sería la obra de Dios en persona, a través de sus intermediarios (Ez. 16 y 20; Mc. 1, 15).

En los sinópticos, el reino proclamado por Cristo y su inherente salvación es una realidad ya presente, una realidad que se puede *vivir* desde el ya, mediante la conversión, pero que, al mismo tiempo, todavía espera su cumplimiento definitivo en el futuro (Mc. 9, 43-48; Lc. 13, 25-29; Mt. 13, 1 y ss.; etc.). La plenitud de vida operada por Cristo es obra del Padre, siempre atento a ofrecer su misericordia a los humildes y a los que confían en Él. Por Cristo se realiza la salvación ofrecida de nuevo (Lc. 19, 10) por el Padre y animada por el Espíritu (Mc. 1, 12; 3, 28-30; 13, 11-13; Lc. 21, 15; Mt. 11, 12-13, etc.). Esta salvación ofrecida por el Padre es universal, dado que, a través de las obras y de las palabras de Jesús, Dios se ha solidarizado con toda la humanidad (Mt. 8, 11-12; Lc. 15, 11-32).

Dios salva por Jesucristo y sólo por él, recuerda el Magisterio (Lumen Gentium 2, 6; Nostra aetate, 1; *Cristus Dominus*, 1; etc.). En cuanto que Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo manifiesta el designio salvífico del Padre, aceptando la misión que le ha sido encomendada. Esto es lo nuevo en los evangelios en relación con la experiencia de los profetas. “En Cristo, Dios se revela como Salvador y aclara la figura del hombre salvado” (Wackenheim Ch.: 1982, n° 14, p. 279). Dios realiza su salvación a través de las obras y de las palabras de Jesús. La consecuencia directa de ello para el hombre es la aceptación del perdón de Dios y su puesta de manifiesto en la relación con el hermano (el prójimo). Esta misericordia que viene del Padre a través de Cristo, no tiene fin ni se debilita. Es una salvación que libera. En efecto, se trata de un cambio interior que tiene su manifestación en las obras visibles de todos los días.

5.2.4. Salvación en el cuarto evangelio.

En el cuarto evangelio, que tiene una orientación muy diversa a los tres primeros (los sinópticos), aparecen muchos títulos referidos a Jesús: El Verbo Encarnado, el Hijo de Dios, el Señor, el Mesías, etc. (Jn. 1, 34: 3, 18: 5, 25: 2; Jn. 1: 1-2, 3: 5-8; 1Jn. 1, 1-3; 4, 2; Fil. 2, 6-7; Col. 1; 15-20). Esta percepción del misterio crístico en san Juan se reviste de una tendencia soteriológica especial en relación con el título cristológico de Verbo encarnado. En Cristo, el Verbo Encarnado Dios se ha manifestado en cuanto Amor Salvífico (Jn. 4, 42; 1 Jn. 4, 14). Pero esta salvación se contempla también como la obra de misericordia realizada por Cristo a lo largo de su vida, para el perdón de los pecados de los hombres. De este modo, Cristo salva al mundo de su pecado (Jn. 3, 17; 5, 34; 10, 9; 12, 47), que es el de la incredulidad (Jn. 1, 29.36; 8, 33-36; 5, 44.). La resurrección de Cristo es el cumplimiento absoluto de su salvación (Jn. 19, 24-37). Éste es el misterio de la salvación, en ella comienza la vida eterna y por ella actúa el Espíritu para aclarar y defender la fe (Jn. 3, 14-16; 6, 56; 12, 23, 33; 13, 1-3; 20, 8-25; 12, 16; 14, 25-26; 16; 12-15). La vida eterna que aporta la salvación de Cristo se define, en san Juan, como conocimiento de Dios y reconocimiento de su enviado: "Por Cristo, el Hijo, el Verbo, Dios Padre nos revela el camino de la salvación, el camino de la vida, porque Cristo es la *Luz del mundo, el Camino y la Verdad*, que conducen a la vida eterna" (Jn. 9, 5; 12, 35-36; 14, 6; 12, 50; 1 Jn. 5, 11).

5.2.5. Salvación en los escritos paulinos.

Para san Pablo, la salvación ofrecida a los hombres es sencillamente la fe en el evangelio. En efecto, el evangelio transmite la energía divina necesaria para la salvación en el mundo y en él se manifiesta la justicia de Dios que no es otra cosa sino su designio de plenitud humana. Ésta consiste, según San Pablo, en que nos hemos convertido en hijos adoptivos del Padre por el Hijo y en el Espíritu (Gal. 4, 4-6; Ef. 1, 5-10; Col. 1, 25-28; Rom. 16, 25-27). Dicha filiación se haría patente en la santidad de vida del Amor (Ef. 3, 4-6). Para San Pablo, la salvación se origina en el Padre, se realiza por el Hijo y se actualiza por el Espíritu. La concepción paulina de la salvación está enraizada en el reconocimiento de la filiación divina de Jesús, resucitado y exaltado. Superando todo horizonte mesiánico terrestre, la salvación es percibida por San Pablo como una filiación adoptiva a través de la cual estamos predestinados a ser hijos por el Hijo y en el Espíritu. Primogénito de toda la creación, Cristo es el Mediador Universal de nuestra salvación.

5.2.6. Salvación en el período postapostólico.

En el período postapostólico, esto es, en el primer y segundo milenio, Cristología y Soteriología irán poco a poco independizándose, distanciándose así del pensamiento medieval y posterior de la reflexión cristológica inicial. En una primera vertiente, toda la historia del dogma será puesta bajo el signo de la soteriología, primero con la presentación de la economía de la salvación y luego con el estudio del argumento soteriológico y de la

divinización. Y aunque la formalidad de las definiciones conciliares se refiere siempre a la identidad de Cristo en cuanto tal, su motivación de fondo y su horizonte de sentido proceden de la preocupación por mostrar en qué condiciones Cristo puede ser realmente nuestro Salvador y ejercer la mediación que le atribuye la Escritura. La solidaridad interna de estos dos aspectos poco a poco se irá relajando, sin embargo, a lo largo del segundo milenio (Sesboüé B.: 1995, p. 354). Finaliza el largo recorrido del desarrollo del dogma cristológico que había comenzado con los orígenes cristianos y se había formalizado en la secuencia de los siete primeros concilios ecuménicos desde el Niceno I al Niceno II. No solamente no habrá ya concilios que tengan a Cristo como preocupación primera, sino que las intervenciones cristológicas del magisterio serán en adelante reducidas y parcelarias. Se contentará la mayor parte de las veces con repetir las afirmaciones antiguas ante la aparición de nuevas concepciones teológicas que parecen ponerla en discusión (Sesboüé B.: 1995, p. 366). A partir del siglo XVIII, la figura de Jesús salta las fronteras de la Iglesia y de las Iglesias ya divididas de Occidente. Nace una nueva reflexión sobre él. La presentación dogmática de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre le resulta difícil de aceptar a una filosofía cada vez más autónoma y reticente *a priori* ante la idea de una revelación. Se le opone una interpretación de Jesús hecha a la luz de la razón. La reacción del siglo de las Luces consiste de hecho en reducir a Jesús a sus dimensiones propiamente humanas, aunque exaltando la calidad ejemplar de su humanidad. Jesús es entonces un sabio, un maestro sublime de virtud, el filósofo por excelencia (Sesboüé B.: 1995, p. 372). Es aquí cuando surge la necesidad de nuevos enfoques de la cristología y de la

soteriología, enfoques determinados, de alguna forma, por la fuerza del actual movimiento de pluralismo religioso. Será dentro de esta atmósfera donde habrá de comprender el interés por las actuales soteriologías cristianas inculturadas dentro de las cuales se inscribe la inculturación africana.

Decíamos que África en general y el mundo bantú en particular acogieron las esperanzas cristianas de plenitud de vida desde hace ya más de dos siglos, desde la llamada “segunda evangelización”. Muchos pueblos del mundo bantú tienen ahora al cristianismo como su principal religión, tanto en su versión de Iglesia histórica (occidental) como a través de la simbiosis de las Iglesias independientes. Comprender, en su justa medida, estas actuales manifestaciones del cristianismo supone también conocer las raíces de esta salvación cristiana, aunque sea sólo de modo resumido, como lo hemos hecho en el apartado anterior. Ahora, el tema que va a ocupar las siguientes páginas se interesa en saber cómo esta visión salvífica de Dios a través de Cristo se ha ofertado en África. Esperamos que a través de ese próximo recorrido podamos indicar con claridad y acierto, la naturaleza de la actual concepción bantú de la plenitud humana sustentada sobre la base de la evangelización (que no es necesariamente lo mismo que hablar de los evangelios).

5.3. Historia de la evangelización en África

La palabra evangelización viene del término “evangelio” que significa “buena noticia”. Pero su sentido y su evolución en los últimos años obligan a una mayor precisión, para así captar la extensión de su uso en el contexto de la soteriología cristiana bantú (Madangi J.D.: 1997, Tomo 235, n° 179, p. 55 y ss.). Antes del Concilio Vaticano II, el término “evangelio” se usaba para designar el primer anuncio de la “buena noticia”: la Palabra que asienta la fe. Frente a esa definición, algunos han preferido, sin embargo, el término griego *kerygma*, al parecer para enfatizar el aspecto de la predicación, en consonancia con la predicación de Juan Bautista y de los apóstoles. El Concilio Vaticano II extendió estos dos sentidos equivalentes a todo el ministerio de la Palabra, esto es, a aquello que se recoge en el capítulo uno de “Ad Gentes” como “apostolado misionero”. Una tercera connotación se producirá con ocasión del IV sínodo de obispos, centrado sobre evangelización, y es la que se mantendrá hasta la actualidad, a pesar de los fallidos intentos posteriores de nuevos reajustes (Laurentin R.: 1979, p. 24). Este último sentido alude a toda la misión de la Iglesia Cristiana, que es la de anunciar la Buena Nueva de la Salvación.

Por otra parte, la evangelización no es sólo un término o una doctrina a definir. Es, ante todo, una realidad que debe apreciarse en el terreno. Tiene por objeto “transformar desde dentro y renovar a la misma humanidad” (Juan Pablo II: 1995, p. 59). La evangelización no debería, en este sentido, contentarse únicamente con recubrir superficialmente las mentalidades y

los comportamientos de las culturas, dejándolas sin apenas cambios en sus raíces. Debería proporcionar y conseguir la operación de una profunda ósmosis entre las sociedades y la verdad del Evangelio. Debería encarnar el Evangelio en el corazón de las culturas y promover, al mismo tiempo, la más auténtica humanidad del hombre. Esto significa que la influencia del evangelio sobre las culturas y su capacidad de dejarse evaluar por éstas debe ser notable, diversificada y duradera. En África, sin embargo, la evangelización ha dejado muchas cuestiones prácticamente sin resolver (Ela J.M.: 1985, p. 175). El apostolado misionero sólo ha labrado en el hombre africano la superficie que le parecía arable, dejando en barbecho una *no man's land* despeluznada por serios interrogantes, dudas, aspiraciones e insatisfacciones de todo tipo.

Africanización del evangelio o evangelización de África podrían considerarse por lo tanto, como términos sinónimos de la inculturación del evangelio. Y a este respecto, y de conformidad con lo que hemos señalado en las páginas anteriores, que el hombre es una síntesis de lo heredado genéticamente y de lo aprendido culturalmente, estamos ante un *contexto* dentro del cual pueden describirse de manera inteligible ciertos fenómenos y símbolos, y en el cual todos los actos de los bantúes son posibles y adquieren sentido. Un contexto que, aunque es recibido históricamente, está siempre abierto a nuevas reelaboraciones (Déclaration de Accra. 1979, pp. 229-230). Así, pues, vamos a ver a continuación qué pasó realmente durante el proceso de evangelización en África bantú, esto es, los años de la primera oferta de la plenitud cristiana en el contexto de una plenitud tradicional vigente.

5.4. Etapas de la evangelización en África.

La salvación que aporta Jesucristo, se dijo, es una realidad, al mismo tiempo, personal y universal. Está contenida en los evangelios, de modo que aquel que acoge el mensaje evangélico y lo vive día a día, testimonia de la presencia de la plenitud divina ofrecida al hombre bantú por Cristo Salvador. Esta vivencia personal y comunitaria de los evangelios constituye el testimonio más convincente de la plenitud de vida aportada por Cristo. Este proceso de evangelización que se inicia con la Primera Comunidad Cristiana se difunde, a través del tiempo, por casi el mundo entero. África ha sido uno de los continentes que más temprano recibió el mensaje evangélico. En efecto, existe un modo generalizado de reconsiderar la trayectoria del cristianismo en África en tres fases importantes (Kabasélé-Lumbala F.: 1993, pp. 17 y ss.; Kä Mana: 1993, 15 y ss.):

- Los dos primeros siglos del cristianismo, con una profunda y fructífera cristianización del África del Norte;
- Los siglos XV a XVII, fase relativa a la cristianización de las regiones del continente situadas al sur del Sáhara;
- Desde el siglo XIX hasta hoy, período caracterizado por grandes esfuerzos misioneros y por una decidida labor de inculturación por parte de los africanos y africanistas.

Se puede afirmar, por consiguiente, que el cristianismo, con su oferta de plenitud humana, está en África desde los primeros siglos de su historia (Mbiti

J.: 1990, p. 200 y ss.; Ki-Zerbo, J. 1978; Baur J.: 1996, *passim*). En efecto, Alejandría (Egipto) y Cartago (Túnez) destacaron, en los siglos II y III, como los centros más importantes de la presencia cristiana en el África proconsular. Junto con otras regiones del actual Magreb, han proporcionado a la Iglesia grandes investigadores y teólogos como Clemente de Alejandría y Orígenes (siglos II/III), y patriarcas como Atanasio y Cirilo (siglos IV/V). El desarrollo de este cristianismo se ha manifestado, entre otras realidades, en la multitud e importancia de sus investigaciones, en las convocatorias y realizaciones de los concilios, en la defensa de la fe o la apologética, en la traducción de las Escrituras, en los testimonios del martirio, en el fabuloso enriquecimiento de la liturgia, en la fundación de escuelas y movimientos⁶⁰, etc.

La difusión del Islam en el África del norte va a provocar, ya desde el siglo VII, un profundo desgaste de este cristianismo latino, hasta hacerlo desaparecer por completo⁶¹ hacia el siglo XII. Resistirán a esta especie de agresión la

⁶⁰ Por ejemplo, la escuela de Alejandría y el fenómeno del monacato.

⁶¹ Se cree que aquello se debió a las divisiones internas del cristianismo, divisiones originadas por la herejía, típicamente africana, del donatismo, y por el arrianismo, importado por los vándalos que fueron conquistados a su vez por los romanos hacia los siglos V-VI. Se cree también que otra causa fue la lengua latina, que era la exclusiva de ese cristianismo romano, incapaz de extenderse hacia otros contextos de lenguas africanas. Por otra parte, las "fitnas" o conquistas árabes y la difusión del Islam en el África del norte bloquearían toda posibilidad de "misionar" el cristianismo hacia el corazón de África. A partir del siglo VII, el Islam, que ya controla Sudán y los países del África del norte, cerrará por mucho tiempo el evangelio al Subsáhara. Será necesario el descubrimiento del océano Atlántico como medio importante para la segunda expansión y la implantación del cristianismo en África Negra. A este mismo propósito, señala Mgr. Tessier (Argelia) que "nunca se ha podido probar la existencia, en la antigüedad, de una traducción de la Biblia en berebere o de una liturgia berebere (...). En ello está la gran diferencia entre el Oriente Antiguo y el África del norte. En Oriente, el

comunidad copta o el cristianismo de Egipto y la etíope. La evidencia de los hechos demuestra que estas Iglesias, por varios motivos aún desconocidos casi en su totalidad, no pudieron desarrollar una difusión del cristianismo al resto del continente.

El África Subsahariana acogerá el cristianismo siglos más tarde, con el gran apoyo informativo de los exploradores en las costas occidentales y orientales de África, así como de los llamados *descubrimientos* del África tropical hacia el siglo XV: *segunda etapa de evangelización*. En realidad, “se tratará de un asedio misionero dirigido con un espíritu de conquista, a consecuencia de la bula *Romanus Pontifex* de Nicolás V a Alfonso V, rey de Portugal e hijo de Enrique el navegante (El 8 de Enero de 1454 o de 1455. Varía la datación del año). Con esta bula se concedía al monarca portugués el derecho de conquistar Guinea (que se extendía entonces de Mauritania hasta Angola), para *salvar las almas* y luchar en contra de *los enemigos de la fe*” (Gibellini R.: 1994, p. 9). La bula *Romanus Pontifex* seguía a la otra, la *Dum Diversas* del 18 de Junio de 1452, que también autoriza a los soberanos portugueses a conquistar Marruecos. En base a estas bulas, y a pesar de que ésa no fuera su intención, se introducirá sinuosamente la trata de los esclavos, un comercio humano practicado oficialmente por las potencias occidentales a lo largo de más de cuatro siglos: 1455-1888 (Maliwist M.: 1987, p. 89. Citado por Gibellini R.: 1994, p. 10).

cristianismo se implantó muy temprano en las lenguas locales (siríaco, copto, etiópico, armenio, griego), proporcionándoles incluso, en algunos casos, una escritura. En África del norte, el cristianismo era exclusivamente de expresión latina”. (Gibellini R.: 1994, 1994, p. 8).

Ahora bien, la incursión europea en el África interna realizada desde el siglo XVIII hasta los años de la independencia (1960), abrirá el camino conjuntamente al cristianismo, al comercio de esclavos y a la colonización territorial. El encuentro de África con el cristianismo resultará ser, pues, una frontal colisión, que será poco a poco puesta en evidencia durante el proceso de descolonización. El que los misioneros hayan realizado su labor dentro del contexto de la colonización (y con mucha frecuencia en profunda complicidad con ésta) es un hecho innegable, una situación que interpela hoy tanto a la Iglesia como a los teólogos (Bimwenyi O.: 1981, p. 81).

Con referencia a esta tarea de la evangelización, y según transcurre el tiempo, un extendido sincretismo de muchos cristianos africanos ha venido a “poner en cuestión hasta qué punto esa evangelización ha sido digerida y asimilada por los africanos” (Ukpong J. S.: 1993, nº 136-137, p. 281). Un análisis cuidadoso de la situación revela que los actos observados de ese sincretismo no son tanto un signo de falta de compromiso cristiano como una expresión del hecho de que la salvación cristiana, tal como fue ofertada a los africanos, no haya respondido totalmente a sus aspiraciones religiosas y menos aún el mundo de sus valores culturales. Este hecho será fundamental para el inicio de una reflexión crítica por parte de muchos. La voluntad de inculturar el evangelio en África nace, por lo tanto, como consecuencia de esta crisis: la crisis de identidad (cultural y religiosa, en el caso que nos ocupa aquí) percibida por los africanos al inicio del siglo XIX. En el trasfondo de dicha crisis se solapan innumerables factores que conducirán al inicio de lo que llamamos aquí *tercera etapa de la evangelización, o etapa de*

la inculturación.

Cabe señalar, como antecedente de esta *tercera etapa*, la realidad efervescente de la Teología negroamericana. En el continente americano, esta Teología se manifestaba ya en los espirituales, en los cantos de esclavos y en las arengas de sus predicadores (durante los siglos XVI-XIX, sobre todo con Edward Wilmot Blyden, 1832-1912), pero no se organiza hasta más tarde, con el "movimiento de los derechos cívicos", con la publicación del libro de Joseph Washington (1964) y con la reivindicación de un poder negro (Black Power). Así, por ejemplo, la Teología negra sudafricana, una de las corrientes más importantes de la teología africana, se inspirará mucho en este modelo por compartir con él un mismo problema de fondo: el deseo de una plenitud evangélica liberadora del racismo blanco con fundamento cristiano.

La llamada *Teología Misionera* es otro de los antecedentes. Se conoce, en sus dos manifestaciones, como *Teología de la salvación de almas o de conversión de los infieles* (siglos XVIII-XX) y como *Teología de la plantatio ecclesiae* (entre los años 1920 a 1950).

Con todo se puede afirmar que, en las últimas décadas, han surgido tres corrientes principales de la Teología africana⁶², esto es, tres orientaciones de

⁶² Estas tres corrientes teológicas son el resultado directo de acontecimientos, entre los cuales señalaremos el primer congreso de Jerusalén sobre la Biblia y África Negra, organizado en 1972 por un movimiento de intelectuales cristianos africanos; la asamblea de la CETA (Conferencia de las Iglesias de Toda África) en 1974, durante la cual se propuso una moratoria, una detención de las afluencias de dinero y de personal procedentes del

la vivencia del cristianismo basadas en tres realidades que, aunque separadas, se encuentran muy relacionadas: la cultura, el color de la piel y la pobreza. De estos tres enfoques, para orientar la actividad misionera, tomará cuerpo la actual reflexión sobre Dios y sobre el hombre en el contexto africano, dando lugar a la actual Teología africana.

