

## ELOCUENCIA Y MAGIA DEL CUERPO

### *UN ENFOQUE NEGROAFRICANO*

*Albert Kasanda Lumembu*

*Centro Tricontinental*

*Louvain-la-Neuve*

***Bélgica***

This text explores religious thought and the anthropological, symbolic, spiritual and ritualistic perspectives regarding the body in Sub-Sahara Africa. The paper shows how African culture finds, in the body, a discursive, symbolic and ritualistic setting where the metaphysical principles of body and soul merge together. Thus, the corporal setting represents the transcendence, together with a widely articulated network, which involves permanent communication with the gods and the collective spirit.

### **I. INTRODUCCION**

Mucho se ha escrito acerca del cuerpo. En las tres últimas décadas, se nota un resurgimiento del interés por el tema. Al respecto, destacamos dos líneas de preocupación: de un lado, una exploración sistemática y teórica del tema, particularmente, en las disciplinas tales como la antropología cultural y médica, la psicología, la medicina, la sociología, la lingüística o la filosofía mientras que, del otro lado, se puede mencionar el auge que toma el cuerpo en el campo artístico contemporáneo. Trátese de la pintura o de la escultura, del deporte, del teatro o de la danza, de la cinematografía o de la llamada literatura erótica, no solo se valoriza el cuerpo sino que éste se ha vuelto un centro de gravedad.

El pensamiento religioso participa también en este proceso de redescubrimiento del cuerpo, de su papel antropológico, simbólico y espiritual. En el pasado, el cristianismo consideraba al cuerpo como una carga, un yugo o una tumba para el alma<sup>1</sup>; hoy, esta religión reconoce en la textura corporal un espacio de salvación y de manifestación divina. La teología católica sostiene que por el hecho mismo de la Encarnación, el cuerpo (ampliando el concepto, podemos hablar del mundo) tiene una profunda dimensión espiritual. También el interés actual por los nuevos movimientos religiosos, sobre todo por los que otorgan una atención particular a las manifestaciones corporales, hace parte de la misma lógica de reconocimiento y de valoración de este componente imprescindible de la humanidad.

En estas líneas, intentamos participar en esta reflexión desde la perspectiva de las religiones negroafricanas. Queremos precisar el pensamiento de las mismas sobre este tema. ¿Qué opinan estas religiones acerca del cuerpo? ¿Qué papel se atribuye a este último en la articulación social, económica y política del ser negroafricano? ¿Qué densidad simbólica o antropológica le corresponde al cuerpo en la búsqueda de trascendencia y la estructuración espiritual del negroafricano?

En su obra *Antropología del cuerpo y modernidad*, David Le Breton señala que “*cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias. Le otorga sentido y valor*” (David Le Breton, 1995: 8). Haciendo nuestra esta observación, empezaremos esta reflexión a partir de la visión negroafricana del mundo. Se trata de una perspectiva politeísta<sup>2</sup> e integradora, donde se compenetran la materia y el espíritu, lo visible y lo invisible, los hombres y los dioses, mediante una energía generativa llamada fuerza vital.

Presentaremos luego algunas percepciones básicas del cuerpo que resultan de una analogía entre el hombre y el mundo, donde el cuerpo humano aparece como un mundo en pequeño, resaltando siempre las correspondencias simbólicas entre ambos. A través de conceptos como emoción y ritmo, analizaremos su papel en la configuración social y religiosa negroafricana. Terminaremos examinando la idea de cuerpo como morada común o espacio compartido entre los dioses y los hombres<sup>3</sup>, referidos en particular a los fenómenos de trance y de posesión.

## II. LA COSMOVISIÓN NEGROAFRICANA

El concepto negroafricano de cuerpo es tributario de la cosmovisión vigente en África. Por lo general, ésta se despliega dentro de una configuración particular de referencias simbólicas, políticas y religiosas cuya noción básica es la vida.<sup>4</sup> De cara a una naturaleza hostil, el africano se preocupa por la manera de asegurar su propia existencia. Sus interrogantes primordiales non son de orden abstracto sino del ámbito concreto o pragmático. Suelen ser del tipo: ¿cómo alcanzar la paz en un continente destrozado por las guerras y los saqueos de toda índole? ¿Cómo asegurar el pan de cada día, la salud de los suyos en una tierra saqueada por la pobreza? El negroafricano enfrenta esta situación por medio de una estrategia que identificamos como una mística de la vida. Pone todos sus recursos simbólicos, religiosos, económicos al servicio de la misma. Siguiendo al Reverendo Placide Tempels, podemos hablar de la noción de fuerza vital. Esta se concibe como la energía que mueve y sostiene todo. A propósito, el autor de *La Filosofía Bantú* escribe lo siguiente: “*Hay cosas que los africanos repiten sin cesar ya que expresan sus valores profundos y sus aspiraciones supremas. Se trata de la vida, la fuerza, el profundo vivir, la fuerza vital*” (Placide Tempels, 1949: 30. Traducción castellana A. Kasanda).

Por su parte, el etnólogo francés Marcel Griaule considera esta fuerza como “*una energía en instancia, impersonal, inconsciente, repartida en todos los animales, vegetales, en los seres sobrenaturales, en las cosas de la naturaleza, y que tiende a perseverar en el ser, soporte al que está afectada temporalmente (ser mortal) y eternamente (ser inmortal)*” (citado por David Le Breton, 1995:

<sup>1</sup> Cabe tener en mente la herencia filosófica griega (*soma seme*), la influencia de las religiones paganas y la misma complejidad del cristianismo. Véase: Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard-Essais, 1995. Jean-Claude Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998.

<sup>2</sup> El concepto “politeísta” no tiene nada despectivo aquí. Solo sugerimos la complejidad y la pluralidad de factores que entran en la cosmovisión negroafricana.

<sup>3</sup> El cuerpo es una realidad ambigua. Al mismo tiempo que nos permite gozar, admirar su belleza y descubrir su fuerza, nos revela su debilidad, sus límites y su finitud a través del dolor, de la enfermedad y de la muerte. Nos hubiera gustado examinar también este segundo aspecto, desgraciadamente este es un tema amplio que necesita de un enfoque apropiado. Por ello limitamos nuestra reflexión sólo al primer aspecto.

26). Así M. Griaule atribuye a las prácticas de sacrificios de pueblos africanos, a pesar de sus distintas apariencias, una sola y permanente finalidad: “*redistribuir la fuerza vital*” (Marcel Griaule, 1966:142. Traducción castellana A. Kasanda).

La fuerza vital viene de dios o del ser supremo. Llega a los vivientes por medio de una larga cadena cuyos eslabones incluyen los genios, los antepasados y los mayores. Algunos pueblos africanos ven en la sombra, que acompaña al ser humano durante toda su vida, una materialización de dicha fuerza (Tobie Nathan, Lucien Hounkpatin, 1998: 31.). Otros, en cambio, la localizan en los sucesos de la vida cotidiana. Por ejemplo, los hechos tales como el nacimiento, la enfermedad, la salud, la muerte, señalan la presencia, con mayor o menor intensidad, de la fuerza vital (Tempels, 1949:76).

A partir de la noción de fuerza destacamos las ideas básicas de esta cosmovisión. Primero, cabe mencionar la afirmación según la cual el mundo se constituye en torno a una doble realidad: de un lado las cosas visibles y del otro, el universo invisible. La realidad visible incluye las cosas materiales y palpables. No implica la esencia verdadera de lo que es sino que cumple un papel de revelador o de recipiente de la fuerza vital. En otros términos, la esencia de las cosas se encuentra en el universo invisible. Es desde este último desde donde se analizan las cosas, se descifran las causas de los acontecimientos, la evolución de los hombres y del mundo.

Se desarrolla así un pensamiento dualista. Pero a diferencia del cartesianismo, por ejemplo, el enfoque negroafricano no implica antagonismo ni rotunda exclusión entre ambos universos. Se trata de una distinción teórica que permite percibir el verdadero vínculo que tienen estas realidades, que consiste en una recíproca inclusión. Como lo explicaremos luego, los conceptos tales como los de salud, de prosperidad, de enfermedad, de poder, etc., no se entienden adecuadamente sin tomar en cuenta el mencionado vínculo. En este sentido, para el negroafricano, ninguna realidad es indiferente o pura pasividad. Más allá de sus apariencias, los animales, las plantas, las piedras, el viento, el agua, el fuego, etc. están todos animados por una energía invisible, que les da consistencia e influye sobre su integración en la red existencial. La fuerza vital participa en la determinación de la densidad de cada ser, también en la estructuración del equilibrio y la armonía que deben regir el mundo.<sup>5</sup>

En segundo lugar, cabe destacar el concepto de cadena que une los unos a los otros, los dioses a los seres humanos pasando por la mediación de los antepasados y la complicidad de la naturaleza. A menudo esta imagen ha sido interpretada de manera errónea, marcada por el evolucionismo, que describe la sociedad africana como una gerontocracia; es decir una comunidad de tipo piramidal en cuya cumbre se alza el panteón de dioses, seguido por los genios, los antepasados y los mayores. Esta es una

---

<sup>4</sup> La preocupación por la vida no es específica del pueblo africano, se trata de algo compartido por todos los pueblos. Sin embargo, la diferencia entre estos consiste en la forma (técnica, metafísica) como se aborda la problemática.