La Teología africana se ramifica en:

- a. Teología de la Inculturación
- b. Teología de la Liberación
- c. Teología Negra Sudafricana

La Teología africana de la inculturación, también llamada *Teología de la Encarnación*, es la más antigua de las tres corrientes. Pretende aunar el pensamiento cristiano europeo con el pensamiento religioso africano, para integrar armoniosamente el cristianismo en la vida de la cultura de los pueblos africanos. *La Teología africana de la liberación* tiene como cometido la indagación de los caminos hacia una genuina plenitud humana en el contexto de la pobreza y de los estancados y arruinados sistemas políticos del continente. Para esta corriente, el evangelio tiene un mensaje liberador

exterior de África. Esta moratoria no prosperó por muy diversas razones, algunas de ellas las analiza Jean-Marc Ela (1998) en su libro *El grito del hombre africano*; la celebración en Roma del IVº sínodo de obispos sobre la evangelización; la creación, a partir de Dar-Es-Salaam, en 1976, de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo; la elaboración del documento "Kairós" u "Hora de la Verdad", publicado en Sudáfrica en septiembre de 1985 y que marcará una importante etapa en la formulación de la Teología negra sudafricana; etc.

para los africanos, sumidos en un estado extremo de pobreza material y antropológica, así como en un estado de opresión y explotación por parte de todos los poderdantes nativos y sus aliados occidentales. La *Teología negra sudafricana* trataba⁶³ de relacionar el mensaje evangélico con la situación social de segregación racial y opresión en Sudáfrica. Descubría en el evangelio la Buena Nueva de liberación tanto para los oprimidos como para los opresores.

En la actualidad, los cristianos constituyen aproximadamente un 31 por ciento de la población del continente: un 14,57 por ciento de católicos y un 16,63 por ciento de cristianos pertenecientes a otras Iglesias, principalmente luteranos, presbiterianos, anglicanos y reformados. Son países mayoritariamente católicos Cabo Verde, Guinea Ecuatorial, Angola, Burundi, Gabón, R. D. del Congo, Ruanda y Congo-Brazzaville. Por otra parte, Suráfrica, Suazilandia, Namibia, Lesoto, Ghana, Botsuana, Nigeria, Madagascar, Uganda, Zambia y Zimbabue son los países en los que la presencia protestante es más notable. Los cristianos coptos, miembros de una Iglesia venerable, que perdura en suelo africano desde los primeros siglos, llegan a ser casi el 50 por ciento en Etiopía y Eritrea; en Egipto, representan un 10 por ciento de la población. Todas estas iglesias, junto con las Iglesias Independientes de África, que son más de 10.000 en el continente, están reunidas en la CETA (Conferencia de las Iglesias de Toda África). El camino de este cristianismo africano descrito hasta ahora

⁶³ La influencia de los acontecimientos de estos últimos años, en los ámbitos social y eclesial de Sudáfrica, abrió la posibilidad de cambiar el nombre de "Teología negra sudafricana" a "Teología para la reconstrucción".

encuentra con todo ello su crisol en torno a la celebración de la asamblea especial para África del sínodo de los obispos, del 10 de abril al 8 de mayo de 1994. Ese sínodo africano aparece recogido hoy en día en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in Africa* de Juan Pablo II. (1995). Es el tercero de los documentos pontificios para África, siguiendo la Encíclica *Fidei Donum* (1957) de Pío XII y al mensaje *Africae Terrarum* (1967) de Pablo VI.

Este apartado que acaba de finalizar nos ha ubicado, en cierto modo, ante el proceso de la evangelización en África, ante la oferta de plenitud de vida ideada por el cristianismo para el continente africano. Está claro que, en la elaboración de ese proyecto de evangelización, no se contó para nada con el beneplácito de los evangelizados. El contexto de la colonización y de la esclavitud no lo permitió. Con el paso del tiempo y, sobre todo, con los grandes cambios que se dieron en África a partir de los años veinte, la oferta de plenitud humana presentada por el cristianismo revelaría ser muy sospechosa al haber usado deliberadamente los canales y los métodos de presión de la administración colonial. Será entonces cuando los africanos empezarían a cuestionar el fundamento de toda esta gran labor de evangelización, programada inicialmente para beneficiar a los africanos con una salvación única y plena. Las sospechas brotarían y cuajarían primero dentro de las Iglesias Independientes de África.

5.5. Las Iglesias Independientes de África (IIA).

El fenómeno de las Iglesias Independientes de África (en adelante también con las siglas IIA) se entiende mejor partiendo de una correcta comprensión de la multidimensionalidad de la obra del Espíritu Santo. En efecto, los caminos de la salvación de Dios son múltiples, siendo muchos de ellos total e igualmente válidos y legítimos. Nos remitimos aquí a todo el análisis de esta tesis, relativo a la genuina, soberana e intransferible oferta de plenitud humana y de salvación escatológica dentro la religión tradicional bantú. En esta validez y legitimidad surgen, pues, estas IIA, que constituyen una de las realidades que, con frecuencia, se ignoran totalmente en los grandes estudios de las religiones. Las Iglesias Independientes de África representan, sin embargo, hoy en el continente, una fuerza espiritual tan viva que, por su originalidad, no pocas veces ha inquietado y sigue inquietando a las grandes religiones provenientes de otras culturas e instaladas en el continente desde el período de la expansión europea y árabe. De ellas vamos a hablar aquí sucintamente, centrándonos especialmente en una cierta marginación que les viene impuesta por diversos factores de orden social, político, cultural, económico y, sobre todo, religioso. Pero a pesar de estas circunstancias, las IIA son realmente las únicas, hoy en día, que ofertan unos valiosos escabeles de salvación sustentada tanto sobre Cristo salvador como sobre los antepasados salvadores. El apartado se desarrollará en cuatro partes: una primera terminológica, en la cual trataremos de marcar la posible diferencia existente entre estas Iglesias Independientes de África, las Iglesias llamadas históricas y las sectas; una segunda, donde se abordará la génesis y la tipología de estos movimientos; una

tercera, donde trataremos de la multidimensionalidad de la plenitud humana en estas iglesias; y una última parte, donde hablaremos de la expansión de estas iglesias dentro y fuera del continente africano, tomando como ejemplo tipo la comunidad de la Iglesia Kimbanguista, también presente en España.

5.5.1. Terminología y estadísticas.

El fenómeno de las Iglesias Independientes de África hunde sus raíces en toda la historia sagrada de la Biblia. Podría ser de utilidad comenzar echando una ojeada retrospectiva sobre esta relación para captar mejor los mecanismos internos inherentes al surgimiento de estas comunidades de fe en el continente africano. En efecto, el que heredará las esperanzas mesiánicas judías comentadas en el apartado 5.2., será el cristianismo, en los sinópticos y en las cartas apostólicas. Pero, sobre todo, será con el “Libro de San Juan”, una magnífica representación de la literatura de la época. El mismo Jesús, por lo que se nos revela desde las Escrituras, empleó el estilo apocalíptico en sus discursos, lo mismo que hicieron sus discípulos para explicar el fundamento de la salvación que Él aporta (1 y 2 Tes., etc.). La tendencia será, por lo tanto, la de descubrir las esperanzas apocalípticas ya realizadas en Jesús, tal como hemos visto en el apartado 5.2., desde otras perspectivas, y en los párrafos siguientes.

También se tiene constancia de los movimientos apocalípticos posteriores a la comunidad cristiana primitiva. Enraizados en la tradición de los libros de Ezequiel, de Daniel y de las Revelaciones, estos movimientos mantendrán

vivas las esperanzas mesiánicas, enfatizando el aspecto profético y salvífico de la misma. Lo que buscan, ante todo, es identificar al *Anticristo* y preparar a los pueblos mediante un ascetismo misionero para la segunda venida de Jesucristo.

5.5.2. Raíces históricas de las Iglesias Independientes de África.

En primer lugar, en el cristianismo primitivo, la emergencia de la Iglesia producirá de modo paralelo la formación de sectas judeocristianas -tales como los Ebionitas (los pobres de Yahvé), los Montanistas (siglo II en Frigia y en África del Norte con Tertuliano), etc.- que protestaban, bajo las ideologías de la esperanza milenarista, en contra del institucionalismo y de la tendencia a secularizarse por parte de la Iglesia oficial. Esta ola de protestas se repetirá en el siglo IV y también en la Edad Media (Siglos XIII-XIV). A partir del siglo XVI, la corriente apocalíptica estará representada principalmente por la rama radical de la Reforma, representada por los Anabaptistas y los Adventistas del Séptimo Día.

Con respecto al continente africano, el primer dato descriptivo de movimientos basados en las esperanzas salvíficas definitivas nos viene del *Libro de Henoch* (este libro se menciona aquí en relación con el continente africano por lo que puede haber supuesto su descubrimiento en Etiopía y la tradición apocalíptica en esta región, pero todo su contexto es judío), descubierto en Etiopía por Lawrence en 1838. Esto indicaría que, por entonces, ya se vivían las esperanzas apocalípticas en esta parte del

continente⁶⁴, igual que en Israel. En efecto, en la actualidad, existe una Iglesia Independiente Africana que lleva precisamente el nombre de "Iglesia Etíope", fundada por el reverendo Makonde y con tendencias igualmente apocalípticas, según veremos a continuación.

En segundo lugar, el segundo indicio de la apocalíptica cristiana y de su influencia en África está en el término *Sectas Milenaristas*. Vimos que el desarrollo de la comunidad cristiana primitiva hacia una estructura más grande llamada "Iglesia" produjo paralelamente grupos que se hicieron llamar "sectas judeocristianas". El mismo fenómeno se producirá con la introducción del cristianismo en África. En casi todos aquellos lugares donde se instalaron las grandes iglesias cristianas, crecieron espectacularmente las IIA, llegando a alcanzar hasta un número de seis mil comunidades tan sólo en los años 60.

En tercer lugar, el tercer elemento lo constituye *el Montanismo*. Mencionamos aquí este movimiento religioso por su localización espacial, aparte de su base apocalíptica. En efecto, Tertuliano, uno de sus grandes representantes, vivió en África del Norte, a pesar de que su modo de pensar encajara más con el estilo oratorio y escriturístico romano que con el africano. Lo mismo podría decirse del *Donatismo* que surgirá más tarde

⁶⁴ Los etíopes dicen descender directamente de Salomón. "Si el imperio etíope tiene unos orígenes históricos, tiene también unos orígenes místicos, según los cuales sus emperadores eran descendientes de Salomón y de la reina de Saba; y Dios, al permitir el traslado del Arca de la Alianza de Jerusalén a Axum, habría hecho del pueblo etíope depositario de la elección que antes recaía sobre Israel" (González J.: 1990, p. 27).

(304-314) y que es, en realidad, la primera forma de expresión del cristianismo africano. Estas dos corrientes (montanismo y donatismo) combinaban una ética puritana con una rígida organización episcopal, basando todo en la esperanza apocalíptica y casi en un frontal enfrentamiento con la jerarquía oficial. Esta esperanza contenía aspiraciones políticas y socioeconómicas muy revolucionarias. Será ese mismo estilo el que adoptarán, por lo menos en sus inicios, las actuales Iglesias Independientes de África.

En cuarto lugar, el último indicio referencial del nacimiento de las esperanzas mesiánicas en las IIA aparece en *el Protestantismo*. A partir del siglo XV, la corriente apocalíptica, que “nace” desde la época preexílica, estará representada principalmente por la rama radical de la Reforma. De ese mismo modo estará también relacionada con el protestantismo que se desarrollará en las IIA. Así, pues, ante la problemática de la colonización, “las IIA se forman por escisión a partir de las misiones protestantes de origen europeo, o se separan de las comunidades africanas anteriormente formadas a partir del protestantismo” (Barro C.: 1994, Vol. XLIV, n° 2, p. 30 y ss.).

Ahora bien, Iglesia Independiente Africana (IIA) es una de las terminologías que se usan para designar a las comunidades religiosas, con o sin ideologías políticas, fundadas en África por los africanos y generalmente para los africanos. Tienen como objetivo principal vivir la plenitud humana ofertada

por Cristo al modo africano. Y a partir de ahí, cumplir con las tareas de desarrollo integral comunes al continente.

Existen también otros términos para designar a las IIA, según las conveniencias de los que inventan estas denominaciones. Mencionaremos entre otras las siguientes:

- Movimientos cismáticos africanos
- Sectas modernas africanas
- Movimientos milenaristas
- Movimientos separatistas
- Sectas mesiánicas
- Sectas independientes
- Movimientos proféticos
- Movimientos de las religiones disidentes
- Movimientos de liberación
- Etc.

Todos estos términos se refieren a lo mismo, aunque ninguno de ellos describe, acertada y exhaustivamente, la compleja realidad de esas comunidades religiosas. Un rápido recorrido y una visión de conjunto de estos términos nos descubren, de pronto, el frecuente uso de los sustantivos “movimiento” y “secta”, uso que parece erigirse como negación del término “Iglesia” o “Comunidad”. Esta práctica de etiquetaje se ha realizado desde el origen mismo de las IIA hasta hace poco. Hará falta la consecución de las

independencias políticas de los países del continente y los primeros intentos de africanización del cristianismo, para que a algunas de esas comunidades se les reconozca el estatuto de “Iglesia”, aunque, eso sí, aclarando el asunto con el calificativo “independiente”.

Ahora bien, ¿por qué se las llama así? O más bien, ¿por qué se llaman así? Según Carlo Barro (1994), se llaman “Iglesias independientes” porque las IIA se formaron por escisión, esto es, se “independizaron” de las misiones protestantes de origen europeo, o también porque se han separado de las comunidades eclesiales africanas (negras) ya existentes. De este modo, la característica de *cismática* representa la condición necesaria y suficiente que hace que una comunidad religiosa, compuesta por una sola congregación, o por un considerable número de adeptos, venga a definirse como independiente (Barro C.: 1994, Vol. XLIX, n° 2).

5.5.3. Génesis y tipología.

Las Iglesias Independientes de África (IIA) tienen su origen principalmente en el cristianismo. Pero para la mayoría de ellas, el impulso de independencia no les viene sólo y principalmente del deseo de rebelarse contra las Iglesias consideradas aliadas a los intereses occidentales, ni siquiera del afán de fundar nuevas Iglesias cristianas (Anderson A.: 1991, pp. 27 y ss.), sino ante todo de “una determinada respuesta a la llamada de Dios”, a consecuencia de eventos dramáticos como, por ejemplo, las epidemias y otras calamidades de orden natural. Esta es la primera causa de su origen, y la mayoría de los

fundadores de estas Iglesias tienen visiones y reciben la orden de su misión estando precisamente en un estado de grave enfermedad. Por otra parte, el componente de lucha contra el pesado yugo de una dominación extranjera no es de menor importancia en el surgimiento de las IIA. De hecho, la aparición del fenómeno en los últimos tres siglos es casi contemporánea a la expansión europea en África, coincidiendo asimismo con la llegada de los primeros misioneros al continente. La segunda causa de este despertar espiritual africano sería, pues, la opresión colonial, que constituye una importante fuente de varias formas de discriminación y de desprecio a todo lo inherente a la persona y a la cultura africana.

Una tercera causa del origen de las IIA residiría en la indiferencia o incluso en la complicidad de las Iglesias misioneras con la opresión colonial. No se trataría de negar los esfuerzos y los logros conseguidos por éstas para la emancipación global de los países africanos y de sus poblaciones, cosa más que obvia. Pero se pecaría contra la objetividad si no se toma en su justo sentido el tema preferido de muchas de esas Iglesias independientes: sus diatribas contra las Iglesias misioneras, siempre aliadas, tanto en sus inicios como en la actualidad, con las potencias occidentales.

Una cuarta causa estriba en la enorme dependencia cultural y económica de los creyentes africanos ante Occidente. En efecto, el fallido intento de una moratoria propuesta por las Iglesias cristianas africanas en 1974 partió precisamente de las IIA. No es por nada que la mayoría de ellas hayan desarrollado un ejemplar sistema de autofinanciación, que funciona

correctamente, ante el asombro de los católicos y protestantes africanos, irremediablemente dependientes de las limosnas de las Iglesias occidentales.

La última causa de los orígenes de las IIA sería el anacronismo de las religiones tradicionales africanas, incapaces de defender su identidad en el encuentro con el Cristianismo, el Islam y el Judaísmo. Según David Bosch (1976, vol. VI, n° 1), el movimiento de las IIA comienza a aparecer en 1700 con la historia de Kimpa Vita (Béatrice o la Juana de Arco africana), profetisa congoleña de la época del rey Pedro IV, a la que Cristo se habría aparecido en persona para encomendarle la misión de la “africanización” de todo el apostolado cristiano. Tachada de hereje, será quemada en 1706. Desde entonces empiezan a surgir por todas partes movimientos populares de protesta, basando su acción en la importancia del asesinato de la reina por parte de los colonos con la complicidad de los misioneros.

Luego darán comienzo, entre otros, el movimiento del profeta Rajaoran de Madagascar (1890), del reverendo Makonde, fundador de la Iglesia etíope (Sudáfrica, 1892), del profeta Makano de Sudáfrica (1900), del profeta Johane Masowe (o desierto, en lengua shona), probablemente el fundador más misterioso de todos, que tenía más de cinco nombres diferentes (Hastings. 1979, p. 128. También puede consultarse a Jules-Rosette (ed.). 1979, pp. 151-167), del profeta Garrick Braid apodado el segundo Elías, de Nigeria (1918). Luego surgiría la iglesia fundada por Adam Cornelius Igbudu en Nigeria (Isokoland) entre 1912 y 1981. De inspiración anglicana, el movimiento es totalmente cristocéntrico, esto es, fundamenta su

enseñanza en la fe en Dios mediante Jesús, única verdad y único camino de salvación. A diferencia de muchos otros fundadores de estas Iglesias, Igbudu nunca fue perseguido por el gobierno colonial y su movimiento nunca se asoció con ninguna actividad política. Su misión principal era esencialmente la de difundir el cristianismo en la región de Isokoland, a través del lenguaje y del trasfondo cultural de estos pueblos bantúes (africanos bantuoides). El movimiento del profeta Ochitetu, fundador de los Aladuras⁶⁵ (Nigeria 1920), del profeta Simón Kimbangu, fundador del Kimbanguismo en Congo (1921), del profeta Arianhdit de los Dinkas, Sudán (1922), de los profetas Chilembwe, Kamwana, Domingo, Elías y Lucas de las Iglesias sionistas (África central y oriental, hacia 1926), del profeta Andrés Matsua, fundador del Matsuanismo en Congo Brazzaville (1940), del profeta Samuel Ochoffa del Cristianismo Celeste, Benin (1947 ó 1956), el Bwiti Fang o la religión del Eboga de Gabón, de la profetisa Leshina Mulenga (entre los *bemba* de Zambia), con la Iglesia de los “Seguidores de Leshina” o “Iglesia de la Nueva Jerusalén” (Hinfelaar H. 1991, n° 2, pp. 99; 106, 123), etc.

La repartición de las IIA no es la misma en todo el continente⁶⁶. En los países de mayoría musulmana, por ejemplo, su presencia es más bien escasa. Puede

⁶⁵ También Moses Orimolade es considerado fundador de los Aladura, aunque su mérito es más bien el de haber dado un nuevo empuje al movimiento hacia 1930.

⁶⁶ Tan sólo en Sudáfrica, entre 1900 y 1913 encontramos unas 32 denominaciones distintas para las mismas. Este número pasará a 800 en 1950, con un total de 800.000 seguidores. Diez años más tarde habrá 200 IIA, con otros dos millones más de feligreses. En los años 80 ya habían llegado a 3.270 denominaciones, con una media de seis millones de adeptos. En la actualidad se estima el número de fieles de las IIA en ocho millones de individuos. En Ghana,

servirnos de referencia la situación de Senegal, de Malí, de Níger o de Guinea Conakry. Por otra parte, estas comunidades carismáticas crecen rápidamente en las regiones con dominancia protestante, como es el caso de Sudáfrica, de Ghana, de Nigeria o de Kenya. Los países de fuerte mayoría católica, como Ruanda o Burundi, conocen una situación más bien moderada respecto al surgimiento de las IIA. Un cierto número de estas IIA es oficialmente reconocido tanto a nivel nacional como internacional, y algunas de ellas pertenecen incluso al Consejo Ecuménico de las Iglesias (COE). Por contraste, la situación de la gran mayoría de estas IIA es marginal.

En un mundo donde se va incrementando el poder de las comunicaciones y donde el intercambio de información se realiza cada vez más rápidamente, “una cierta ósmosis cultural va haciendo del planeta, a lo largo, sobre todo, del actual siglo, un gran escaparate donde se exhiben símbolos de los más diversos (de orden religioso, ético, estético, humanístico, etc.) con una invitación generalizada a que cada uno elija según sus preferencias y configure así, sin modelos oficiales, su visión del mundo” (Caffarena J.G.: 1995, p. 15). En la época colonial tal posibilidad de elección era prácticamente nula en África. En los países donde habían entrado los misioneros, era preciso ser cristiano, al estilo europeo, o no ser nadie en absoluto. La religiosidad tradicional se había convertido en motivo no sólo de vergüenza, sino también, muy a menudo, y con la ayuda del gobierno colonial, en motivo de persecución por parte de las Iglesias cristianas históricas (en especial el catolicismo y el protestantismo).

al parecer, se estimaba en 500 en 1980, y en Liberia, sólo en la etnia de los Bassa, hay 235.000 miembros pertenecientes a 500 denominaciones diferentes.

Bastaría con hojear *Le cris de l'homme africain*, de Jean Marc Ela (1998). Y las IIA siguen usando este argumento de discriminación y de desprecio hacia la cultura y la religiosidad tradicional para dar buena imagen de ellas mismas frente a muchos africanos disgustados, por alguna que otra razón, con la Iglesia donde se bautizaron por primera vez (la Iglesia católica o la protestante).

5.5.4. Multidimensionalidad de la escatología en las IIA.

El hombre africano se caracteriza, entre otros aspectos, por organizar un nudo de relaciones a través de las cuales construye su propio equilibrio y el equilibrio global. Por su vivencia de los valores cristianos (religión traída de otra cultura), el africano se ha encontrado muy a menudo totalmente desconcertado ante el deber de asumir las concepciones tradicionales de su medio ambiente y los valores evangélicos arropados en paños occidentales. Esta situación le ha provocado siempre una crisis de identidad (Matukanga M.: 1994, Vol. 27-28, n° 53-56, pp. 545-555). El africano en general y el hombre bantú en particular, ha heredado una visión individualista de la salvación en sus Iglesias cristianas africanas. Todos los elementos que constituyen al hombre y todas las actividades de esta vida se han dividido en categorías irreductibles del cuerpo y el alma, de lo material y lo espiritual, de lo natural y lo sobrenatural, de lo humano y lo divino. Separado de los nudos que le unían al universo en su totalidad, tal como nos revelaron los análisis de los capítulos anteriores, dividido por una lucha entre la vida terrestre y la del más allá, marcado por una Iglesia que predica la salvación del alma mientras

acecha por todas partes la perdición del cuerpo, el hombre bantú se encuentra desheredado. Tan desheredado y desorientado que el evangelio que se le anuncia al estilo occidental puede seguir enturbiando totalmente su relación con Dios, con sus hermanos y con todo el universo (Ela J.M.: 1990, p. 151). La concienciación de esa especie de derrumbamiento antropológico (Ver *Things Fall Apart*, del escritor nigeriano Chinua Achebe, 1958) es lo que lleva a las IIA a acentuar en sus prácticas rituales ciertos aspectos de la vida eclesial como pueden ser la dimensión física de la curación (salud), el comunitarismo (comunidad), la revalorización del ministerio de la mujer, etc. Es un hecho que la salvación no atañe sólo al alma, ni tampoco interesa sólo al individuo en su singularidad. Esta verdad la saben de sobra las IIA cuando organizan siempre lo que Matukanga llama una “verdadera y solidaria salvación” (Ela J.M.: 1990, p. 152). Y en esto, como particularidad, diremos que estas Iglesias, compuestas en su mayoría por pequeñas comunidades, y que siempre han tenido las puertas abiertas a las mujeres, ofreciéndoles un grupo social donde poder hacerse conocer, valer y ser aceptadas como personas en los mismos rangos ministeriales que los hombres. Tal posibilidad ni se ha planteado aún en la actualidad entre los católicos mayoritarios en muchos ambientes bantúes.

En las Iglesias Independientes de África, la mujer tiene una autonomía indiscutible, en situación de total igualdad con su homólogo varón. Muchas de ellas son fundadoras o profetisas de estas Iglesias. Como fundadoras pueden mencionarse los siguiente nombres: *Kimpa Vita Béatrice*, o Doña Béatrice, la célebre profeta congoleña ya mencionada antes y que dejó una Iglesia

totalmente jerarquizada en la época del rey Kongo; *Abiodu, Capitane Dr. Christianah* (Mrs. Emmanuel), que fundó en 1925 la Orden Sagrada Eterna de Querubines y Serafines (Lagos - Nigeria), existente hasta hoy en día, *Aoko, Gaudencia* de la Iglesias Legio María de Kenya; *Bloomer, Madre Jane*, que asumió la asociación de Conflictos Martha Davies, fundada en Freetown en 1910; *Chaza Mai*, una shona de Zimbabue, fundadora de la Iglesia Mai Chaza; *Dña. Martha Davies*, Fundadora de la Asociación Confidencial cuyo liderazgo lo tomará su hijo, años más tarde; *Leshina Mulenga o Dña. Alicia*, fundadora de la Iglesia Lumpa en Zambia (Iglesia de la Salvación Perfecta), etc. De las 58 biografías analizadas en el libro “Semilla del Evangelio”, de la COE (Consejo Ecu­ménico de las Iglesias), se conocen 11 biografías relativas a las mujeres cabezas de las IIA.

Las IIA se encuentran hoy muy difuminadas por todo el mundo. La situación general de la inmigración africana, tanto dentro del continente como en los países del primer mundo, ha favorecido sustancialmente la implantación y la acomodación de estas comunidades de fe en países vecinos diferentes de los de su origen y también en Occidente. Lo cierto y paradójico es, sin embargo, que existe en Occidente cristiano una especie de rechazo generalizado hacia estas IIA por parte de las iglesias autóctonas y de los centros teológicos de los “países de acogida” (Haar G.: 1995, vol 24, pp. 28-31). Tal rechazo se da a pesar de las afirmaciones oficiales de las Iglesias autóctonas de que la actitud que ostentan no es la de rechazo, sino de prudencia, dado que aún es pronto, según ellas, para establecer relaciones de colaboración entre los dos tipos de Iglesias. Los pretextos más utilizados son la falta de tiempo y que las

comunidades cristianas africanas deberían ser las primeras en dar el primer paso ecuménico, ya que conocen mejor tanto su propio cristianismo como el de las Iglesias occidentales (Catolicismo, Protestantismo, Iglesia Ortodoxa, etc.). Por otra parte, se cree y argumenta que este respetuoso distanciamiento redundaría en beneficio de las IIA, dado que el compromiso de querer colaborar con las Iglesias oficiales del lugar haría que los miembros de las IIA no se sintiesen tan cómodos como cuando están en su Iglesia de origen. Su propia identidad no se formaría sino a través de esta especie de acuartelamiento religioso.

Todas estas razones, que bien podrían venir de ambos bandos de los creyentes, resultan muy interesantes, especialmente cuando el énfasis se pone sobre el aspecto cultural (Iglesia africana) más que sobre el religioso (Iglesia cristiana). Las iglesias autóctonas utilizan el escudo cultural para distanciarse de las IIA, si no es para marginarlas: “es una forma diferente del Cristianismo... Tienen que ser tratadas como tal para no obligarles a perder sus raíces culturales...”, dicen. Los feligreses de las IIA, por el contrario, ponen énfasis sobre el aspecto espiritual y doctrinal, intentando lograr con ello una armoniosa integración de sus Iglesias en el seno de las sociedades de acogida. Marcar el aspecto cultural no favorece a estas Iglesias, dado que con ello no se contribuiría sino a enraizar su aislamiento en la sociedad.

En la actualidad, las IIA están presentes en muchos países occidentales y van funcionando cada vez mejor. Es posible que con el paso del tiempo, vayan a liderar grandes comunidades como lo hacen en África. De este modo, seguir

llamándolas iglesias africanas podría suponer una seria limitación para su compromiso cristiano en los países donde residen. Los pastores de estas Iglesias son enviados por sus comunidades de origen para evangelizar no sólo a las comunidades africanas residentes en el extranjero, sino también a los mismos occidentales, igual que hacen todas las demás iglesias cristianas en el continente africano. El concepto de misioneros africanos, esto es, pertenecientes a estas comunidades aún es nuevo para muchos cristianos en Occidente, pero irá cobrando importancia y se hará más familiar según que las IIA se vayan organizando y expandiendo en Occidente. Tomaremos como ejemplo tipo de esa expansión la Iglesia Kimbanguista en España.

5.5.5. El caso del Kimbanguismo.

Decíamos que el kimbanguismo se inscribe dentro de los movimientos del despertar espiritual y de los grupos religiosos de inspiración cristiana surgidos en África durante los años de la expansión y colonización europea. Se define ella misma como “un cristianismo surgido del conjunto de acciones y enseñanzas de Simón Kimbangu”. Y Kimbangu significa etimológicamente “aquel que desvela el sentido de las cosas ocultas” (Diangenda Nkutima: 1984, p. 11). Hijo de padres campesinos, Simón Kimbangu nace un miércoles 12 de Septiembre de 1887 en Kamba, pueblo de la actual provincia congoleña de Bas-Congo, en una misión de los misioneros protestantes baptistas. Ahí recibe su primera educación cristiana, llegando a ser catequista. Hombre carismático y predicador empedernido, S. Kimbangu consigue con sus sermones atraer a inmensas multitudes. Se casa con María Mwilu con quien tiene tres hijos. En

1918 siente una fuerte llamada que le insta a predicar el evangelio al ejemplo de la Iglesia primitiva. Así que, en los primeros meses de 1921 sale de Kinshasa, donde había trabajado en diversos oficios, hacia Kamba, su pueblo natal. Ahí, “manifestará poderes adivinatorios y taumaturgos, por lo que se le atribuye una nutrida serie de milagros: ciegos que recobran la vista, mudos que vuelven a hablar, locos que recuperan la razón, paralíticos que, a una señal de Kimbangu, se levantan y echan a andar...” (D’Ana A.: 1996, p. 20). En suma, Kimbangu presentaba la oferta de una plenitud humana y de una salvación escatológica muy atractiva para los africanos. La fama de aquellos prodigios se extiende rápidamente por toda la extensión de los dos Congo.

Pero la influencia del kimbanguismo empieza a preocupar a los administradores gubernamentales, a los colonos y, sobre todo, a los misioneros, etc. A unos por motivos de “salud pública”, a otros por temor al mal funcionamiento de sus negocios (para ir a ver al profeta, la gente desertaba en masa de los puestos de trabajo, abandonaban misiones y escuelas, dejaban vacías las camas del hospital, etc.), y a los terceros porque los principios espirituales de Kimbangu eran una mezcla de elementos cristianos y elementos propios de la tradición animista bantú. Una especie de cristianismo reelaborado desde una perspectiva africana. En suma, algo inaceptable para las Iglesias coloniales de entonces (y también, en gran medida, para las actuales). “A pesar de que las encuestas realizadas revelaban que el movimiento de Simón Kimbangu no tenía carácter político ni subversivo, la administración se vio obligada - bajo la presión de los colonos y de los misioneros - a emitir una orden de arresto contra el profeta, cosa que se

realizará el 3 de octubre de 1921. El movimiento será ferozmente perseguido desde 1921 hasta el 24 de diciembre de 1959 - fecha de su reconocimiento oficial -, sumando en total un número aproximado de 150.000 mártires a mano de las autoridades coloniales” (Diangenda Nkutima: 1984, p. 180).

Tercera gran comunidad religiosa en la República Democrática del Congo, después de los católicos y protestantes, la “Iglesia de Jesucristo sobre la tierra por el profeta Simón Kimbangu” (EJCSK) cuenta actualmente con, al menos, cinco millones y medio de miembros repartidos por la R. D. del Congo, Congo Brazaville, Angola, Zambia, Burundi, República Centroafricana, Kenya, y por algunas ciudades de países occidentales como Bruselas, París, Génova, Lisboa, Madrid, Ottawa, Nueva York, etc. Realiza en la actualidad una extensa obra pastoral tanto en el campo educacional y sanitario como social. En la R. D. del Congo, la EJCSK posee casi el mismo número de escuelas, de hospitales y de servicios sociales que sus homólogas, la Iglesia católica y la protestante. De las universidades más importantes de Kinshasa se encuentra también la de los kimbanguistas. Todo ello gracias a la generosidad de sus feligreses. La Iglesia kimbanguista se cuenta, desde 1969, entre los miembros del *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (COE).

Para la Teología kimbanguista, el origen y fundamento de la vida están en Dios, un Dios *Trino* y una *Trinidad jerárquica*. La salvación está necesariamente condicionada a la ecuación: “*Salvación=Gracia (de Cristo) + Fe + Buenas obras*”. Por eso mismo los kimbanguistas rechazan la idea de un amor ilimitado de Dios para con la humanidad (Diangenda Nkutima: 1984, p.

261). Su cristología sostiene que Jesús no es Dios desde su nacimiento sino que llega a serlo gradualmente (p.263). Por otra parte, la intercesión de los santos (los antepasados, especialmente Simón Kimbangu) es una práctica “discrecional” en el kimbanguismo, es decir, no oficializada (p.264). El reino de Dios es esencialmente “celestial” y la entrada en él es “selectiva”, según se hayan cumplido o no las condiciones de la salvación. Esta teología afirma, con fuerza, la existencia del infierno y, aunque dice recibir la inspiración de su credo del Símbolo de Nicea, niega que Jesús haya bajado a él (pp. 276, 279).

Los kimbanguistas no practican el bautismo del agua (p.269), bautizan con “la oración y la imposición de manos”. Comulgan tres veces al año: el 25 de Diciembre (Navidad), el 12 de Octubre (fecha de la muerte de S. Kimbangu) y el 06 de Abril (comienzo del ministerio de S. Kimbangu). Del cristianismo occidental han retenido sólo los sacramentos del bautismo, de la comunión, del matrimonio y del orden. La Teología kimbanguista lucha por favorecer el respeto a cada cultura y a la identidad de cada grupo humano. Se niega a convertirse en religión de Estado (p.288) y recusa la consulta a los adivinos o llevar talismanes. Intenta, en la medida de lo posible, no basar su acción en aportaciones económicas y en personal extranjeros, como hacen las Iglesias católicas y protestantes.

A pesar de los aspectos esenciales señalados aquí, es importante reconocer, sin embargo, que en el campo estrictamente teológico, el kimbanguismo se ha quedado muy estancado con respecto a la dinamicidad que caracterizó sus comienzos. Los enormes trabajos de exegetas y teólogos cristianos

desarrollados en las últimas décadas por los católicos y protestantes africanos no parecen haber influido mucho en la teología kimbanguista. Aún es más: los esfuerzos desplegados actualmente en la inculturación del evangelio en África no vienen precisamente del kimbanguismo, cuya postura dogmática recuerda en ocasiones a la de épocas coloniales. Por citar un ejemplo, la EJCSK concede especial importancia al carisma de curaciones y cánticos espirituales. Sin embargo, es como si estos dos aspectos, característicos de un cristianismo en plena faena de inculturación, no tuvieran el apoyo de ningún estudio más modernizado, capaz de ofrecer al creyente de hoy y de mañana, una espiritualidad atractiva y resistente a las fuertes presiones de un mundo cada vez más universal, más tecnificado y reacio a los fundamentalismos.

El kimbanguismo es una de las Iglesias Independientes que, además de extenderse por muchas partes del mundo, ha logrado tallarse una plaza entre los grandes de la COE. Es digno de alabanza el hecho de que se mantenga como iglesia gracias - principalmente - al "*Nzinzani*" (*ofrendas*) de sus fieles, evitando con ello gran parte del paternalismo que mantiene a muchas Iglesias cristianas africanas en estado de infancia perpetua.

El Kimbanguismo está legalizado en España desde el 6 de Mayo de 1991. Para los trabajos de esta reflexión, hemos tenido que acercarnos dos veces al culto dominical que tienen en Parla. Existe también otra comunidad de los Kimbanguistas en Cáceres. Hasta hace poco, la animación misionera de esta Iglesia en Madrid estaba supervisada por las altas instancias de la diplomacia congoleña en Madrid. La comunidad recibe también, por lo que

hemos constatado, un gran respaldo moral, espiritual y material de las comunidades más asentadas de Bélgica, Suiza y Canadá. El mensaje de salvación en esta Iglesia sigue, por lo tanto, vivo y en expansión. Durante muchos años, después de las independencias africanas, el modo de aproximarse a los evangelios en las IIA y su forma de asumirlos como camino de plenitud humana y de salvación divina inspiraron enormemente a las Iglesias llamadas “históricas”, especialmente el Catolicismo y el Protestantismo. Poseen, en ese sentido, el mérito de haber despejado el camino de la inculturación actualmente en pleno proceso en el continente.

5.6. La plenitud en la Teología Africana.

Cultura y religión constituyen dos realidades indisociables. En su avanzar, la cultura influye tanto sobre la religión como la religión sobre la cultura. Esto implica, en el marco de la labor de inculturación, saber discernir y separar continuamente de la verdadera esencia de la oferta cristiana de la plenitud intramundana, los engañosos compromisos y los concordismos que no han servido a menudo sino a confundirla con las corrientes de pensamiento mediante las cuales se ha expresado (Mushete N.: 1989, n° 114, p. 3). Desde la base de ese discernimiento, debe decirse que la relación fe-cultura en el África bantú, esa relación comúnmente conocida como proceso de evangelización, presenta, ayer como hoy, serios y constantes interrogantes acerca de la revelación divina, expresada en las materias disciplinares como la fe, las formulaciones doctrinales, la estructura de la Iglesia, la reflexión teológica acerca de la necesidad de una salvación distinta de la tradicional, los objetivos

pastorales, las prioridades verdaderas de los misioneros, etc. La consecuencia de todos estos interrogantes es la afirmación de muchos teólogos africanos según los cuales nos hallamos en un tiempo de profunda crisis del cristianismo en África. , aunque el inicio de tal crisis representa sólo algunos decenios (desde 1955), es urgente encontrar soluciones adecuadas tanto para una acomodación específica y definitiva de la esperanza de plenitud humana ofertada en África por el Cristianismo como para el surgimiento, desarrollo y asimilación de una salvación escatológica genuinamente africana («Les objectifs et les programmes de l' action de l' AOTA», 1980, en *Parole de Dieu et Langage des hommes*). Toda la reflexión del manual antes referido ahonda en la misma preocupación.

Con esa preocupación nace, pues, la Teología africana, en torno a los años 55-60. En 1956, tras la publicación de la obra colectiva titulada *Des prêtres noirs s'interrogent*, aparece el importante informe de L. Sédar Senghor, en el primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, sobre *El espíritu de la civilización y las leyes de la cultura negro-africana* (*Présence Africaine*. 1956, n° 8, 9, 10, p. 51-65).

Se trata de un período en el que concurren el brote de movimientos políticos, para reclamar y dar forma a las independencias nacionales, y un espectacular crecimiento del Cristianismo en muchas partes del continente. Se asiste a la creación de movimientos de protesta y de autoafirmación - generalmente de una élite de africanos - que marcará profundamente el desarrollo cultural de los pueblos del continente. Así, pues, ente otros movimientos nacen:

- *La Negritud*. Término acuñado por el poeta antillano Aimé Césaire y que se define, según L. Sédar Senghor, como "la suma total de los valores de la civilización del mundo africano" (Senghor L.: 1965, pp. 96 y ss.). Es una ideología filosófica y cultural que tuvo un considerable auge en los años de las independencias pero que, en los últimos decenios, y al igual que muchas otras, pasará por duras críticas.
- *La personalidad africana*, en efervescencia hasta los años 70, se manifestará más concretamente en el primer Festival Panafricano de Artes y Culturas (FESPAC), en 1966, en Dakar y en la revista antes mencionada de *Présence Africaine*.
- *El panafricanismo*, que preconizaba la Unidad africana y tuvo a Kwame Nkrumah y a Patrice Lumumba como sus grandes líderes. La defensa de este ideal alcanzó su punto culminante con la creación de la Organización para la Unidad Africana (OUA), en Addis Abeba (Etiopía), en 1963. En esta rúbrica conviene también incluir el "Socialismo africano", comúnmente llamada "Ujamaa", de J. Nyerere, que, sin oponerse a la defensa de la unidad africana, propuso un acercamiento más bien gradual a dicho fin.

Más tarde, surgen muchas otras ideologías, pero nos limitaremos aquí a mencionar sólo las fechas y acontecimientos de importancia constitutivos de la Teología africana, que es el campo por excelencia en el que se confrontan la

oferta cristiana de plenitud humana y la base cultural y religiosa tradicional bantú de la vivencia de la plenitud humana.

Así, pues, en el año 1960 se organiza un debate público sobre "la posibilidad de una Teología africana" en la Facultad Teológica de Lovanium (Kinshasa). El debate enfrenta a Tshibangu y Vanneste, siendo los dos eminentes profesores de esa universidad. El primero es favorable a una "africanización global". Termina declarando que, admitiendo la identidad de la revelación de la que se parte y la universalidad de los principios de la razón humana, incluso a nivel del trabajo científico, esperamos que un día podremos hablar de *Teología africana* en el sentido en el que el padre Daniélou había hablado de una *Teología judeo-cristiana* caracterizada por unos rasgos comunes, o Dejafive, de *dos tipos de teología*, la oriental y la occidental, orientadas por unas perspectivas y animadas por un espíritu particular. El padre Vanneste, a su vez, concluye advirtiendo a los teólogos africanos que no se replieguen en ellos mismos, sino que ambicionen colaborar en el progreso de la Teología ya existente, la Teología universal, la apostólica romana (*Misiones extranjeras*. 1993, n° 136-137).