<sup>5</sup> Conviene señalar la dualidad que, de cierta forma, caracteriza la concepción africana del mundo: se distingue de un lado la realidad visible y, del otro el mundo invisible. A diferencia del pensamiento occidental, no se desarrolla relaciones de exclusión entre ambas realidades; de lo contrario, se piensa en términos de una inclusión recíproca.

interpretación precipitada, ya que se trata de una realidad compleja. Es cierto que en las comunidades africanas se cultiva un sentido particular de respeto y de atención para con los mayores. Pero esto no es una razón suficiente para conferir y limitar el manejo de la energía vital en las manos de estos últimos. Se necesita más aptitudes y virtudes además de la famosa anterioridad cronológica. Al respecto, Emmanuel Terray habla de los “*fundamentos ilusorios del poder gerontocrático*” [citado por L.-V. Thomas, 2000: 332. Traducción castellana A. Kasanda]. Estos son del orden cuantitativo, el control de las tierras y el dominio de los instrumentos de producción. Pero ninguno de los tres elementos mencionados puede garantizar el poder de los ancianos ya que, teóricamente, estos últimos no son ni la población la más numerosa; físicamente disminuidos tampoco pueden controlar las tierras, sino que dependen de los más jóvenes para atender las propiedades. Además, el control de los instrumentos (técnicas) de producción es también relativo, dados los cambios constantes que se producen en este campo. ¿Cuál sería, pues el fundamento plausible de esta forma de jerarquía social? Destacamos dos recursos complementarios: la apropiación del saber y la fuerza del ejemplo o la admiración que la virtud procura (L.-V. Thomas, 2000: 333-342). Es cierto que los ancianos tienen los conocimientos técnicos imprescindibles<sup>6</sup> para la continuidad vital del grupo; pero, tienen también otro tipo de conocimiento aún precioso: el conocimiento social. Se trata de un conocimiento secreto y profundo que, bajo formas míticas o sagradas, intenta explicar el cómo y el porqué de las cosas. La expresión oral es su modo favorito, pero no el único. Cabe recordar también la fuerza del ejemplo o la ya evocada admiración que suscita la virtud: “*el anciano será socialmente respetado en la medida en que haya logrado integrar en su vida las reglas del grupo al que pertenece. Dentro de las cualidades del grupo, se menciona: la valentía frente a las adversidades, la abnegación, la búsqueda de equidad, el sentido del honor, el amor por el trabajo, la buena salud, etc.*” (L.-V. Thomas, 2000:340. Traducción castellana A. Kasanda).

Nos interesa subrayar aquí, no tanto los mecanismos de esta jerarquía de la sociedad negroafricana, sino la dimensión horizontal y la permanencia del vínculo que sugiere la metáfora utilizada. Los eslabones de una cadena no se definen en términos de jerarquía sino por medio de la solidaridad y la continuidad del vínculo que les une los unos a los otros. Es decir la visión negroafricana del mundo se caracteriza también por medio de la conexión entre todos los vivientes. La calidad o la intensidad de esta es algo importante. El mundo es un espacio donde los dioses, los genios, los antepasados, los vivientes, la naturaleza (animal, mineral y vegetal) están todos involucrados en un tejido de relaciones dinámicas y vigorizantes (Germaine Dieterlen, 1951: 56-57).

---

<sup>6</sup> Acerca de este tipo de conocimiento, Claude Meillassoux señala que “*la suma de los conocimientos técnicos vitales, en una sociedad, es limitada y asequible en un tiempo relativamente corto, lo que presenta el riesgo de poner a todos los seres humanos en un mismo nivel a partir de cierta edad*”, citado por L.V. Thomas, 2000: 334. Traducción castellana A. Kasanda.