En 1963, al acercarse el Concilio Vaticano II, unos eclesiásticos africanos presentan un cuadernillo de reflexión sobre personalidad africana y Catolicismo. Unos días más tarde, se crea la Conferencia de las Iglesias de Toda África (CETA), en Kampala (Uganda). Esta Conferencia programa una consulta de los teólogos en Ibadán (Nigeria), de los cuales destacamos a E. Bolaji Idowu (Nigeria), que reflexiona sobre el encuentro del Cristianismo y

las creencias tradicionales en Nigeria, a Harry Sawyerr, canónigo anglicano de Sierra Leona, a John Mbiti, sacerdote anglicano de Kenia, a Kwesi A. Dickson, de Ghana, que se interesa principalmente por la relación de África con el Antiguo Testamento.

En 1966, se organiza el encuentro de Ibadán (Nigeria), sobre Tradiciones Africanas y Fe Cristiana, organizado por la Conferencia de las Iglesias de África (CETA).

En 1968, se produce un nuevo debate en Kinshasa. El tema tratado ahora es la "Teología Africana" (*Renouveau de l'Eglise et de nouvelles Eglises*. 1969). Vincent Mulago proclama el derecho de la teología africana y defiende la tesis pluralista.

En 1969, el Papa Pablo VI visita África. Es la primera visita de un pontífice romano al continente. Pronuncia un discurso histórico del que se hará referencia hasta la actualidad. Como referencia citaremos el siguiente pasaje: "Vosotros africanos, vosotros sois de ahora en adelante vuestros propios misioneros (...), debéis continuar la misión de la construcción de la Iglesia en este continente... Al impulso que daba a la fe la acción misionera de países extranjeros, debe unirse y seguir el impulso procedente del interior de África." (Chenu B.: 1995, p.156).

En 1972 tiene lugar el Primer Congreso en Jerusalén sobre la Biblia y el África Negra, organizado por el movimiento de intelectuales cristianos

africanos (MICA) y enseguida, en 1976, se funda, en Dar-es-Salaam (Tanzania), la Asociación Ecuménica de los Teólogos del Tercer Mundo, iniciativa liderada por un grupo de jóvenes teólogos africanos, estudiantes en Lovaina (Bélgica), de los cuales citamos a Bimwenyi Kweshi y Ngindu Mushete ya citados en otras ocasiones en esta tesis doctoral.

En 1974, se producen dos acontecimientos de importancia. Del 12 al 24 de Mayo tiene lugar en Lusaka (Zambia) la tercera asamblea general de la Conferencia de las Iglesias de Toda África (CETA). El hecho más importante de esta reunión fue la propuesta de una "moratoria": una detención de la afluencia de dinero y de personal procedentes del exterior de África. A pesar de los esfuerzos de algunas Iglesias, dicha propuesta no tuvo ninguna salida. El segundo acontecimiento se produce durante la celebración en Roma del IV Sínodo sobre la evangelización. Los obispos de África y de Madagascar aprovecharon la circunstancia para plantear su inquietud con respecto a la investigación teológica africana y la relación entre la revelación cristiana y las religiones no cristianas, en concreto, la religión tradicional africana. Enseguida volveremos sobre algunas de las conclusiones de ese encuentro.

En 1977, recordaremos particularmente dos coloquios:

- El de Abijan (Costa de Marfil: 12-17 Septiembre) sobre civilización negra e Iglesia católica, organizado por *Présence Africaine* y la Sociedad Africana de Cultura. En ese coloquio, propuso Fabien Eboussi Boulaga

la necesidad de un "Concilio de la Iglesia católica en África", propuesta que se materializará en 1995.

- El de Accra (Ghana: 17-24 Diciembre) en el que se funda la Asociación EcuMénica de Teólogos Africanos (AOTA). Su correspondiente Boletín de Teología Africana (BTA) aparece en 1979, coordinado por Oscar Bimwenyi Kweshi (R. D. del Congo) y Barthélemy Adoukonou (Nigeria).

En Septiembre de 1.980 se convoca la primera Asamblea General de la AOTA en Yaundé (Camerún), sobre el tema: Palabra de Dios y lenguaje humano.

En Enero de 1984, tiene lugar un nuevo encuentro de la AOTA en Yaundé, sobre "Teología Negra y Liberación en África del Sur". En Abril del mismo año, teólogos africanos y europeos se reúnen en Yaoundé para dialogar sobre "la misión de la Iglesia hoy". Y en Diciembre tiene lugar la 2ª Asamblea de la AOTA, en Nairobi, sobre "Unidad del género humano y comunidad de creyentes".

En Agosto de 1985, asistimos al encuentro de la AOTA y de la CETA en el Cairo (Egipto) sobre "Espiritualidad y Liberación en África".

En 1986 se publica el documento "Kairós" que contiene la toma de postura de las Iglesias de Sudáfrica ante la dramática situación creada por el racismo y la opresión. En Agosto del mismo año, se produce el encuentro de mujeres

teólogas africanas en Yaundé, sobre "la mujer y la Biblia", precursor de muchos otros desde entonces.

En Agosto de 1987, se reúne la AOTA en el Cairo sobre el tema "Biblia y África"...

Esta es, a grandes rasgos, la trayectoria recorrida por la Teología africana hasta llegar a constituirse como la conocemos hoy. Como se puede apreciar en las fechas más recientes aquí señaladas, dicha Teología ha ido cobrando forma tanto en diversidad como en identidades comunes. Queda ahora por ver de qué modo ese campo del saber que posee tanta influencia en la vida de la gente en el contexto bantú, en el contexto africano y en el contexto mundial, aborda el tema de la plenitud humana y de la salvación escatológica, teniendo como telón de fondo dos realidades casi antagónicas: la cultura judeocristiana de los evangelios y la cultura tradicional bantú del culto de los antepasados.

Como epílogo de este sub-apartado, podríamos decir que:

- La Teología y la Filosofía africanas conceden especial interés a que se piense en Dios -y en particular al Dios del Cristianismo- no sólo como precedente y privilegio de una sola tradición cultural, sino como problema escatológico y don universal en el encuentro de todas las culturas, más allá de su insuperable diversidad. Por eso evita arrancar de presupuestos universales abstractos e intocables para partir de la experiencia particular de encuentro de cada cultura con

las verdades indiscutibles del evangelio. En este sentido la Teología africana es una Teología de la cultura (Mushete, N. 1988, pp. 50 y ss).

- Se las puede denominar también *Teología o Filosofía Secular* porque descubren su vocación teológica especialmente en los problemas socio-políticos del continente. Se trata de unas corrientes filosófica y teológica que se compromete de modo especial con la cuestión de la promoción humana integral y con el desarrollo. Se opone enérgica y abiertamente a todo lo que rebaja a la persona humana y provoca injusticias, violencia, opresión, exaltación de la sangre y de la raza, guerras y todas sus consecuencias.
- Se trata de dos campos de conocimiento *especialmente ecuménicos*. Se prestan como lugar de encuentro entre los valores humanos bantúes, como terreno privilegiado de diálogo y solidaridad, como un espacio reservado para un fecundo intercambio de diversas y distintas visiones culturales y espirituales de la vida.
- Las dos constituyen dos maneras de pensar la realidad desde un punto de vista *especialmente comunitario*: la comunión del mundo visible y el invisible, del mundo sagrado y el profano y, especialmente, la comunión tribal que a veces se luce sin necesidad de palabras, o en sintonía con las reflexiones más esperanzadoras. Centrándonos en el tema de la Teología africana, analizaremos a continuación su cristología y su escatología.

5.7. La plenitud en la cristología de la inculturación.

Al estar actualmente extendido el cristianismo por todo el ámbito bantú, como acabamos de ver en los apartados anteriores, la comprensión de la cristología en tal contexto, se enfrenta también al reto de la inculturación, para evitar convertirse en un mensaje vacío de sentido o, peor, como lo que se llegó a definir como “opio del pueblo”. En sí, la cristología atiende a la identidad de Cristo y a la estructura ontológica de su ser. Dice cómo hay que comprender en él la relación divinidad-humanidad, confrontada con la realidad de la salvación o de la perdición. ¿Quién tiene que ser Cristo para que pueda ejercer la mediación entre Dios y los bantúes, todo ello en correspondencia con las Escrituras? A esta cuestión corresponde toda una serie de argumentos soteriológicos y escatológicos, que suponen a su vez una concepción inculturada de la plenitud humana. (Sesboué B. & Wolinski J.: 1995, p. 269).

La argumentación soteriológica se reclama aquí, pues, en el primer plano de los debates teológicos de inculturación. Su motivación intervendrá siempre que se trate de determinar los diversos aspectos de la identidad humano-divina de Cristo y de discernirlos a la luz de los valores culturales bantúes. Un discernimiento que lleva a una profunda comprensión de un "intercambio saludable" realizado entre Dios y el hombre, a través de la encarnación del Hijo. Por los hombres, Dios se hace hombre para que en Él los hombres se hagan Dios. Se da, por lo tanto, una correlación entre la humanización de Dios y la divinización del hombre (Sesboué B. & Wolinski

J.: 1995, p. 271). Con su disposición a morir por todo el género humano, Cristo muestra a los hombres que Dios quería la salvación de todos. Cristo muere por todos los hombres y éstos reciben gracia suficiente para salvarse y lograr la vida en plenitud (La Encíclica *Lumen Gentium*, n° 16).

Volviendo a la pregunta antes enunciada sobre “¿quién tiene que ser Cristo para que pueda ejercer una verdadera mediación entre Dios y los hombres?”, la primera comunidad cristiana, al vivir intensamente la experiencia de la salvación de Dios por mediación de Jesús de Nazaret, ante esta pregunta se iba inventando poco a poco los títulos con los que podía designar al protagonista de sus experiencias, el Cristo resucitado. Se habló de Cristo como Hijo del Padre, como Palabra Encarnada, como Maestro, como Salvador de los hombres, etc. Igual que en la comunidad primitiva, los bantúes también le están buscando un nombre a Cristo, partiendo de su experiencia de encuentro con su mensaje evangélico. Es ciertamente bajo la condición de revestirse de un rostro bantú como Cristo puede ser descubierto y reconocido como paradigma de plenitud en la actual cultura africana. Dada la importancia del nombre en el continente africano -ya hicimos referencia a ello con anterioridad-, descubrir el rostro bantú de Cristo viene a decir lo mismo que encontrarle un nombre bantú. Esto significa también iniciar una labor epistemológica sistemática acerca de todas las experiencias de encuentro entre Cristo y los africanos, considerados en toda su amplitud cultural. En la Teología contemporánea africana pueden distinguirse cinco aproximaciones al problema del significado de Jesús y de su salvación considerada desde la óptica de la inculturación:

- *Una aproximación encarnacional*, basada en la doctrina que contempla a Cristo como la Palabra eterna de Dios que ha asumido la naturaleza humana en Jesús. De este modo, lo mismo que esta Palabra se encarnó en una cultura humana (la hebraica) para redimir a la humanidad y a la creación, así también esa Palabra de Dios recibida a través de la fe cristiana ha de ser "encarnada" en la cultura bantú y expresada mediante todos los aspectos de esa cultura.
- *La aproximación del λογος σπερματικός o "Semilla del Verbo"*. Cristo es el *Logos* en el que fueron creadas todas las cosas. Está seminalmente presente en todas las culturas humanas, incluso cuando no es conocido o individualizado en ellas. Estamos aquí ante una aproximación que es una aplicación o una réplica de la Teología del λογος σπερματικός de S. Justino y S. Clemente de Alejandría al problema moderno de la inculturación. El Espíritu Santo que sopla por todas partes: *quocumque verum a spiritu santu dicitur*.
- *Una tercera aproximación* está definida sobre la base de *la analogía funcional*. En ella se busca describir la redención de Jesús en términos análogos a las categorías del pensamiento africano. La presencia del reino anunciado por Cristo mediante sus hechos (curaciones, milagros, defensa pública de los débiles, etc.).
- *La aproximación basada en el misterio pascual*, considera la resurrección como punto de partida para la comprensión de la base

crisológica de cualquier inculturación. Jesús ha muerto y resucitado. La inculturación representa, por lo tanto, un desafío planteado a las culturas, invitadas a pasar a una nueva etapa de su historia: una nueva vida, una resurrección, una vida después de la muerte.

- *La última aproximación es bíblica* y se basa en la afirmación de que Jesús existía ya antes que Abraham, de que es una sola cosa con el Padre, Dios. También los africanos han adorado siempre a Dios.

Con estas diversas aproximaciones, es fácil deducir que un tipo de cristología como la que pueda fraguarse en el contexto bantú constituye, sin duda, un tratado necesariamente polifacético. Reagruparemos las aproximaciones existentes en la actualidad bajo la orientación de la cristología de la inculturación. En esta cristología se procede por la identificación y la explicación de las categorías culturales africanas con el misterio de Cristo, un análisis pormenorizado de los componentes de los elementos africanos, unidos analógica o dialécticamente.

Es en este sentido en el que Nyamiti observa que el método adecuado para esta cristología debe definirse como uso específico de temas culturales africanos en Teología. Con esto se intentaría identificar las categorías culturales africanas con los misterios cristianos. La operación se llevaría a cabo en dos niveles: la identificación, en primer lugar, y la explicación después (Gibellini R.: 1994, p. 112 y ss). En los esfuerzos realizados hasta ahora para inculturar la cristología en África, parece ser que éste ha sido el

esquema más utilizado. Los representantes de esta corriente de pensamiento son:

- **John Mbiti:** Trata de hallar en la Biblia temas de interés para el hombre bantú, y confrontarlos. También hace uso del método comparativo, tratando de descubrir semejanzas y diferencias. Habla *de Cristo como Antepasado*.
- **Kofi Appiah-Kubi** usa el mismo método que J. Mbiti, enfatizando la comprensión de *Cristo como Mediador o Intermediario* entre la vida y la muerte, entre lo visible y lo invisible, entre este mundo y el venidero.
- **Julien-Efoe Pénoukou** parte de la visión cosmoteándrica que considera el acontecimiento de Cristo como un paso. Cristo es, por lo tanto, *el Primer Muerto y Primer Resucitado*. Este rito le convierte *illico* en *Mediador*, en un *Antepasado-Jefe*, fuente de vida y de plenitud para el hombre, en su relación cosmoteándrica.
- **Charles Nyamiti** tiene una aproximación parecida a la de Pénoukou. Parte de la idea de la Encarnación como plenitud humana, desde el ejemplo de Cristo. Aquí entran en juego el misterio de la trinidad, el misterio pascual y el escatológico. Encuentra, por lo tanto, en *Cristo a un Antepasado por Excelencia* (Nyamiti C.: 1980, *passim*).

- **Henry Sawyer** considera a *Cristo como Hermano Mayor, como el Primogénito*. De esta forma Cristo es considerado fundador de la gran familia de los creyentes cristianos.
- **John Pobee** pone énfasis en una cristología funcional (partiendo también de los ritos de paso), y construye una cristología real-sacerdotal, *donde Cristo es considerado también como Antepasado-Curandero*.
- **Anselmo Sanon** descubre en *Cristo un Maestro de Iniciación*. La culminación de la iniciación de Cristo se dio en su muerte y su resurrección, temas muy conocidos en los ritos de paso de la tradición africana. Cristo ha sido iniciado y se ha convertido a su vez en *Maestro de Iniciación* para todos los creyentes.
- **Aylward Shorter** habla de *Cristo como Curandero*, partiendo del ministerio público de Cristo y conociendo el valor atribuido a los curanderos en África. El odio y la maldad presentes en el mundo son obra de Satanás, que tiene al hombre prisionero de su poder (1 Jn. 5, 19). Si Cristo es salvador del mundo entero, no le bastará con anunciar el Reino de Dios (1 Jn 3, 8) en el mundo bantú, le hará falta también liberar a los hombres de esa dominación del mal, representado por el brujo en la cultura bantú, o por el hombre injusto, cómplice de los sistemas que fomentan la miseria de los más débiles y la soledad de los desposeídos.

“A través de su muerte y resurrección, Cristo se convierte, para el africano en general y para el hombre bantú en particular, en *hermano antepasado* en toda plenitud" (Nyamiti C.: 1984, p. 27). Por su misterio pascual, su humanidad se viste de un *status sobrenatural* que poseía antes de modo implícito. De forma especial, Cristo ejerce sobre los suyos su poder ancestral enviándoles su Espíritu Santo, a través del cual se manifiesta plenamente la relación filial con el Padre y fraternal con los humanos. La función *ancestral* de Jesús, igual que los antepasados africanos, consiste en hacer de mediador entre los hombres y el Padre (Nyamiti C.: 1984, p. 33). Y esa mediación se hace a través del Espíritu Santo, que resucitó a Jesús y le dio aliento para su comunidad, su Iglesia.

En el mundo contemporáneo bantú, la persona de Cristo puede ser comprendida como Antepasado, como Jefe, como Maestro de iniciación o como Curandero. Cabría preguntarse, no obstante, si la comprensión de tales categorías penetra realmente la vida de los creyentes bantúes y su cultura. F. Kabaselé (1993) observa que tras analizar la figura de Cristo como Antepasado, categoría más cercana de la fuente de la vida según la comprensión tradicional bantú, se plantean sin duda algunos problemas, algunas fisuras conceptuales que es preciso reparar. El antepasado es un mediador, aquél mediante el cual los vivos entran en relación con el mundo del más allá, el mundo de los antepasados, el mundo de Dios. En relación con los vivos, los antepasados nacieron y murieron antes que ellos, por eso "conocen" el misterio del hombre y el misterio de Dios más que los vivos. Ellos tienen el conocimiento sobrenatural que les concede su estado de

"seres espirituales" (Kabaselé F.: 1993, pp. 212 y ss.). Por otra parte, ya vimos en los capítulos anteriores que el hombre bantú entiende la prosperidad material y la espiritual, la felicidad, la salud física, una larga vida terrestre, etc., como signo de plenitud humana, y que la vida ha sido transmitida por los antepasados y permanece, pues, ligada a ellos (Matungulu O.: 1980, p. 204).

Para concluir este apartado sobre la comprensión y la vivencia de la plenitud humana ofertada desde el conocimiento de Cristo (remitimos aquí al análisis del texto nº 10), se puede observar que no existe vinculación alguna de las elaboraciones cristológicas africanas con los temas de la Trinidad (gran tema de debates históricos, de excomuniones y de guerras fratricidas en el pasado a consecuencia de herejías diversas), de la Eclesiología (delicado tema sobre el que se agarra la Iglesia cristiana africana – y la universal – para el control del poder), de la Escatología (remitimos a lo tratado en esta tesis), de la pastoral (el proselitismo misionero y los medios que se usan para la catequesis), de la praxis cristiana (aspecto espiritual sensiblemente delicado ante los grandes temas como la naturaleza del matrimonio, la vida sexual, la participación política, la eutanasia, el aborto, la solidaridad, la pobreza evangélica, etc.), etc. Todo esto, quizás, porque los estudios relativos a la labor de inculturación de la Filosofía y de la Teología africanas aún no están incluidos en los programas de los centros educativos del continente. Ninguna de las conclusiones sobre las cristologías africanas está escrita con motivo didáctico. Son cristologías fundamentalmente intelectuales que tienen poca incidencia en la población

creyente. Estos esfuerzos de conceptualización inculturada de la cristología clásica no consiguen emular las férreas cristologías occidentales en los seminarios menores o mayores, ni en las universidades cristianas de África. Los posibles cauces del fomento y difusión de estas cristologías podrían ser, por lo tanto y para empezar, la liturgia, la catequesis, los centros teológicos, las conferencias episcopales, etc.

Jesús resucitado se presenta como liberador de todos los africanos en general y de los bantúes en particular, que lanzan sus mensajes de socorro desde la pobreza más inhumana del mundo, que gimotean en el valle de la sombra, anhelando ardientemente alguna señal del día de su resurrección como nos recuerda el texto número diez que hemos analizado. En efecto, y como recuerda Engelbert Mveng, (1985) “¿quién no es pobre en África? No hay mayor indigencia que la de aquellos que han perdido su alma. No hay realidad más trágica que la de un pueblo que ha perdido sus raíces y que se encuentra sin guía ni apoyo, abandonado al océano tempestuoso de la historia contemporánea, a merced de falsos timoneles que no son, a menudo, sino unos tiranos o ciegos aventureros, drogados por un poder de marioneta y manipulados desde el exterior. Los pobres de África no son solamente algunos vagabundos o unos mendigos en las esquinas de las calles. Son pueblos enteros, que van errantes en la noche, embriagados de eslóganes, cohibidos, amordazados, enganchados a trenes locos, en escena dantesca de desesperación (Mveng E.: 1985, vol. 7, nº 13-14, p. 607). Pero muchos en el mundo contemporáneo bantú van experimentando poco a poco, igual como el autor del último texto analizado en esta tesis, la auténtica resurrección

aportada por Jesús. Ellos representan un signo visible ante el mundo y ante otros creyentes bantúes, amarrados a una especie de resurrección-opio, de una resurrección-propaganda o de una resurrección-proselitista, de una resurrección-fetichismo que parecen abundar más que cualquier otra cosa. La plenitud de vida y la salvación escatológica, entendidas como esperanza y certeza de la resurrección y de la inmortalidad, se interpretan de diversas maneras en las culturas bantúes. Acceder a esta inmortalidad, vivir de la vida del Resucitado supone, por lo tanto, para el creyente bantú y para cualquier otro creyente, haber descubierto la existencia de una vida más plena y formar parte de una “Pascua de la creación”, esto es, de una salvación en plenitud.