Contrariamente al “Yo” de Descartes que se construye en base a su dimensión racional, “*Yo pienso, luego existo*”, el ser negroafricano pone énfasis en su inserción en la red existencial, en el tejido de correspondencias con la naturaleza, lo divino y los demás seres mediante la energía vital. En este sentido, anticipadamente, podemos decir que el concepto de cuerpo remite aquí a la totalidad del cosmos. El cuerpo se percibe como un universo en pequeño.

### III. EL CUERPO: UN UNIVERSO EN PEQUEÑO

La visión del mundo que acabamos de esbozar insiste en el hecho de que el ser humano es un ser heterogéneo. Sus componentes vienen tanto de las divinidades como del cosmos y de los antepasados. Su ser se piensa en términos de multiplicidad de lazos e identidades. Haciendo una analogía entre esta multiplicidad que le caracteriza y la complejidad del universo, podemos decir que “*el cuerpo es un parámetro fundamental para entender la organización del mundo. El cuerpo humano es el universo en pequeño*” (L.-V. Thomas, 2000: 232. Traducción castellana A. Kasanda).<sup>7</sup>

Un mito yoruba de la creación recuerda al respecto que en aquel entonces, “*el Dios supremo, Olodumaré (Olorún), dio orden a las divinidades subalternas de fabricar las distintas partes del cuerpo humano a partir de la arena. Y así fue. Hechos pedazo por pedazo, y conforme los caprichos de las divinidades encargadas, los seres humanos fueron heterogéneos. Un día, Eshu Elegbara (Legba), divinidad que redistribuye la suerte y concede la fecundidad, agujeró el ser humano y apareció el sexo. Legba ya estaba cansado de un trabajo mecánico de reproducción continua de una misma cosa. De este modo, el ser humano heredó de los dioses no solo la sexualidad<sup>8</sup> (obra de Legba), sino también el principio vital, Emi o Yé, que siempre viene de Olodumaré.*” (Tobie Nathan, Lucien Hounkpatin, 1998, 30-31. Traducción castellana A. Kasanda).

---

<sup>7</sup> Véase: A. Tiérou, *Dooplé, la loi éternelle de la danse africaine*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, p. 21-23.

<sup>8</sup> El concepto de sexualidad refiere no solamente a la dimensión animal, biológica o reproductora, sino también la condición humana de creatividad, en el sentido que H. Arendt da a este término.

Los principios espirituales son invisibles. Algunos autores los describen con diferentes nombres (por ejemplo, G. Diéterlain habla de *ni, dya, tere, nyama, wanzo,* ) mientras que otros se limitan a evocar categorías más generales tales como la fuerza o energía vital (en el caso de Placide Tempels, entre otros). Por esencia, estos principios transmiten la vida y son permanentes. En cambio, los principios físicos (el cuerpo como materia) suponen la finitud y la degradación biológica. Sin embargo, como lo sugerimos anteriormente, no existe una hermética separación entre ambas esferas. La esfera espiritual anima el universo biológico al igual que este simboliza y encarna el mundo invisible. Al respecto, C. Faik Nzuji apunta que *“el hombre participa con su cuerpo y su palabra de las ceremonias rituales que recuerdan los tiempos míticos y cuyo papel simbólico consiste en crear el equilibrio psicológico, psíquico, espiritual y social del individuo. El cuerpo aparece como el vector de principios espirituales; como espacio de relaciones entre hombres de un lado, entre estos y sus dioses del otro lado; como el soporte espacial de símbolos gráficos”* (Faik Nzuji, 1993:45. Traducción castellana A. Kasanda).