Decíamos al inicio de este capítulo que la Cristología y la Escatología van siempre de mano, especialmente en las Teologías cristianas, la clásica o las inculturadas. También se puntualizó, en varias ocasiones, que la Escatología estudia generalmente aspectos relacionados con la creación y el fin del mundo, con el tiempo y la muerte, con el juicio final y la condenación eterna, con la nueva creación y el nuevo mundo, etc. Todos estos temas han sido abordados en los cuatro primeros capítulos en relación con la cultura y la religiosidad tradicional bantú. Y al no constituir este capítulo más que un apéndice necesario de la tesis, hemos omitido analizar aquí todos estos elementos en este capítulo. Sólo nos detendremos sucintamente en el aspecto del juicio escatológico y de la condenación escatológica en el Cristianismo bantú contemporáneo. En efecto, la oferta de plenitud humana y de salvación escatológica cristianas en el actual contexto bantú está tan

impregnada de amenazas de juicios y condenaciones que la urgencia de una auténtica inculturación del mensaje evangélico se impone como en ningún otro lugar del mundo. El siguiente sub-apartado centrará, pues, la reflexión en estos dos aspectos de la Escatología y cerrará el capítulo con un repaso de lo que se concibe y se vivencia en las sectas africanas de origen cristiano con respecto a estos temas escatológicos.

5.8. Interpretaciones conclusivas: El juicio y la condenación.

El itinerario de este último capítulo nos ha desvelado las flacas esperanzas y las constantes preocupaciones de los bantúes ante el reto de moldearse una identidad, en un mundo cruelmente competitivo y despiadadamente insolidario. Ese mundo bantú es el que acogió el cristianismo cuando éste último ya tenía una larga experiencia en el marketing de su forma de entender la salvación. A la par, ese mismo mundo bantú tuvo también que librarse del yugo de una esclavitud de cuatro siglos de historia y de una alienante colonización. En este contexto, no resulta fácil decir quién debe marcar los términos con que definir la salvación, entendida ésta como plenitud humana. Tampoco resulta fácil hablar de la condenación, entendida como la pérdida total ante el rostro del Dios Creador. La justicia histórica (o temporal) y la justicia escatológica (o espiritual), junto con la condenación histórica y la condenación escatológica, constituyen, en este contexto, los chivos espiatorios que han justificado desde siempre y siguen justificando la dominación del hombre por el hombre. Pero a la vez han alimentado la esperanza de los hombres y de las naciones en su búsqueda de una

existencia armoniosa en esta vida y de felicidad en la del más allá. Esta es la razón por la que hemos querido subdividir este último epígrafe del capítulo en tres secciones: una primera donde se somete el paradigma de plenitud al juicio de Dios y al de los hombres; una segunda donde la plenitud personal y comunitaria se enfrenta con la condenación de los hombres y con la de Dios; y una última, donde se aprecia ese juicio y esa condenación en un caso concreto, el de las sectas religiosas en el mundo bantú contemporáneo.

5.8.1. Juicio y plenitud escatológicas.

La existencia del juicio escatológico está íntimamente relacionada con la realidad de la plenitud humana y de la salvación de Dios. Según la Teología contemporánea (Sesboué B. & Wolinski J.: 1995, *passim*) cuando Dios interviene en la historia, su intervención conlleva siempre una doble vertiente. La primera y primordial, es la salvífica; la otra, secundaria, es la judicial. La confusión entre estos dos términos ha contribuido, sin embargo, a reducir sensiblemente la felicidad terrenal y la esperanza de vida ofrecida por Cristo a una simple función de juzgar a los hombres. Para comprender algo más el fundamento de esa confusión y darnos cuenta del porqué ocurre esto en el mundo bantú, se precisa de la siguiente pequeña aclaración: puede hablarse del “juicio de Dios”, por una parte, y del “juicio ante Dios”, por otra. El juicio de Dios es el que existe como corolario de la oferta de su salvación. Al hombre, Dios le brinda su salvación, y en función de su aceptación o de su rechazo por parte del hombre, cae sobre el hombre el juicio de Dios. El que juzga es Dios en persona. Este juicio es especialmente característico del

Antiguo Testamento, donde con frecuencia se topa con un Dios esencialmente justiciero (todo el Antiguo Testamento está sembrado de aterradores enfados de Dios, sus durísimos juicios y, sobre todo, sus despiadadas condenas, especialmente para los enemigos del pueblo de Dios. Al mismo tiempo, también se experimenta su inmenso perdón e infinita misericordia, especialmente para los que siguen sus mandatos). La sombra de esta misma concepción del juicio divino resurgirá en el medioevo, dando nacimiento a un mundo imaginativo de cuyo uso tampoco ha podido despegarse el Cristianismo de hoy (el infierno, el purgatorio, el limbo, el paraíso, etc.), a pesar de haber llegado a la conclusión de que tales mundos imaginativos o tales universos simbólicos ya necesitan de una completa reinterpretación, so pena de hacer más daño que bien entre los fieles creyentes.

El juicio ante Dios, por otra parte, es más bien consecuencia directa de su oferta de salvación, pero entendido de otra forma: Dios ofrece gratis la plenitud de vida y la salvación escatológica, y con ella también va acoplado el juicio. Pero el que juzga no es Dios, sino el propio receptor, ante Dios. Se parecería esto a la parábola de los dones. Dios da a cada uno según le place (un terrible gran misterio). Pero con ese don *vienen ya de antemano dos posibilidades*:

1. Que ese don pueda ser desarrollado por el *receptor* y producir más dones, o

2. Que pueda ser enterrado, por diversos motivos, y no producir intereses.

En los dos casos, el que pronuncia el juicio, el juez real no es Dios sino el propio receptor. El pequeño matiz aquí estaría en el hecho de aceptar la oferta de Dios para luego no hacer nada con ella. En este caso el juicio del hombre por él mismo se realizará más bien ante la *misericordia de Dios*, que en realidad y como dijimos antes, constituye todo un misterio para el hombre. Ahora bien, de conformidad con la condición *interrelacional* del hombre, aludida en los capítulos anteriores, sería más lógico entender este juicio como siempre personal y, al mismo tiempo, siempre colectivo.

En la tradición religiosa bantú, la noción del juicio final, de pronto, se presenta muy diluida hasta el punto de parecer inexistente. “Dado que no se encuentra la idea del cumplimiento de la historia o de la era escatológica en las religiones tradicionales africanas, sorprendería mucho que se trate del tema del juicio final en esta cultura” (Shorter A.: 1980, p. 134). El juicio de Dios al estilo de los juicios escatológicos antes descritos no existiría en este contexto bantú. La relación con Dios está esencialmente mediatizada por los antepasados; y si existe algún juicio final, éste ha de realizarse, por lo tanto, solamente ante y mediante los antepasados.

Cristo viene a restablecer la unión directa de Dios con los hombres, y en principio con todos los hombres. Puede ser considerado como antepasado de toda la humanidad, tomando como referencia algunos aspectos de su vida

que testimonian su visión universalista del amor de Dios hacia sus criaturas. De este modo, el cristiano bantú y la comunidad cristiana bantú que hayan seguido auténticamente el evangelio de Cristo ya no deberían temer justificarse ante los antepasados o ante otras divinidades. Saben que éstos no son un fin, sino un horizonte de salvación, un medio directo hacia Dios en persona. El juicio de Dios viene a ser, por lo tanto y de alguna forma, el juicio ante los antepasados, y también ante la comunidad clánica, tribal y eclesial (Mt. 19, 28). Es de suponer, por lo tanto, que estas comunidades no se deben preocupar, ante todo, por su imagen y su supervivencia, antes que buscar la plenitud del individuo y de todos los hombres dentro de su seno, una labor realmente difícil en los tiempos que corren. La realidad de los antepasados, el excesivo respeto que se les tiene, la realidad de la comunidad clánica o tribal, supuesta custodia de las costumbres, y la obediencia ciega que de ellas se impone a los individuos, la realidad de la comunidad eclesial, con su monolítica jerarquización y sus normas generalmente excluyentes de cualquier costumbre que escape a su entendimiento, todo esto hace que estas instituciones pierdan mucho de su carácter humanizador y sacralizador de la vida humana terrenal y de la salvación divina escatológica. El juicio de Dios anunciado por Cristo se presenta aquí, por lo tanto, en toda su dureza, como un cuchillo de doble filo, que debería comprometer auténticamente a todos y a todo.

5.8.2. Condenación y plenitud escatológicas.

Hablar de la condenación eterna (como contrapeso de la salvación) desde nuestra esfera humana puede llegar a ser un acto auténticamente heroico, pero de un heroísmo que escamoteó por completo la comprensión más simple de la condición humana. La idea de una cierta condenación del hombre por parte de Dios pertenece a una realidad escatológicamente sobrenatural, divina. Pertenece sólo a la competencia de Dios. Pero más allá de esta innegable verdad, se puede decir que, del mismo modo que el tema del juicio final conecta con el de la salvación, la discusión sobre la posibilidad de un fracaso irreparable en las vidas humanas está en relación directa con las esperanzas de la plenitud terrenal y de la salvación escatológica tratadas en esta tesis. Dicho con otras palabras, en el Nuevo Testamento no se asegura a nadie que todo al final le rodará bien, haga lo que haga. Se conjura a los creyentes para que tomen sobre sí las responsabilidades de sus vidas y de la de los prójimos en el seguimiento de Jesús como modelo, que es recoger el futuro de Dios e identificarse con este futuro. Fuera de tal camino no habría, según los evangelios de Cristo, esperanza firme, y todo empeño último habría de considerarse vano (Tornos A.: 1991, pp. 203 y ss).

La condenación eterna o perdición definitiva es un tema que no sólo es de difícil tratamiento en los estudios y en las enseñanzas doctrinales, sino que también resulta ser muy conflictivo o de interpretaciones opuestas entre lo que enseña la Iglesia y lo que piensan de ello algunos otros creyentes, o los

no creyentes. El tema de la condenación eterna remite directamente a muchos otros interrogantes.

Desde el punto de vista de la sistemática o de la Teología dogmática, en esos interrogantes se constata que la problemática atañe principalmente a la relación del hombre con dos de las personas trinitarias:

- a. La relación del hombre (condenado) con el Padre, Creador, y con el Hijo, Salvador, sin cuya muerte la humanidad entera no habría podido salvarse.
- b. Seguramente, estas relaciones se extienden también a la persona del Espíritu Santo, cuya labor de alentar las almas hacia la adoración del Padre mediante la vida resucitada del Hijo se vería totalmente inutilizada y entristecida por la condenación eterna de un solo hombre. Toda la comunidad trinitaria se ve implicada en el caso e implica también a la comunidad humana tanto en su versión clánica (cultural) como en su versión espiritual (religiosa).

En el mundo tradicional bantú no se tiene noción explícita de la trinidad, expresada más o menos en los términos como los del Cristianismo. Pero la esencia de la realidad simbolizada por la trinidad no es una categoría ajena al modo bantú de pensar, de creer y de vivir su fe y su salvación. La comunidad eclesial, la familiar, la clánica, la tribal o la comunidad invisible de los antepasados a partir de las cuales puede entenderse sin mayor problema el misterio trinitario, sería, quizás, la que más condenas estaría

pronunciando en los pueblos bantúes contemporáneos. A ello hicimos referencia anteriormente. No condena el Dios Creador, y a veces ni siquiera los antepasados. Trátese de la comunidad familiar, clánica, tribal, nacional o eclesial, ésta ha tenido y sigue teniendo en el contexto bantú una fuerza jurisdiccional que supera de lejos los juicios que podrían venir de Dios. Éstos reducen al hombre, por lo general, a un simple cumplidor de las normas de tales comunidades. Y si la idea de *comunidad* es generalmente tal y como queda reflejada aquí, hay más razón todavía para afirmar que de ella no se puede sacar una idea convincente de la condenación escatológica de los malvados. Es aquí donde la persona de Cristo, en todo su misterio, aparece como novedad y oportunidad para el cristiano africano de hoy.

Está claro que la predicación sobre una posibilidad humana de perdición eterna no es una quimera. Muy gratuito sería ignorar o negar que tal posibilidad exista. Pero en una Escatología inculturada y liberadora, el primer aspecto a cuidar debería ser el de disminuir razonablemente el poder de veredicto y de condenación que tiene el hombre sobre el hombre. Devolver a Dios y a los antepasados el poder que realmente les compete tanto para salvar, para juzgar como para condenar eternamente. No cabe duda de que ellos, de quienes Cristo da una imagen muy aproximada, lo harían de la mejor forma posible, porque tanto su juicio final como su condenación eterna, se realizarían teniendo siempre en cuenta la grandeza de su misericordia, esto es, la oferta primeriza de su plenitud intramundana y de su salvación escatológica.

5.8.3. Vías de plenitud en las sectas.

Decíamos antes que las sectas, al igual que las Iglesias Independientes de África analizadas con anterioridad, emplean con mucha frecuencia en sus prédicas los argumentos condenatorios para llamar la atención tanto ante los otros creyentes cristianos como ante los no creyentes. Exponen ante ellos su oferta de salvación y de plenitud humana. Pero las preguntas que suelen surgir ante todo esto son del estilo, “¿porqué les atrae a muchos la oferta de estos grupos espirituales?” “¿Qué motivos tienen para usar argumentos aterradores del juicio final y de la condenación eterna para exhibir su oferta de salvación?” “¿Qué distingue a los pastores de estas comunidades de fe de otras Iglesias africanas, pastores que predicán lo que no cumplen y tienen más puesta la mirada sobre los bienes de aquí y ahora antes que sobre los bienes del más allá?”, etc.

Fenómeno de mucha actualidad en el mundo bantú, el sectarismo debe tratarse con cierta cautela a la hora de querer asomarse un poco a las esperanzas salvíficas que ellas proponen. Las mencionamos aquí sólo como algunas de las referencias de las propuestas salvíficas que se esgrimen actualmente en el mundo bantú.

Las sectas en la cultura bantú, igual que en toda África, constituyen un fenómeno de viva actualidad. Nacen y se multiplican a un ritmo extremadamente rápido, debido quizá, precisamente, a la clase de ofertas salvíficas que presentan. Estas ofertas no pocas veces han dejado perplejos a

sacerdotes, pastores y laicos de las Iglesias cristianas históricas (la Católica, la Protestante y la Ortodoxa) de muy profunda vivencia religiosa (Mwenye Batende: 1994, pp. 35 y ss.).

Las propuestas salvíficas de las sectas engloban al hombre en su totalidad y a los líderes de éstas en el mundo bantú, y proponen hasta responsabilizarse de las sociedades políticas y de las misiones de los cristianos, considerados incapaces de satisfacer las aspiraciones profundas de sus sujetos y fieles (Mwene Batende: 1994, p. 39). De entre las ofertas salvíficas que proponen estas virulentas comunidades figuran, en todos los niveles, los maravillosos cánticos que componen y cantan, las danzas frenéticas que exhiben, los gritos estridentes que lanzan en un ambiente de total regocijo, las sesiones de curaciones que realizan, el uso de la indumentaria tradicional (conjunto de máscaras), las escenas de trances y posesiones de espíritus, el don de lenguas, la concepción holística del mundo, los modelos ascéticos de comportamiento, la extraordinaria y efectiva solidaridad fraternal, el esmero en los rituales y en la predicación de la palabra, etc. A través de todo esto, las sectas se esfuerzan en anunciar la esperanza apocalíptica para una sociedad (la suya) considerada perfecta, salvada y libre de las múltiples tentaciones y ataduras del mundo en el que viven (el de los demás creyentes).

Más que lugares de propuestas para una salvación en plenitud, como aparece desde fuera, estas comunidades ofrecen salvaciones exclusivamente intramundanas y cuestionan, por el mismo hecho, la espera salvífica que

predican las grandes Iglesias cristianas. La predicación de estas sectas va, por lo tanto, casi siempre parejo al tener que condenar el pasado y sacrificar el presente, al desprecio del cuerpo (lo material) para sobrevalorar lo espiritual. Esto es lo que se propone en estas comunidades religiosas, para satisfacer los anhelos de inmortalidad de sus adeptos, para satisfacer su curiosidad sobre el más allá o, simplemente, su deseo de encontrar un consuelo para el sufrimiento y el sinsentido de las vidas que les ha tocado vivir. Se oferta aquí una salvación que no lo es, en realidad. La búsqueda de salvación aparece, por lo tanto, como único objetivo y como el móvil inconsciente en la mayoría de las sectas. En ellas, la combinación de algunos de los elementos antes mencionados interviene en el acto cultural e induce poderosamente a los protagonistas a permanecer en una atmósfera de excitación afectiva que favorece la fusión de conciencias entre ellas, con el universo y con el misterio de una posible trascendencia. En una experiencia como ésta, es fácil provocar el *placer-disgusto*, esto es, el intenso placer instantáneo, la gran felicidad que se siente durante las horas de las asambleas rituales, una felicidad que engancha por ser un oasis dominical en el desierto de los problemas cotidianos de supervivencia. En esta especie de "*fuga mundi*", al protagonista se le envuelve en una especie de intenso disfrute artístico, una ceremonia religiosa estéticamente perfecta. Ocurre incluso que se den hasta reacciones orgánicas y psicológicas muy violentas que hacen pensar en una fuerza superior de existencia o de intencionalidad y que, a veces, culmina con trances y varios oráculos. Pero la verdad es que la intencionalidad de ese disfrute estético no alcanza en realidad ni la salvación terrenal (la material), anhelada ni la escatológica (la espiritual).

Aquí, el sentido de la imaginación es el que prevalece y es idealizado hasta el punto de conducir a un Dios que no es sino un simple ídolo, a una salvación que no es sino una quimera (Mwene, Batende. 1994, pp. 461-462). El hombre bantú de las sectas está, hoy por hoy, más perdido que una aguja en un pajar. Se encuentra ante el callejón sin salida del que habla el orador del texto n° 10. La única esperanza que le quedaría sería la de esperar un milagro de Dios para encontrarse de nuevo en el camino del mal menor, que es el de las Iglesias con cristologías críticas antes comentadas, o empezar un nuevo camino de búsqueda sincera y personal como hacen algunos ascetas anacoretas. Lo más probable es que todos estos caminos les conduzcan a Roma.

6. CONCLUSIÓN GENERAL

Nuestra percepción del mundo y de todo cuanto hay en él es siempre parcial, ante la realidad total, infinita y eterna que nos envuelve, nos fascina y, con frecuencia, nos atemoriza. Percibimos la realidad siempre dentro de los límites de las dimensiones espacio-temporales y de profundidad, desde un ángulo concreto, personal o comunitariamente determinado, no llegando a aprehender más que algunos aspectos de sus múltiples manifestaciones. Su profunda y enriquecedora captación supone, necesariamente, estar provisto de autenticidad de espíritu, esto es, de una capacidad de crítica que va más allá de las tradiciones culturales concretas y de los dogmas religiosos específicos. Implica también generosidad para dar y para recibir serenamente, desde el misterio de plenitud de Dios, las profundas, diversas y a veces contradictorias experiencias de la temporalidad, de la muerte y de la esperanza en una vida más plena. En efecto, la verdad de la plenitud de vida y de la salvación de Dios nunca se impone mediante la lucha en contra de y la victoria sobre las otras verdades. La plenitud escatológica se ratifica ella misma en su capacidad de interacción con las demás verdades parecidas. Dicho de otro modo, una verdad vale como tal sólo gracias a su flexibilidad para enseñar y dejarse enseñar, para incluir y aceptar ser incluida en las demás verdades. Esto es lo que nos ha descubierto el análisis de este trabajo.

Ante esto, el mundo contemporáneo bantú, desde sus religiones, se halla enfrentado con la cuestión de la “búsqueda de una verdadera plenitud humana” como quien se encontrara frente a una opción de vida o de muerte.

La plenitud y la salvación ofertada por Cristo al mundo africano bantú no será efectiva sino en la medida en que parta de una base de la experiencia, *experiencia* de encontrarles una identidad asumible por los valores fundamentales del mundo religioso bantú, un mundo que, para bien o para mal, ya ha incorporado aspectos de otras culturas gracias al efecto de la mal llamada globalización. Se tratará, por lo tanto, de situar las dos tradiciones religiosas aquí tratadas (la bantú y la cristiana), más allá de lo que tienen o saben cada una a nivel intramundano, para elevarlas a un nivel de encuentro con alguien, un antepasado, un Jesucristo, sujeto “meta-cultural” que posea la esencia de todo ser y que haga valer a los bantúes tal como son: hijos de Dios y hermanos unos de otros. La salvación de Dios que propondrá ese antepasado no podrá ser entendida, pues, como algo que viene sólo a cumplir con lo que se nos ha dado desde las experiencias culturales y religiosas propias (la judeocristiana y la bantú), sino que será algo que también sepa sorprendernos, esto es, ofrecernos posibilidades insospechadas de crecimiento hacia la plenitud terrenal y hacia la salvación espiritual.

Hemos visto que la tradición religiosa bantú posee formas de vida espiritual que ofrecen al hombre una salvación plena y definitiva, tanto desde el punto de vista material como en el plano espiritual. En ese mundo bantú tradicional, la plenitud y la salvación están garantizadas de antemano, generalmente sin amenazas de perdición, siempre y cuando no se esté excluido de la comunidad. Se salva el individuo igual que la comunidad que lo arroja, porque gracias a su obrar ético, el hombre bantú está protegido por los antepasados. Por su pertenencia a la comunidad, el curandero le salva junto con la comunidad. Por su consanguinidad, los antepasados velan

por su bien en este mundo y en el venidero. Por la práctica de la fe del hombre bantú, Dios, fuente de toda vida, le ofrece salvación plena y definitiva. Así, pues, concebida como una victoria de la vida sobre la muerte, la salvación en la religión tradicional bantú se vive como una adquisición continua de la vida ofrecida por Dios a través de los antepasados, de los curanderos y de la comunidad clánica. Esta noción y vivencia de liberación de las diversas formas de muerte contienen una concepción del hombre, del mundo y de Dios que se pueden complementar sin conflicto con la oferta cristiana de salvación, ya que presenta una posibilidad real de salvación en Cristo para todos los hombres. La plenitud de vida y la salvación por Cristo no deben destruir ni ignorar la salvación ya presente en la tradición religiosa bantú, sino que deberían darle cumplimiento y universalidad. La salvación ofertada por Jesús humaniza de manera directa a Dios y diviniza de manera gratuita al hombre. Se dice que, por los hombres, Dios se hace hombre en Cristo para que los hombres se hagan Dios. Con su disposición a morir por todo el género humano, Cristo muestra también a los bantúes que Dios desvela otro camino más y les otorga las gracias suficientes para salvarse de manera también plena, definitiva y gratuita a través de su mensaje evangélico. Una salvación para todo el género humano gracias a un antepasado común: Cristo. Esta concepción y vivencia de la salvación cristiana africana supone, pues, una determinada concepción del hombre, del mundo y de Dios que hace falta inculturar en su totalidad y que presentaremos de manera concisa.

6. 1. El hombre en su plenitud.

En el mundo tradicional bantú, el ser humano constituye una realidad muy dinámica. En muchos pueblos bantúes se piensa que el hombre funciona con una dinamicidad basada en la “Fuerza Vital”, otorgada por Dios al ser humano y a la naturaleza circundante. Esa fuerza especial persiste a través de generaciones, trasmitiéndose de padres a hijos, de comunidades a comunidades. La unicidad de esta fuerza a través de su multiplicidad de individuos hace que la persona nunca se sienta sola ni abandonada, si participa con los demás en la supervivencia de los individuos y de la colectividad. En esta concepción reside el verdadero sentido de la plenitud humana, la famosa “solidaridad africana” (Madangi J-D. 1995, n° 21, pp. 16-22). Considerado desde esta inmanencia, el ser humano es, pues, entre otras definiciones, un ser-para-la-vida. Comprende, igual que los mortales de otros universos, que él no es plenamente hombre sino en la medida en que encarna los elementos de esa fuerza sobrenatural. No asume de verdad su destino más que cuando se supera a sí mismo y se eleva hasta la esfera divina. Entre los múltiples elementos vitales constitutivos del ser del hombre, se ha señalado entre otros, un cuerpo, un soplo vital, un doble, un "espíritu-inteligencia" con su asiento en la cabeza, un "espíritu-voluntad" que reside en el corazón, la sangre (espíritu-genitora), la sombra (que sobrevive a la muerte) y otro conjunto de fuerzas secundarias, alojadas en los dedos de los pies, en el vientre, etc.

Estos elementos del “yo”, dijimos, que pueden aproximarse o alejarse, dispersarse o aglomerarse sin perjudicar a la persona total, pueden también localizarse fácilmente fuera del individuo (árbol, charca, altares), ya sea de modo temporal o definitivo. Razón por la cual el cuidado de la persona conlleva necesariamente el cuidado del medioambiente. Por otra parte, el mismo individuo puede acoger parcelas ontológicas o entidades simbólicas externas a él (amuletos, sangre de pactos, metamorfosis durante iniciaciones, posesiones durante los trances, etc.). De este modo, el hombre bantú no está jamás enteramente vivo (sino que participa en diversos grados de la muerte, de “los que ya se fueron”) ni enteramente muerto (estando ya muertos, siguen participando en diversos grados de la vida de los vivos), ni totalmente comunitario (es individualmente único) ni totalmente único (es básicamente comunitario).

Así, pues, en esta concepción bantú del ser, el hombre no es un todo vital perfectamente acabado ni es totalmente independiente de los demás. Aquí, la persona no posee la vida en sí y por sí, sino que participa de un principio vital común a todos los miembros de la comunidad. Desligado del grupo, el hombre bantú deja de aparecer como el hijo de la tierra y del cielo, como verdadera síntesis del universo. Él pertenece, en realidad, al mundo celestial, al mundo de los espíritus, del sol, de la luna y de las estrellas, mundo de fuerzas cósmicas y de potencias misteriosas. Pertenece también al mundo terrestre, con su abundancia de vida y de muerte. Pertenece por último, al mundo de abajo, al reino de las tinieblas, de la angustia y del miedo. El hombre pertenece a la totalidad del transcurso del tiempo. Es, como diría Mveng, raíz

iniciática, resultado y comienzo absoluto a la vez. Es el fundamento de la historia que da su sentido y contenido al paso del tiempo (Mveng E. 1999, p. 15). Así pues, el hombre, que es, al mismo tiempo, espíritu y fuerzas cósmicas, pasado, presente, futuro, es realmente el universo en miniatura, un microcosmos en el seno del macrocosmos.

El hombre bantú, en su desarrollo completo y en armonía con todas las coordenadas comunitarias y espaciales, anhela confesar a Jesús resucitado como antepasado celeste e intramundano. Un antepasado que libera absolutamente de los miedos creados por limitaciones culturales, liberación del pecado y liberación de la muerte en cuanto que negación de la vida. Es una concepción que instituye a la comunidad de los creyentes como nueva familia, nuevo clan o nueva tribu de los hijos de Dios. Hoy por hoy, sólo a través de este nuevo colectivo, el hombre bantú podrá hallar una verdadera plenitud intramundana y una verdadera salvación escatológica.

6. 2. El mundo en su plenitud.

Los pueblos africanos saben, igual que muchos otros, que en el universo hay un poder, una fuerza, como queramos llamarlo, difícil de saber lo qué es exactamente y cómo funciona. Para los pueblos bantúes, existe un poder oculto en el universo. Este poder procede, en último término, de Dios, pero en la práctica es inherente a objetos físicos y seres espirituales, o actúa por medio de ellos. Esto significa que el universo no es estático sino que es un universo dinámico, viviente y poderoso en el cual se ofrecen diversas

posibilidades de plenitud y donde también aparecen serios peligros de perdición. Ahora bien, el hombre bantú que quiera salvarse ha de saber que el acceso a la plenitud es jerárquico, en el sentido de que Dios tiene el control más absoluto sobre los espíritus, los muertos vivientes tienen también parte de ese control y algunos seres humanos saben cómo hacer uso de él. Toda comunidad experimenta ese control como útil o como dañino, según esté bien empleado o mal empleado. En la cosmovisión bantú, la salvación se traduce por la búsqueda y el mantenimiento de la armonía y del equilibrio entre todos los seres o entre todas las categorías que componen su mundo: Dios, los espíritus, el hombre y lo que constituye su medio vital. Todo esto constituye, pues, una de sus preocupaciones básicas. La armonía antes aludida se fundamenta en la jerarquía que debe existir entre todas estas categorías. Cada componente tiene su propio modo de resaltar lo pleno y lo salvífico, que es lo que ha de determinar las relaciones entre ellos.

Puesto que el hombre es la recapitulación del cosmos, tal como hemos podido constatar a lo largo de la reflexión de esta tesis, entonces el destino humano expresa también el destino del cosmos. Asegurar la victoria de la vida en el hombre es asegurar la misma victoria en el universo. Salvarnos es salvar al mundo. He ahí por qué, para los bantúes, ni siquiera el mundo material es una realidad impersonal: al contrario, es un socio experto y eficaz. La misma práctica de curandero con su medicina tradicional encuentra aquí su verdadera significación. Es asimismo aquí donde tenemos que buscar las raíces del *lenguaje simbólico*. Este lenguaje, científico (medicina) y estético (arte) al mismo tiempo, permite al hombre leer en la creación el gran libro de

su destino. En él el curandero o hechicero descifra el nombre de sus aliados y de sus adversarios en el combate de la vida y de la muerte.

Ahora bien, si Jesús, en sus actuaciones, ha expulsado a los demonios, levantado a los parálíticos y alimentado a los hambrientos, para el hombre bantú, vivir con dignidad significará, por lo tanto, disponer de una nueva oportunidad para comprometerse con esta fuerza divina para librarle de sus enfermedades y peligros, luchar y trabajar por el bien de la comunidad tribal y de toda la humanidad. Siendo hijo de Dios, tal como hemos indicado en el capítulo 5, Jesús se hizo hijo del hombre para ser copartícipe de la realidad divino-humana de toda la creación. Fue su manera de dar y de darse, que él propone como ejemplo de vida, aportando lo mejor de sí mismo para la salvación de todos. La coparticipación del mundo bantú en todas las dimensiones de su existencia será, por lo tanto, uno de los aspectos que conviene subrayar aquí como tarea siempre pendiente del compromiso cristiano africano de inculturación y del cuidado del medioambiente.

6. 3. Dios desde una escatología inculturada.

En la concepción bantú del Absoluto, la Divinidad Suprema y Creadora se contempla y se aborda generalmente a través de diversas mediaciones como se han visto a lo largo de esta tesis. No hay una sola sombra de duda entre los bantúes sobre la presencia de Dios en la existencia humana ni sobre la procedencia de la Vida y de la Salvación por parte de Dios. Dios se contempla a través de todos sus atributos: es inmanente y trascendente,

omnipresente y omnisciente, creador y todopoderoso, bueno, impenetrable, perfecto, magnífico, etc. La vida es un don supremo recibido de Él.

En África, en general, y en el mundo bantú en particular, no existe la suerte, ni apenas el fruto del esfuerzo humano. Vimos a lo largo de la tesis que todo lo que, de una manera ordinaria o extraordinaria, viene a mejorar la vida del hombre y que otra mentalidad llamaría suerte, o lo atribuiría al sólo esfuerzo del hombre, el bantú lo atribuirá directamente a la bondad y a la providencia de Dios. Dios da gratis y abundantemente, Dios salva. De ahí los muchos apellidos africanos relacionados con la persona de Dios y con su actividad. Y cuando llama la desgracia será atribuida a la magia, a la hechicería o a la venganza de los muertos que no entraron en el pueblo de los antepasados. Así, pues, aunque, visto desde una óptica simplista, Dios se halle fuera del dominio del hombre, fuera del área de la palabra, la idea del Ser Supremo como fuente de toda Fuerza Vital, esto es, de la salvación plena del hombre y de la comunidad, está bien presente en la religiosidad tradicional bantú. Gracias a esta experiencia espiritual puede entenderse y vivirse la categoría de Cristo-Antepasado, Salvador y Mediador Salvífico.

Por el misterio de la encarnación, como dijimos antes, Dios se hace hombre en Cristo y por él convierte a los hombres en hijos de Dios. Cristo es, pues, el paso de la vida humana, expuesta a infinitos peligros, a la vida divina, de salvación plena, de comunión con lo divino. Por su muerte y resurrección cumple con el rito funerario tradicional de la cultura bantú y se eleva, elevando a todo el mundo con Él, a la vida inmortal de los antepasados.

Cristo-Antepasado recuerda la plenitud de toda la realidad humana, y constituye el cumplimiento antropológico de toda la creación, para que Dios sea todo en todos. Tanto por su filiación manifiesta como por su vida sacrificada, por su muerte y por su resurrección, Jesús goza de una fuerza vital que le sitúa en la frontera de lo visible y de lo invisible, y de un estatuto que le coloca entre las personas rectas de esta vida, que han sabido defender a su pueblo como lo hace un verdadero antepasado.

7. BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

7.1. TEMPORALIDAD

Bergson, H. (1946) *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF.

Chidiebere, O. (1973) "African concept of time", Incluido en *Cahier des religions africaines*, nº 14.

Coquet, M. & Regis, L. (1950) "Une représentation plastique du temps", Incluido en *Calendriers d'Afrique, système de pensée en Afrique noire*, Cahier nº 7.

Dou, A. (1995) *El tiempo: Tiempo, relatividad y saberes*. Madrid: UPCO.

Kabwegyere, T.B. (1979) "Time and Planned Change", Incluido en *Journal of East African Research and Development*, Vol. 9, nº2.

Levinas, E. (1993) *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Editions Grasset & Fasquelle.

Madangi, J.D. (2009) "El tiempo en el universo simbólico bantú". Incluido en **Olga, B.** (2009): *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Editorial Verbum.

Martelet, G. (1991) "Le temps pour Dieu". Incluido en *Cahier de l'institut catholique de Lyon*, nº 24.

Roulon, P. (1950) "La conception Gbaya'bodoe du temps (République Centrafricaine), en *Calendriers d'Afrique*", Incluido en *Système de pensée en Afrique Noire*, Cahier nº 7.

Wilks, I. (1992) "On mentally mapping greater Asante: A study of time and motion", *Journal of African History*. Vol. 33, nº2.

7.2. MUERTE.

Bamunoba, Y.K. & Adoukonou, B. (1984) *La muerte en la vida africana: contribución a una problemática antropológica y religiosa de la muerte en el pensamiento Adja-Fon*. Barcelona: Serbal/Unesco.

Biblia de Jerusalén (1975) Bilbao: DDB.

Birago, D. (1961) *Leurres et lueurs*. Paris: Présence Africaine.

Boka di Mpasi, L., (1995) "Les ancêtres médiateurs", Incluido en *Telema* nº 82.

Eschlimann, J-P. (1985) *Les Agni devant la mort*. Paris: Karthala.

Gero, F. (1968) *La morte presso i Zande*. Bologna: Nigrizia.

Gwembe, E. (1995) "La piété envers les ancêtres dans la religion africaine. Quelques points de repère en Afrique Australe". Incluido en *Telema*, nº 82.

Scherer, G. (1995) *Il problema della morte nella filosofia*. Brescia: Queriniana.

Thomas, L-V. (1980) *Le cadavre*. Bruxelles: Ed. Complexe.

Thomas, L-V. (1981) *Les religions de l'Afrique Noire*. Paris : Stock.

Thomas, L-V. (1993) *Antropología de la muerte*. México: Fondo de cultura económica.

Turner, V.W. (1990) *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris : PUF.

7.3. ANÁLISIS CULTURAL (SEMIÓTICA).

Adoukonou, B. (1980) *Jallons pour une théologie africaine*. Paris : Lethielleux.

Battestini, S. (1997) *Ecriture et texte. Contribution africaine*. Québec : Les Presses de l'Université de Laval.

Bevans, S. (1992) *Models of contextual theology*. New York: Orbis Books.

Courtés, J. (1976) *Introduction d la sémiotique narrative et discursive*. Préface de A. J. Greimas. Paris: Hachette Université.

Diop, C.A. (1959) *L'unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris: Présence Africaine.

Eco, U. (1992) *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.

Elungu, P.E. (1984) *L'éveil philosophique africaine*. Paris: L'Harmattan.

Geertz C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Geertz C. (1996) *Los usos de la diversidad*. Barcelona ICE/UAB.

Greimas, A.J. (1973) *Semántica estructural. Investigación metodológica* Madrid: Gredos.

Kabou, A. (1991) *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris: L'Harmattan.

Lonergan, B. (1988) *Método en teología*. Salamanca: Sígueme.

Medewélé, J.A. (1987) *Christianisme africain*. Paris : Karthala.

Mudimbe, V.Y. (1982) *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris: Présence Africaine.

Okonda, O. (1986) *Pour une philosophie de la culture et du développement*. Kinshasa: PUZ.

Saussure, F. (1991) *Curso de lingüística general*. (Edición de Tullio de Mauro). Madrid: Alianza.

Umwezimwa, W. (1975) *La religion dans la littérature africaine*. Kinshasa: PUZ.

7.4. ESCATOLOGÍA

AA.VV. (1992) *Apocalittica ed escatologia e fine della storia*. Brescia: Morcelliana.

Canobbio, G. & Fini, M. (1994). *L'Escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*. Padova: Edizioni Messaggero.

Comisión para la doctrina de la fe de la conferencia episcopal española (1995) *Esperamos la resurrección y la vida eterna*. Madrid.

Gesché, A. (1996) *Destin prédestination, destinée*. Paris: Cerf.

Leuba, J-L. (1994) *Temps et eschatologie. Données biblique et problématiques contemporaines*. Paris: Cerf.

Libanio, J-B. & Bingemer C. L. (1985) *Escatología*. Madrid: Paulinas.

Marxen, W. (1979) *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*. Salamanca: Sígueme.

Pozo, C. (1993) *La venida del Señor en la gloria*. Valencia.

Ruiz de la Peña, J-L. (1986) *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Santander: Sal Térrea.

Ruiz de la Peña, J-L. (1996) *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: BAC.

Tornos, A. (1984) *La esperanza y el juicio de Dios*. Madrid: SM.

Tornos, A. (1991) *Escatología*. Madrid: UPCO. (Tomos 1 y 2).

7.5. FILOSOFÍA AFRICANA

AA.VV. (1957) *Des prêtres noirs s'interrogent*. Paris: Cerf.

Bidima, J-G. (1993) *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la Docta spes africana*. Paris : Publications de la Sorbonne, série « Philosophie ».

Bimwenyi, O. (1968) « Le Muntu á la lumière de ses croyances en l'au-delà ». Incluido en *Cahiers des Religions Africaines*, nº 2.

Bimwenyi, O. (1970) « Le Dieu de nos ancêtres ». Incluido en *Cahiers des Religions Africaines*, nº 4.

Buakasa, T. K. M. (1968) « Notes sur le kindoki chez les Kongo ». Incluido en *Cahiers des Religions Africaines*, nº 2.

Diccionario de Términos Filosóficos – ISBN: 978-84-483-0078-4.

Eboussi Boulaga, F. (1977) *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine.

Eboussi Bulaga, F. (1968) « Le Bantou problématique », Incluido en *Présence Africaine*, nº 66.

Gyekye, K. (1987) *An essay on african philosophical thought, the Akan conceptual scheme*. London: Cambrigde University Press.

Hountondji, P. (1970) « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine ». *Diogène*, nº 71.

Hountondji, P. (1987) *Bilan de la recherche philosophique africaine, répertoire alphabétique, 1^{ère} partie, 1900-1981*. Cotonou : CIAP. Vol. 1.

Kä Mana (1996) *Pensée africaine et culture*. Yaoundé: Clé.

Kagame, A. (1976) *La philosophie Bantu comparée*. Paris : Présence africaine.

Kajiga, G. (1968) *Untu, patrimoine culturel des peuples de l'Afrique subsaharienne*. Kinshasa: Kala-Lobe.

Mazrui, A. (1971) "Africa and the Crisis of Relevance in Modern Culture", Incluido en *L'Afrique noire et l'Europe face á face*. (Paris: Présence africaine, 65-76.

Mudimbe, V.Y. (1988) *The invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Mujynya, E. (1969) « Le mystère de la mort dans le monde bantu ». Incluido en *Cahiers des Religions Africaines*, n° 3/5.

Mujynya, E. (1969) «Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres », Incluido en *Cahiers des Religions Africaines*, 3/5.

Mveng, E. (1963) « Structures fondamentales et la prière négro-africaine ». Incluido en *Personnalité africaine et catholicisme*. Paris: Présence Africaine.

Obenga T. (1990) *La philosophie africaine de la période pharaonique*. Paris : L'Harmattan.

Okolo Chukwudum, B. (1989) *Philosophy of education and education of philosophy*. Enugu: Snaap. P. Ltd.

Okonda, O. (1986) *Pour une philosophie de la culture et du développement*. Kinshasa: Puz.