Como totalidad, el cuerpo cumple un papel socioreligioso importante; sin embargo, sus distintos componentes no realizan las mismas finalidades. Algunos de estos son por definición sagrados en virtud de su origen (herencia por parte de un antepasado o de alguna divinidad) o por tener alguna función simbólica y sagrada. Lo que es el caso para los elementos tales como la sangre, la cabeza, el corazón, etc. A modo de ilustración, hagamos un breve comentario acerca de estos últimos. La sangre representa uno de los aspectos de las religiones negroafricanas que más choca la mentalidad y las costumbres occidentales u asimiladas. Sin embargo, sea humana o animal, la sangre juega un papel importante en el universo religioso negroafricano. Representa, junto al soplo, el mejor conducto de fuerzas físicas y espirituales. Simboliza la vida para varios pueblos de África y de la diáspora. Su presencia en las distintas ceremonias es algo imprescindible. Tratase de la consagración religiosa, la curación, la purificación, las alianzas y reconciliación entre los hombres y los dioses así como entre los pueblos, la sangre debe derramarse. A propósito, Roberto Motta observa que “*el primer acto de la liturgia del candomble Xango es el sacrificio sangriento de animales (...) Todos los demás ritos vienen de esta práctica y hacia ella conducen.*” (Roberto Motta, 1995:477). Del otro lado, M. Griaule señala que “*en los templos de Binú, sobre los altares de Lebé, las bestias (...) derramaban su sangre para alimentar los vínculos que los hombres querían mantener con el cielo (...) En el momento crítico cuando corre la sangre, el hombre formula una oración por la que invoca la fuerza [vital] y explica su actuación*” (Marcel Griaule, 1966: 141-142. Traducción castellana A. Kasanda). Por su parte, G. Dieterlen comenta lo siguiente: “*el sacrificio sangriento libera [a los hombres], alimenta los altares, la tierra y los seres que lo reciben. Algunas alianzas se consagran por medio del intercambio de sangre. La nitidez de su color es prueba de su pureza: cualquier fallo implica su modificación, le vuelve pálido. Prueba de impureza (...) y de ausencia momentánea de fecundidad de las mujeres, el menstruo es el principal tabú de fuerzas sobrenaturales, creadoras y protectoras de la vida*” (Germaine Dieterlen, 1951: 65. Traducción)<sup>9</sup>.

La cabeza es el símbolo por excelencia del ser humano. Representa la sede de la voluntad y de la consciencia. También es el receptáculo favorito de los dioses, particularmente, en los momentos de trance. Además, la cabeza simboliza también la sexualidad humana (Tobie Nathan, Lucien Hounkpatin, 1998:33). Tomando prestada una expresión de V. Turner, podemos decir que se trata de una “selva de símbolos”. Cada uno de sus componentes da pie a una interpretación particular y a una función propia. El cabello, por ejemplo, encarna de modo particular la fuerza vital. Según G. Dieterlen, es “*peligroso mezclar su cabello con el cabello ajeno ya que esto crea un vínculo vital indisoluble. Quemar su propio cabello es atentar contra su vida; a modo de protección, se entierra o esconde el cabello en un hoyo profundo de la pared de su casa*” (G. Dieterlen, 1951: 66. Traducción castellana A. Kasanda). Para el pueblo Bayanzi, en la República Democrática del Congo, un hombre que quiere conquistar una mujer irá consultar un hechicero con el cabello de esta última. El hechicero mezclará este cabello con diferentes

---

<sup>9</sup> En la descripción que hace del sacrificio en el candomblé-Xangô, en Brasil, Roberto Motta, apunta lo siguiente: “*es la esencia de la religión: el olor a sangre, las cabezas depositadas sobre los altares, las libaciones, el canto, el baile, el entusiasmo, la éxtasis (...) Si no hay derramamiento de sangre, no hay oficio (...) el candomblé es la religión de sacrificio ya que es una religión del cuerpo y del gesto. (...) La devoción consiste en la ofrenda material y tangible, la sangre y la carne de las bestias, luego los gestos, los bailes, los cuerpos de los fieles para que los dioses puedan manifestarse.*” (Roberto Motta, 1995:477-478. Traducimos).

ingredientes para fabricar un filtro de amor. Poseer el cabello del ser amado (o despreciado) es, de cierto modo, poseer al individuo mismo (Faik Nzuj, 1993:46)<sup>10</sup>.

La noción de continuidad entre el ser humano y sus desechos plantea algunas preguntas básicas respecto al espesor y los límites del cuerpo. ¿Sería el cuerpo algo ilimitado? ¿Cuál sería la zona de separación entre el hombre y su sombra, lo visible y lo invisible? ¿Qué tal sería del porvenir de la dimensión biológica o física del ser humano de cara a la muerte? En otros términos, ¿dónde se ubica el punto de exclusión y/o de inclusión entre ambos principios arriba mencionados? ¿Cómo conciliar el carácter permanente de los principios espirituales con la dimensión perecedera del cuerpo humano? Contestar a estas preguntas supone de precisar antes que nada la idea de cuerpo. Hay que reconocer que esta no se refiere a una realidad unívoca. No se trata de una realidad evidente, de una materia incontrovertible: “el “cuerpo” solo existe cuando el hombre lo construye culturalmente [...] el cuerpo sólo cobra sentido [y configuración] con la mirada cultural del hombre” (David Le Breton, 1995: 27). Como lo sugerimos anteriormente, para el mundo tradicional negroafricano, “las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el mundo, el hombre y los demás seres se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común” (David Le Breton, 1995: 8).