Smet, A. J. (1975) *Philosophie africaine*. Kinshasa : PUZ (Tome 2).

Tempels P. (1949) *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine.

Wiredu, K. (1980) *Philosophy and African culture*. London: Cambridge University Press.

7.6. TEOLOGIA EN ÁFRICA

AA.VV. (1988) *Chemins de christologie africaine*. Paris: Desclée.

Barro, C. (1994) “Chiese independenti sudafricane”. Incluido en *África*, Vol. XLIV, nº 2.

Baur, J. (1996) *2000 años de cristianismo en África*. Madrid: Mundo Negro.

Bimwenyi-kweshi, O. (1981) *Discours théologique négro-africain, problème de fondement*. Paris: Présence Africaine.

Bwakasa, T. K. P. (1983) “Le kindoki ou le fétichisme”, Incluido en *CRA*, nº 27.

Chenu, B. (1989) *Teologías de los Terceros Mundos*. Barcelona: Herder.

Doré, J.; Luneau, R.; Kabasélé, F. (1989) *Pâques Africaines aujourd’hui*. Paris : DDB.

Ela, J-M. (1980) *Le cris de l’homme africain*. Paris: L’Harmattan.

Ela, J-M. (1990) *Fe y liberación en África*. Madrid: Mundo Negro.

Ela J-M. (1985) *Ma foi d’Africain*. Paris : Karthala.

Gibellini, R. (1994) *Percorsi di Teologia Africana*. Brescia: Queriniana.

Hamidou Kane, C. (1961) *L’aventure ambiguë*. Paris: Julliard.

Juan Pablo II (1995) *Exhortación Apostólica “Ecclesia in Africa”*. Madrid: Paulinas.

Kä Mana (1993) *Théologie africaine pour temps de crise*. Paris : Karthala.

- Ki-Zerbo, J.** (1978) *Histoire de l'Afrique Noire*. Paris: Hatier.
- Madangi, J.D.** (1995) "La teología africana", Incluido en *Estudios Eclesiásticos*, n° 272, Vol. 70.
- Matungulu, O.** (1981) *Être avec*. Lubumbashi: Saint Paul Afrique.
- Mbiti, J.** (1990) *Entre Dios y el Tiempo*. Madrid: Mundo Negro.
- Musengwo, L.** (1979) "L'inculturation du message à l'exemple du Zaïre", Incluido en *Spiritus*, n° 47.
- Ngindu Mushete, A.** (1988) *La teologia africana in camino*. Bologna: Dehoniana.
- Nyamiti, C.** (1984) *Christ as our ancestor*. Zimbabwe: Mambo Press.
- Parrat, J.** (1995) *Reinventing Christianity, African Theology today*. New Jersey: African World Press.
- Pénoukou, J-E** (1982) "Eschatologie en terre africaine". Incluido en *lumière et vie*, Tomo XXXI, n° 159.
- Pénoukou, J-E.** (1986) *Iglesia de África. Propuesta para el futuro*. Madrid: Mundo Negro.
- Ranger & Kimambo,** (1972) *The historical study of African religion*. London-Nairobi: Heinemann.
- Schreiter, R.** (1995) *Faces of Jesus in Africa*. New York: Orbis Books.

8. OTRAS REFERENCIAS: BIBLIOGRAFÍA SELECTA

- AA.VV.** (1965) *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France.

AA.VV. (1962) *Colloque sur les religions*. Abidjan, avril 1961. Paris: Présence Africaine.

AA.VV. (1963) *Personnalité africaine et catholicisme*. Paris: Présence Africaine.

AA.VV. (1965) *Les religions africaines traditionnelles*. Rencontres internationales de Bouaké. Paris: Seuil.

AA.VV. (1972) *Colloque sur la négritude, Dakar 12-18 avril 1971*. Paris: Présence Africaine.

AA.VV. (1972) *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*. Colloque de Cotonou, 12-22 août 1970. Paris: Présence Africaine.

AA.VV. (1980) "Les objectifs et les programmes de l' action de l'AOTA". Incluido en *Parole de Dieu et Langage des hommes*, Kinshasa.

AA.VV. (1993) *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, "Les mécanismes de l'influence", Paris.

Abglemagnon N'sougan, F. (1957) "Le temps dans la culture Ewé". Incluido en *Présence africaine*, Tomo XIV-XV, número especial.

Abrahamsson, H. (1951) *The origin of death. Studies in african mythology*. Stockholm: Uppsala.

Achebe, C. (1977) "An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'". Incluido en *Massachusetts Review* n° 18.

Ajavon, L-P. (1993) "Régénération du temps dans la société Gen-Mina". Incluido en *Anthropos*, Vol. 88, n° 1/3.

Alexandre, P. (1961) « Problèmes linguistiques des états négro-africains à l'heure de l'indépendance ». Incluido en *Cahiers d'études africaines*, Tomo II, n° 2.

- Álvarez, F.** (1976) *Morir con dignidad. Acercamiento a la muerte y al moribundo*. Madrid: Marova.
- Anderson, A.** (1991) *Moya. The Holy Spirit in African Context*, Pretoria: University of South Africa.
- Anibgo, O.** (1982) "The Igbo Idea of Death in Relation to their social Order". Incluido en *Africa* (Instituto Italo-Africano), Anno 37, nº 4.
- Appiah Kubi, A.** (1992) *In my father's house, Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press.
- Aracil, J.** (1996) «La teoría de sistemas como lenguaje». Incluido en *Semiosfera*, nº 5, (Madrid: Universidad Carlos III).
- Aries, P.** (1975) *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris: Seuil. / (1982) *Ensayo sobre la muerte en Occidente*. Barcelona: Argos-Vergara.
- Aristóteles** (Ed. 1981) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, 1097b.
- Atkins Keletso, E.** (1988) "Kafir Time: Preindustrial temporal concepts and labour discipline in nineteenth-century colonial natal". Incluido en *Journal of African History*, Vol. 29 (188), nº 2.
- Avognon, A.** (1982): "Les chrétiens face à l'avenir", incluido en *Rencontres*, nº 157.
- Avorgbedor, D.** (1987) "The construction and manipulation of temporal structures in Yev culture and music: a multidimensional approach". Incluido en *African music*, Vol 6, nº 4.
- Awoonor, K.** (1987) *The breast of the earth*, Lagos: Nok Publishers International.

Awouma, J-M. (1968) « Le conte africain et la société traditionnelle ». Incluido en *Présence Africaine*, n° 66.

Azombo, S. et Meyongo, P. (1981) *Précis de philosophie pour l'Afrique*. Paris: Nathan.

Azua, F. (1983) *La paradoja del primitivo*. Barcelona: Seix-Barral.

Bagehot, W. (1977) *Origen de las naciones*. Madrid/Paris: Biblioteca Perojo.

Bahoken, J.C. (1967) *Clairières métaphysiques africaines*. Paris: Présence Africaine.

Balandier, G. (1963) *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Balandier, G. (1965). « Les études et recherches africanistes. Les sciences ethnologiques ». Incluido en *Revue de l'enseignement supérieur*, n° 3.

Baltar, S. (1986) *Hacia el más allá*. Madrid: Paulinas.

Barrena S. (2007) *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Pierce*. Madrid: Rialp.

Barrett, D.B. (1968) *Schism and Renewal in Africa. An analysis of six thousand religion movements*, Lusaka: Oxford University Press.

Barrett, D.B. (1979) "African Independent Church Movments", Incluido en *Contemporary Encyclopedia Dictionary of Religion*, Washington: Ed. P.K. Meage.

Barro, C. (1994) "Chiese independenti sudafricane", in *Africa* Vol. XLIX, n° 2.

Barthes, R. (1990) *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.

- Bastide, R.** (1962) « L'homme africain á travers sa religion traditionnelle » Incluido en *Présence Africaine* n° 40.
- Bastide, R.** (1968) « Religions africaines et structures de civilisation » *Présence Africaine*, n° 66.
- Battestini, S.** (1986) « Écritures africaines: inventaire et problématique » Incluido en *Actes de la table ronde internationale CNRS-HESO: Pour une théorie de la langue écrite*. Paris: Catach. (Dir. 1988).
- Battestini, S.** (Dir. 1994) L'écrit et la maladie en Afrique au nord de l'équateur, dans J. Bardolph (dir.), *Littérature et maladie en Afrique: image et fonction dans la production littéraire*. Paris: L'Harmattan
- Baumann, H. & Westermann, D.** (1961) *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris: Payot.
- Beauvoir, S.** (1989) *Una muerte muy dulce*. Barcelona: Ednasa.
- Beckett, S.** (1981) *Esperando a Godot*. Barcelona: Lumen.
- Beer C.-S. de Mouton, J.** (1988) *Philosophy in South Africa*. Pretoria: Human research Council.
- Benítez Cantero, V.** (1951) "La medida del tiempo en Marruecos". Incluido en *África (IDEA)*, n° 110.
- Berger, P. & Luckmann, T.** (1968) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrotu.
- Bicaba, J.F.** (1974-1975) *Célébration de la Mort et de la Vie chez les Bwaba* (Burkinafaso et Mali). Mémoire de l'Institut Supérieur de culture religieuse. Abidjan-Cocody.
- Bimwenyi, O.** (1981) *Discours théologique négro-africaine*, Paris : Présence Africaine.

- Bloch, E.** (1979) *Principio esperanza* (I, II, III). Madrid: Aguilar.
- Bloch, M. & Parry, J.** (1982) *Death and Regeneration of Life*. Cambridge University Press.
- Blonsky, M.** (1985) *On signs. A semiotic Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Boff, L.** (1978) *Hablemos de la otra vida*. Santander: Sal Terrae.
- Boka di Mpasi, L.** (1995), Les ancêtres, médiateurs, Incluido en *Telega*, n° 82, Abril-Junio.
- Boladji Idowu, E.** (1973) *African traditional religion, a definition*. London.
- Bordoni, M. & Ciola, N.** (1988) *Gesú nostra speranza. Saggio di escatología*. Bologna: Dehoniane.
- Boros, L.** (1972) *El hombre y su última opción*. Madrid: Paulinas.
- Bosch D.** (1976) “Current and cross current in South Africa, Black theology”, Incluido en *Journal of religion in Africa*, Vol. VI, n° 1.
- Boubou, H.** (1978) « Le devin, le temps et l’histoire dans la pensée animiste de l’Afrique noire ». Incluido en *Le temps et les philosophies*. Paris : Payot/Unesco.
- Boulaga, E.** (1981) *Christianisme sans fétiches. Révélation et Domination*. Paris: Présence Africaine.
- Bouttiaux-Niaye, A-M.** (1993) “Les larmes de laalebasse”. Incluido en *Cahiers africains (CEDAF)*, n° 4-5.
- Bowker, J.W.** (1970) *Problems of Suffering in Religions of the World*. Cambridge University Press.
- Breton, P.** 1997) *La parole manipulée*. Paris: La Découverte.
- Brunschwig, H.** (1971) *Le partage de l’Afrique Noire*. Paris: Flammarion.

- Bujo, B.** (1980) Péché, pénitence et réconciliation, *Actes de la 9ème Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa : FTCK.
- Bultmann, R. K.** (1959) *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel.
- Burton, R.** (1998) *Las montañas de la luna. En busca de las fuentes del Nilo*. Madrid: Valdemar.
- Bwanga wa Mbenga, N.** (1988) "La langue comme responsable d'une vision particulière du monde? Essai su la localisation spacio-temporelle en lingala", Incluido en *Les Nouvelles Rationalités Africaines*, Vol. 3, n° 12.
- Byaruhanga, A.** (1980) "The philosophy and theology of time in Africa. The bantu case" Incluido en *Afer*, Vol. 22, n° 6.
- Byaruhanga, A.** (1982) "The Luo philosophy of time (Uganda)". Incluido en *Afer*, Vol. 24, n° 3.
- Caffarena, J.G.** (1990) "El pluralismo socio-cultural y la fe cristiana", incluido en *Congreso Teológico de las Facultades de Vitoria y Deusto*, Bilbao: Ed. Mensajero.
- Caffarena, JG.** (1995) "El pluralismo sociocultural como posibilidad y desafío", Incluido en *Cuadernos Fe y Secularidad*, Madrid.
- Calame-Griaule, G.** (1968). *Words and the Dogon World*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Calame-Griaule, G et Lacroix, P.F.** (1969). Graphie et signes africains. *Semiotica*, 1, 3 : 256-272. Calle-Gruber, M. 1994. Portrait de l'artiste en dieu Thot. *New Novel Review*, 1, 2 (April) 1730.
- Carrier, H.** (1994) *Diccionario de la cultura para el análisis cultural y la inculturación*. Estella: Verbo Divino.

- Cazeneuve, J.** (1958) *Les rites et la condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cebolla, F. & Sierra, J.** (1980): *Plegarias de todos los hombres*, Sígueme, salamanca.
- Césaire, A.** (1955) *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Chales, R. H.** *Eschatology* (1963) New York: Bailey Brothers.
- Chapman, R.; Kinnes, I. & Randsborg, K.** (1981) *The Archeology of Death*. Cambridge University Press.
- Chenu B.** (1989) *Teologías de los Terceros Mundos*, Barcelona: Herder.
- Cheza, M.** (1996) *Le Synode africain. Histoire et textes*. Paris: Karthala.
- Cohen, W. B.** (1981) *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*. Paris: Gallimard.
- Combarro, M.** (1996) *Dios en África*, Madrid: Mundo Negro.
- Cone, J.** (1966). *Black theology*. New York: Orbis Books.
- Congar, Y.** (1965) *Amplio mundo mi parroquia*. Estella.
- Conzelmann, H.** (1974) *El centro del tiempo*. Madrid: Fax.
- Coquet J. C.** (ed.), (1982) *L'Ecole de Sémiotique de Paris*. Paris: Hachette.
- Coquet, J.C.** (1972) *Sémiotique littéraire. Contribution d l'analyse sémantique du discours*. Paris: Mame. « Univers sémiotiques ».
- Cortés, J-L.** (1992) *Arte Negroafricano*, Madrid: Mundo Negro.
- Coulibaly N'djible, J.** (1980) *Les Bambara face au problème de l'au-delà Essai sur la réflexion théologique à partir du Nouveau Testament*. Paris: Enciclopedia universalis.

- Cruz Cruz, J.** (1994) *Libertad en el tiempo: ideas para una teoría de la historia*. Pamplona: EUNSA.
- Cullmann, O.** (1959) *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* Neuchâtel.
- Culmann, O.** (1968) *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela.
- D'Hertefeld, M.** (1993) Les larmes de laalebasse, en *Cahiers Africains, Liber Amicorum*, n°4-5.
- D'Ana, A.** (1996) *De Cristo a Kimbangu*, Madrid: Mundo Negro.
- Derrida, J.** (1967) *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil.
- Derrida, J.** (1987) *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée.
- Deschamps, H.** (1971) *Historia de las exploraciones*. Barcelona: Oikos-tau.
- Dhavamony M.** (1998) *Teología de las religiones*, Madrid: San Pablo.
- Diangenda, N.** (1984) *Historia del Kimbanguismo*, Kinshasa: Ediciones kimbanguistas, Kinshasa.
- Dickson, O. P.** (1993) *Le mythe du sauvage*. Quebec: Septentrion.
- Dieng Amady, A.** (1983) *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*. Paris : Nubia.
- Dieterlen, G.** (1965) *Textes sacrés d'Afrique noire*. Paris: Gallimard.
- Dieterlen, G. et Cissé, Y.** (1972) *Les fondements de la société d'initiation du Komo*. Paris: Mouton.
- Dietrich, B.** (1965) *Death, Fate and the Gods: The development of a religious idea in greek popular belief and in Homer*. London: University of London classical Studies.

- Diop, C.A.** (1960) *L'Afrique noire précoloniale*. Paris: Présence Africaine.
- Diouri, A.** (1993) "Vivir en dos tiempos. Lo antiguo y lo nuevo. Un paisaje complejo". Incluido en *El correo de la Unesco*, Septiembre.
- Dognin, R.** (1989) «Lesalebasses des Peul du Cameroun. Fonction symbolique et décorative: les limites de l'explication anthropologique » Incluido en *Anthropologie de l'art. Formes et significations : arts de l'Afrique, de l'Amérique et du Pacifique*. Paris: ORSTOM.
- Dosse, F.** (1991) *Histoire du structuralisme*. Paris: Editions de La Découverte.
- Douglas, M.** (1971) *La souillure*. Paris : Maspéro.
- Dugast, I.** (1950) «La langue secrète du sultan Njoya ». *Etudes camerounaises, Tome III*, n° 31-32.
- Dugast, I.** (1993) *La puissance du sacre. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Durand G.** (1991) *Naturaleza, principios, opciones* (versión de Miquel Montes). Bilbao: DDB.
- Eboussi Boulaga, F.** (1977) *La crise du Muntu, authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence africaine.
- Eboussi Boulaga, F.** (1981) *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris: Présence Africaine.
- Eco, U.** (1991) *Tratado de semiótica general*. Barcelona : Lumen.
- El-abbadi, M.** (1994) *La antigua biblioteca de Alejandría. Vida y destino*. Madrid: Unesco.
- Elungu, P. E.** (1984) *L'éveil philosophique africaine*. Paris : L'Harmattan.

- Etienne, P.** (1973) "L'individu et le temps chez les Baulé. Un cas de contradiction entre le représentation du phénomène social et sa pratique". Incluido en *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. XIII, Cahier 4, n° 52.
- Evans-wentz, W. Y.** (1957) *The Tibetan book of the dead*. New York: Oxford University Press / (1960) New York: Galaxy.
- Feys** (1974) "Chant de deuil pour "Tshiondo". Incluido en *Cahier des Religions Africaines*, n° 15.
- Fouda, B-J.** (1967) *La philosophie africaine de l'existence*. Lille: Foulquié, P. et Saint-Jean. [Thèse de doctorat].
- Frobenius, L.** (1934) *La cultura como ser viviente*. Madrid: Espasa Calpe.
- Fulton, R. & García, A.** (1981) *La muerte y el morir*. Puerto Rico: Fondo Educativo Interamericano.
- Gafo, J.** (1990) *La eutanasia y el arte de morir*. Madrid: Upco.
- Geertz, C.** (1989) *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C.** (1994) *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- Gelin, A.** (1953) "L'Expérience et l'attente du salut dans l'Ancien Testament", Incuido en *Vie et Lumière*, n° 9.
- Gennep, A. V.** (1986) *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Gesché, A.** "Dieu et le mal". Incluido en **AA.VV.** (1986) *Péché collectif et responsabilité*. Bruxelles : Publications des facultés Universitaires Saint-Luis.
- Gibellini, R.** (1994) *Percorsi di teogia africana*, Brescia: Queriniana.
- Giedion, S.** (1968) *Espacio, tiempo y arquitectura*. Boada: Científico-Médica.

- Giedion, S.** (1988) *El presente eterno. Los comienzos del arte*. Madrid: Alianza.
- Godin, A.** (1971) *Mort et présence – Etudes de Psychologie*. Bruxelles : Lumen Vitae.
- Goff, J.** (1984) *The birth of purgatory*. London: Scholar.
- González, J.** (1990) *Etiopía, hombres, lugares y mitos*, Madrid: Mundo.
- Gorer, G.** (1955) “The pornography of death”. Incluido en *Encounter*, October.
- Gorer, G.** (1963) *Death, Grief and Mourning*. New York: Doubleday.
- Gozzelino, G.** (1992) “Problemas y cometidos de la escatología contemporánea”. Incluido en *Salesianum*, nº 54.
- Gozzelino, G.** (1993) *Nell’ateza della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*. Torino: Elle Di Ci.
- Grassi, P.** (1966) *Le salut dans l’histoire*. Neuchatel: Delachaux et Niestlé.
- Greimas, A-J.** (1973) *En torno al sentido. Ensayos y manuscritos*. Madrid: Fragua.
- Greimas & Courtés,** (1979) *Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Greimas, A. J.** (1979). *Introduction à l’Analyse du Discours dans les Sciences Sociales*. Paris: Hachette.
- Greimas, A-J.** (1970) *Du sens*. Paris: Editions du Seuil.
- Grelot, P.** (1971) *De la mort à la vie éternelle*. Paris : Cerf.
- Griaule, M.** (1952) « Le savoir des Dogon ». Incluido en *Journal de la Société des africanistes*, nº 13.

- Grupo de Entrevernes**, (1981). *Análisis Semiótico de Textos*. Madrid: Cristiandad.
- Guissé Mbargane, Y.** (1980). *Philosophie, culture et devenir social en Afrique*. Dakar : NEA.
- Haar, G.** (1995) "Strangers in the promised land. African christians in Europe", incluido en en *Exchange*, vol. 24, n° 1.
- Habermas, J.** (1989) «Comentarios al concepto de acción comunicativa», *AAVV Conocimiento y comunicación* (recopilado por R. Reyes, O. Una y J. Vericat). Barcelona: Montesinos.
- Haes, R.** (1988) "La réincarnation. Une croyance ancienne. L'antiquité orientale et grecque. Réincarnation en Afrique?", Incluido en *Telema*, n° 3-4.
- Hahn, J.** (1970) *Muntu: las culturas de la Negritud*. Madrid: Guadarrama.
- Harris, M.** (1983) *Raised immortal: Resurrection and immortality in the New Testament*. London: Marshall, Morgan and Scott.
- Hastings** (1979) *A history of African Christianity, 1950-1975*, London: Cambridge University Press.
- Henry, C.** (1950) "Note de recherche sur le comput du temps chez les Bijogo de Bubaque", Incluido en *Calendriers d'Afrique: système de pensée en Afrique noire*, Cahier n° 7.
- Herodoto** (Ed. 1995) *Historia*, libros III y IV. Madrid: Gredos.
- Heusse, G.** (1976) *Guide de la mort*. Paris: Masson.
- Hick, J.** (1979) *Death and eternal life*. Great Britain: Collins.
- Hinfelaar, H.** (1991) "Work's revolt: The Lumpa church of Leshina Mulenga in the 50's", Incluido en *Journal of Religion and Africa*, n° 2.
- Hiton, J.** (1974) *Experiencias sobre el morir*. Barcelona: Ariel.

- Hjelmslev, L-T.** (1971) *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Hodge, R. y Fress, G.** (1988). *Social Semiotics*. Cambridge: Polity Press.
- Houis, M.** (1957-8) «Comment écrire les langues africaines? ». Incluido en *Présence Africaine* n° 17.
- Houis, M.** (1971) *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. Paris: PUF.
- Hountondji, P.** (1977) *Sur la philosophie africaine*. Paris : Maspero.
- Houtondji, J-P.** (1977) *Sur la philosophie africaine*. Paris: Maspero.
- Humphreys, S.C., & King, H.** (1981) *Mortality and immortality: The anthropology and archeology of death*. London: Academic Press.
- Huntington, R. & Metcalf, P.** (1979) *Celebrations on death: the anthropology of mortuary ritual*. London: Cambridge University Press.
- Ibañez, J. & Mendoza, F.** (1992) *Dios Consumador: Escatología*. Madrid.
- Ize-senze, I.** "Conception de l'homme et rite de passage dans l'au-delà chez les Sakata" (Zaïre), *Symbolique verbale et rituelle*. *Sign*: 39 (675) IZE-S.
- Jahn, J.** (1966) *A History of Neo African Literature. Writing in Two Continents*. London: Faber & Faber limited.
- Jahn, J.** (1970) *Hombre bantú: las culturas de la negritud*, Madrid: Guadarrama.
- Jaulin, R.** (1967) *La mort Sara*. Paris : Plon.
- Journet, O. & Juliard, A.** "Interrogatoire du mort en pays joola Felup", *Système de Pensée en Afrique Noire*, Cahier n° 9.
- Junod, H-P.** (1968) «Essai sur les notions fondamentales de la pensée africaine bantoue », *Genève Afrique*, n°7.

Kä Mana (1993) *Théologie pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris: Karthala.

Kabasélé-Lumbala, F. (1993) *Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris: Karthala.

Kagame, A. (1956) *La philosophie bantoue rwandaise de l'être*. Bruxelles

Kagame, A. (1976) *La philosophie bantoue comparée*. Paris: Présence africaine.

Kane, C.H. (1961) *L'Aventure ambiguë*. Paris: U.G.E.

Kasenene, P. "An other look at suicide: An african religious perspective", Incluido en *Afer*, vol 35, n° 5.

Kasper, W. (1977) *Jésus le Christ*, Paris: Cerf.

Knitter, P. (1979) *No other name?* New York: Orbis Books, Maryknoll.

Konde Ntedika, (1993) "La mystique africaine traditionnelle", in *La mystique africaine*, Kinshasa: Ed. Baobab.

Kouadio, Y. & Battestini, S. (1988-1989) "A critical Analysis of African Writing Systems". Incluido en *American Journal of Semiotics*, n° 6.

Kröger, F. (1950) "The notion of the moon in the calendar and religion of the Balsa (Ghana)", Incluido en *Calendriers d'Afrique: Système de pensée en Afrique noire*, Cahier n° 7.

Kübler-ross, E. (1975) *Death, the final stage of growth*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Kübler-ross, E. (1975) *Sobre la muerte y los moribundos*. Madrid: Grijalbo.

Kübler-ross, E. 1974) *Questions and answers on Death and Dying*. New York: McMillan Publishing.

Küng, H. (2004) *¿Vida eterna?* Madrid: Trotta.

Kweshi, B. (1980) *Discours théologique négroafricain*, Paris: Présence Africaine.

Kwesi, D. & Ellingworth, P. (1969) *Biblical revelation and african biliefs*. New York: Orbis Books – Maryknoll.

Lain Entralgo, P. (1992) *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe.

Lalêyé I.P., (1986) "Du rite au mythe et du mythe au rite: une phénoménologie de la transcendance. Contribution à une approche non-positiviste du sacré dans les religions traditionnelles africaines", Incluido en *Médiations africaines du sacré, Actes du III^o Colloque International du CERA*, numéro spécial CRA, vol. XX-XXI, n^o 39-42.

Lalêyé, I.P. (1992) «Temps et développement». Incluido en *Quest*, Vol.VI, n^o 2.

Lalêyé, I.P. (1986-87) "La personnalité négro-africaine comme lieu d'intrrogation sur la genèse de la faute et du péché", in A. Smet, *Spiritualité africaine, notes du cours*, Pholosophat Saint Augustin (ASUMA), Kinshasa.

Lalêyé, I.P., (1983) "La sorcellerie: vestige d'un savoir moribond ou balbutiement d'une science future?", en *Telema* n^o 9.

Lawuyi, O. B. (1993) "Time, Identity and Nigerian business Ethos. Reflexion from Bush-Taxi and Banking Interaction". Incluido en *Anthropos*, Vol. 88.

Leeuw, V. 1955) *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris : Payot.

Leeuwen, A. T. (1972) *Critique of heaven*. London : Lutterworth.

- Lemaire, M.** (1995) "La notion de ressemblance en Afrique de l'Ouest. Parenté et ressemblance. La ressemblance et la mort". Incluido en *Journal des africanistes*, Tome 65, fasc.1.
- Lepp, I.** (1973) *Psicoanálisis de la muerte*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Lepp, I.** (1974) *La mort et ses mystères*. Paris: Grasset.
- Lévy-bruhl, L.** (1978) *Mitología primitiva*. Barcelona: Ediciones 62.
- Lotman, Y. M.** (1996) *La semiosfera*. Madrid: Cátedra.
- Luckmann, T.** (1973) *La religión invisible*, Salamanca: Sígueme.
- Mabona, A.** (1962) «Eléments de culture africaine». *Présence Africaine*, n° 41.
- Maccaskie, T.C.** (1980) "Time and the Nineteenth-Century Asante: An Exploratory Essay". Incluido en *History in Africa. A journal of method*, Vol. 7.
- Madangi, J.D.** (2009) «El tiempo en el universo simbólico africano», incluido en Barrios (2009) *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Editorial Verbum.
- Madangi, J.D.** (1995) «La ayuda occidental en África y las ONGs», incluido en *Cultura para la Esperanza*, n° 21.
- Madangi, J.D.** (1996) "Educar para la evangelización en África", Incluido en *Razón y Fe*, tomo 235, n° 1179.
- Madangi, J.D.** (1996) "La contribución de las IIA al sínodo africano (1994)", en *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 71, n° 276.
- Madangi, J.D.** (2003) "Grandeza y nimiedad de los sacrificios humanos", incluido en *Bwato*, Tomo II, n° 3.

Magobeko Kamana, J. (1972) *Essai sur le statut existentiel d'une philosophie propre aux Bantu*. Bruxelles : Louvain.

Maimonides, M. (Edición de 1978) *Guía de perplejos*. Madrid: Barath.

Maingueneau, D. (1978) *Nouvelles tendances en Analyse de Contenu et sociologie*. Paris: Hachette.

Makang Ma Mbog (1972) "Les funérailles africaines comme psychothérapie des deuils pathologiques" Incluido en *Psychopathologie africaine n° 2*, Dakar.

Martelet, G. (1974). *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*. Vol. in-8 br. Paris: Desclée.

Maslow, A. (1970 [1954]) *Motivation and personality*. New York: Harper.

Matukanga, M. (1994) "Eglises Indépendantes et Creativté", en *Cahier des Religions Africaines*, Vol. 27-28, n° 53-56. *Actes du quatrième Colloque Internationale du CERA*. Kinshasa.

Maurier, H. (1985). *Philosophie de l'Afrique noire*. Anthropos-Institut : Saint Augustin.

Mawiza, J. (1968): *Reverence for Ancestors in Tanzania, with reference to the Luguru and other bantu tribes*, Incluido en *Theory and Practice in church life and growth*.

Mbembe, A. (1984) *Christianity without fetiches*, New York.

Menahem, R. (1973) *La mort apprivoisée*. Paris: Ed. Universitaire.

Metz, C. (1972) «Structure du message, ou structure du texte?». AAVV., *Etudes sur le fonctionnement des codes spécifiques*. Bordeaux: ILTAMCRDP.

- Mitford, J.** (1963) *The american way of death*. New York: Simon and Schuster.
- Molino, M.** (1967) *Los Bubi, ritos y creencias*. London: Sheldon Press.
- Moltman, J.** (1999) *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Moody, R.** (1975) *Vida después de la vida*. Madrid: Edaf.
- Morin, E.** (1970) *L'homme et la mort dans l'histoire*. Paris : Seuil / (1951) Paris: Corrêa.
- Mudimbe, V. Y.** (1988) *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y.** (1991). *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Mudimbe, V. Y.** (1994) *The Idea of Africa*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y.** (1981). « Signes thérapeutiques et prose de la vie en Afrique noire ». Incluido en *Social Sciences & Medicine, 1SB*.
- Mulago, V.** (1965) *Un visage africain du christianisme*. Paris: Présence Africaine.
- Mulago, V.** (1973) *La religion traditionnelle des bantous et leur conception du monde*. Kinshasa: FTK.
- Mulago, V.** (1979) *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramento cristiano*. Madrid, BAC.
- Mushete, N.** (1988) *La teología africana in camino*, Bologna: Dehoniana.
- Mveng, E.** (1964) *L'art d'Afrique noire*. Paris: Mame.
- Mveng, E.** (1999) *Identidad africana y Cristianismo*, Pamplona: Verbo divino.

- Mwenye Batende** (1994) "Les sectes: un signe de temps?", aparecido en AA.VV., *Sectes, cultures et sociétés. Actes du IV^o Colloque International du CERA*, Kinshasa: FTC, Kinshasa.
- Ndaw, A.** (1983) *La pensée africaine*. Dakar: NEA.
- Ngal, G.** (1994) *Créations et ruptures*. Paris: L'Harmattan.
- Ngugi Wa Thiong'o** (1986) *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.
- Niangoran-bouah, G.** (1964) *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*. Paris: Institut d'Ethnologie. (Mémoire).
- Nkashama, P. N.** (1991) *L'Eglise des Prophètes Africains*. Paris: L'Harmattan.
- Nocke, F. J.** (1984) *Escatología*. Barcelona: Herder.
- Nolan, A.** (1976) *¿Quién es ese hombre?, Jesús ante el cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Obenga, T.** (1970) « Méthode et conceptions historiques de Cheikh Anta Diop ». Incluido en *Présence Africaine*, n^o 74.
- Obenga, T.** (1973) *L'Afrique dans l'antiquité - Egypte pharaonique - Afrique noire*. Paris: Présence Africaine.
- Obenga, T.** (1986), « Méthodologie en histoire africaine ». Incluido en *Les Cahiers du Centre d'études de littératures et de la tradition orales (CELHTO)*, n^o 1.
- Obenga, T.** (1990) *La philosophie africaine dans la période pharaonique*. Paris: L'Harmattan.

- Oladipo, O.** (1992) *The idea of African philosophy*. Ibadan: Motecular publications.
- Oleko, K.** (1987) "Le dialogue en transcendance. La force illocutionnaire des prières négro-africaines, en *Méditation africaine du sacré, Actes du III^o colloque international du CERA*, Kinshasa : FCK.
- Pannikar, R.** (2004) *La plenitud del hombre*, 2^a Edición. Madrid: Ediciones Siruela.
- Peirce, C. S.** (1979) *Ecrits sur le signe. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle*. Paris : Seuil.
- Pereira de Queiroz, M. I.** (1978) *Historia y teología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XX. (2^a edición).
- Puig Ventura, M.** (1990) *Los europeos y el oro de África oriental (Antiguo Zimbabue)*. L'Hospitalet de Llobregat: Sendai.
- Punset, E.** (2005) *El viaje a la felicidad. Las nuevas claves científicas*. 3^a Edición. Barcelona: Ediciones Destino.
- Rahner, K.** (1965) *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, J.** (1877; 1984; 1992) *Escatología*. Barcelona: Herder.
- Remy, J. & Ruquoy, D.** (1990) *Méthodes d'Analyse de conteneue et sociologie*. Bruxelles : Faculté Universitaire de Saint Louis.
- René L. (1979) *L'évangélisation après le quatrième Synode*, Paris: Seuil.
- Reverte, J.** (1996) *El sueño de África*. Madrid: Mario Muchnik.
- Rey, A.** (1973) *Théories du signe et du sens*. Tome I. Paris: Klincksieck.
- Ricoeur, P.** (1983) *Temps et récit*. Paris: Seuil.
- Rodríguez, L. B.** (2003) "El fin último y el bien perfecto", *Revista de filosofía*. Vol. 28, n^o 1.

- Rodríguez, P.** (1989) *Diccionario de las religiones*, Madrid: Alianza.
- Rosenblatt, P. C.** (1976) *Grief and mourning in cross cultural perspective*. New York: HRAF Press.
- Rosny, E.** (1992) *L'Afrique des guerisons*, Paris: Karthala.
- Ross, (Da) A.** (1975) *Morte e sopravvivenza presso i Nilo-Camiti*. Bologna: EMI.
- Ruiz de la Peña, J-L.** (1971) *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*. Burgos: Aldecoa.
- Ruiz de la Peña, J-L.** (1978) *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*. Salamanca: Aldecoa.
- Ruiz de la Peña, J-L.** (1980) *El último sentido*. Madrid: Marova.
- Sankey Lugano, W.T.** (1969) "Reader's Comment: African Concept of time". Incluido en *African Theological Journal*, nº 2.
- Sarda, F.** (1975) *Le droit de vivre et le droit de mourir*. Paris: Seuil.
- Schimtt, J.** (1954) "Les sources et les thèmes de la naissante foi apostolique au Christ Sauveur", *Vie et Lumière* nº 15.
- Schimtt, J.** (1954) "Les sources et les thèmes de la naissante foi apostolique au Christ Sauveur", incluido en *Vie et Lumière* nº 15.
- Schreiter, R. J.** (1984) *Culture, Society and Contextual Theology*. Incluido en *Missionology*, nº12.
- Schreiter, R. J.** (1989) "Faith and cultures. A challenge to the church". Incluido en *Theological Studies*, nº 50.
- Schreiter, R. J.** (1985) "Constructing Local Theologies. The Church in the World. Ecumenical Dialogue of Third World Theologians". Incluido en *Church and Society* nº 68.

- Schweitzer, A.** (1925) *The mystery of the kingdom*. London: Black.
- Schweitzer, A.** (1910) *The quest of the historical Jesus*. London: Black.
- Senghor, L.** (1965) *Prose and poetry*, London: Ed. Oxford.
- Sesboüé, B., & Wolinski, J** (1996) *El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario: Salamanca.
- Sesboüé, B., & Wolinski, J.** (1995) *El Dios de la salvación*, Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Shorter, A.** (1980) *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation?* Paris: Cerf.
- Shorter, A.** *Toward a theology of inculturation*, Geoffrey Chapman, London 1992.
- Shutte, A.** (1993) *Philosophy for Africa*. South Africa: Univ. of Cape-Town Press.
- Sinda, M.** (1972) *Le messianisme congolais et ses incidences politiques: kimbanguisme - matsouanimse - autres mouvements*. Paris: Payot.
- Smet, A-J.** (1975) *La philosophie africaine*, Tome. 1 et 2. Kinshasa: PUZ.
- Smet, A-J.** (1984) *Textes réunis de la philosophie Bantoue*. Kinshasa : F.T.K.
- Sontag, S.** (1969) *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix Barral.
- Sundkler, G.M.** (1961) *Bantú prophets in South Africa*, London: Oxford University Press.
- Taylor, C.** (1996) *La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Thom, R.** 1990) *Apologie du logos*. Paris: Hachette.
- Thom, R.** (1977) *Stabilité structurelle et morphogénèse*. Paris: Interédition.

- Thom, R.** (1983) *Paraboles et catastrophes*. París : Flammarion.
- Thom, R.** (1994) *Pour une théorie de la morphogénèse*. Paris: Seuil.
- Thom, R.** (1989) *Esquisse d'une sémiophysique : Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes*. Paris: Interédition.
- Thomas, L-V.** (1965) « Philosophie de la religion négro-africaine traditionnelle». Incluido en *Afrique Documents n° 79*.
- Thomas, L-V.** (1980) *Mort et pouvoir*. Paris: Payot.
- Tornos, A.** (1978) "Los signos de los tiempos como lugar teológico". Incluido en *Estudios Eclesiásticos*, n° 53.
- Tornos, A.** (1984) "Función simbólica y trabajo teológico", en *Miscelánea Comillas*, n° 42.
- Tornos, A.** (1991) "La nueva teología de la cultura", incluido en *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 66, n° 256.
- Tourón, E.** (1990) *Escatología cristiana. Aproximación catequética*. Madrid: Ediciones SP X.
- Towa, M.** (1971) *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Clé.
- Towa, M.** (1971) *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Clé.
- Tshiamalenga, N.** (1980), "La philosophie de la faute dans la tradition Luba", Incluido en *Péché, pénitence et réconciliation. Actes de la 9ème Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa : FTCK.
- Tshibangu, T.** (1986) "Le rite et la condition humaine", en *Mediation africaines du sacré*, Actes du troisième Colloque International, Kinshasa 16-22/II/1986.

- Turner, V.** (1990) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Ukpong, J. S.** (1993) "Emergencia de las teologías africanas" en *Misiones extranjeras*, nº 136-137.
- Urrutia, J.** (1992) *Literatura y comunicación*. Madrid: Instituto de España/Espasa Calpe.
- Urrutia, J.** (1993) "Semiótica: memoria y utopía". Incluido en María Gracia Profeti, Carlos Reis, Jorge Urrutia y Alicia Yllera, *Refundación de la semiótica*. Sevilla: Don Quijote.
- Urrutia, J.** (1996) *La Mirada inventora e inventada o Teoría del objeto sujetual*. Valencia: Espíteme.
- Urrutia, J.** (1997) *La verdad convenida*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Incluye y amplía *Literatura y comunicación* y «Tecnología de la literatura o paseo de una mañana de domingo»).
- Villanueva, D.** (1991) *Comentario de textos narrativos: la novela*. Gijón: Ediciones Júcar.
- Vorgrimler, H.** (1981) *El cristiano ante la muerte*. Barcelona: Herder.
- Vuillemin, J.** (1948) *Essai sur la signification de la mort*. Paris: Puf.
- Vuillemin, J.** (1984) *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Wackenheim, Ch.** (1982) "Le christianisme, religion du salut?", Incluido en *Revue des Sciences Religieuses*, nº 4.
- Washington, J.** (1964) *Black religion: the Negro and christianity in the USA*. Boston: Beacon Press.
- Washington, J.** (1964) *Black religion: the Negro and christianity in the US*, Boston: Beacon Press.
- Waswandi Ngoliko** (1990) "Culte et sacrifice à Dieu Nyamuhanga", en *Inculturation et libération en Afrique aujourd'hui (Mélanges en l'honneur*

du Professeur Abbé Mulago), *RAT* (Revue Africaine de Théologie), vol. n° 27-28.

Wermeter, O. & Zvarevashe, I. M. (1992) "Make the best of the present time", en *AFER*, Vol. 34, n° 3.

Wilmot Blyden, E. (1857) *Revindication of the african race*. Morovia.

Winch, P. (1964) "Para comprender una sociedad primitiva", en *American philosophical quaterly*.

Wolanin, A. (1993) *Alcuni aspetti della realtà religiosa africana. Chiese indipendenti e teologia africana*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Zahan, D. (1950) « Pictographic Writing in the Western Sudan ». Incluido en *Man*, n° 50.

Zahan, D. (1951) «Études sur la cosmologie des Dogon et des Bambara du Soudan français. La notion d'écliptique chez les Dogon et les Bambara ». Incluido en *Africa*, n° XXII.

Zahan, D. (1957) "Principes de médecine bambara". Incluido en *Zaire-Afrique*, n° 116.

Zvarevashe, I. M. (1992) "Our own idea of time", Incluido en *AFER*, vol. 34, N° 3 (1992).