*Estas culturas no conciben la actividad psíquica y la corporeidad como derivadas de una relación de contenido y continente (Marc Augé, 1998: 65). Aún mediante sus desechos, el cuerpo sigue siendo un espacio de comunicación, de cruzamiento de lazos y de fuerzas vitales. A pesar de la distinción entre el aspecto biológico y la dimensión espiritual, mantenemos la idea de inclusión y de dinamismo existencial entre ambas esferas. “La vida biológica y la vida espiritual se encuentran en el hombre. Ninguna de las dos puede presentarse sola en la vida humana concreta. En el hombre no se materializa la vida puramente biológica, pero el hombre no carece tampoco jamás de sombra. La naturaleza del hombre viviente se caracteriza precisamente porque participa de los dos principios; sólo de este modo es un **muzima**<sup>11</sup>, un ser humano vivo” (Janheinz Jahn, 1963: 147)<sup>12</sup>.*

#### IV. EL CUERPO: UN ENTRETEJIDO DE EMOCION Y DE RÍTMO

En África, las expresiones tales como “tener un cuerpo” o “ser un cuerpo” suelen ser sinónimos. “Vivir su cuerpo”, “estar en su cuerpo” o “sentir su cuerpo” significa no sólo dominarlo, sino también sentirse cómodo, estar en conexión con la fuerza vital, recibir sus energías y disfrutar plenamente de la

<sup>10</sup> Esta concepción es compartida por varios pueblos negroafricanos. Lo que se dice del cabello vale también para las demás partes del cuerpo o acerca de objetos íntimamente ligados a la vida del individuo. Pueden ser las uñas, la ropa, el nombre, la sombra, etc. Por medio de ellos se puede influir positiva o negativamente sobre la persona.

<sup>11</sup> Término swahili, lengua de África del Este, que significa la totalidad, en este caso del ser.

<sup>12</sup> Como lo señalamos al principio de esta reflexión, no abarcamos aquí la pregunta de la finitud humana o el problema de lo que sucede con el cuerpo después de la muerte. Sin embargo, para informaciones sobre el tema: véase: L.-V. Thomas, *Les chairs de la mort*, Paris, Institut de l'édition, 2000. Idem, *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. (Traducción de Marcos Lara).



vida. En varios idiomas africanos, la pregunta: “¿Cómo estas?” se traduce literalmente por “¿cómo está tu cuerpo?”. En realidad se refiere mucho más que a una mera modalidad circunstancial del ser. Se apunta hacia la densidad estructurante de este último: la fuerza vital.<sup>13</sup> Todo el proceso educativo insiste en la apertura y la sensibilidad a ella. La forma de sentarse, hablar, comer, acercarse al otro, etc., todo traduce la misma preocupación. Cabe aquí la reflexión de Marcel Mauss acerca de las técnicas del cuerpo, según la cual nuestro cuerpo, es decir la forma cómo nos movemos, bailamos, hablamos, comemos, sentimos, etc. no es más que un producto de un proceso cultural (Marcel Mauss, 1938).

En el universo negroafricano, “*vivir es vivir su cuerpo mediante las diferentes sensaciones que éste produce*” (L.-V. Thomas, 2000: 237. Traducción castellana A. Kasanda). La sensibilidad y la emoción son dos rasgos importantes del diario vivir del negroafricano. Mucho se ha comentado al respecto. Fuera de las consideraciones despectivas de antropólogos y viajeros del siglo XIX y principios del siglo XX, el ex presidente y poeta senegalés, Leopold S. Senghor es uno de los que más exaltaron la capacidad de emoción del negroafricano. Para el ex presidente de Senegal, la emoción se confunde con la esencia del hombre africano. Al respecto es famoso su aforismo según el cual “*la emoción es negra como la razón es helena*”. Senghor sostiene que “*el africano es alguien natural, [es decir ] tradicionalmente vive de la tierra, con ella, en ella y mediante el cosmos. Es un ser sensual, con los sentidos abiertos, sin mediación entre el sujeto y el objeto, sujeto y objeto a la vez. Antes que nada es sonidos, olores, ritmos, formas y colores. Desde su cuerpo percibe y siente las radiaciones emitidas por cada ser. Con emoción responde a la llamada, se abandona en el otro, lo que es una mejor forma de conocer al otro*” (citado por Stanislas S. Adotevi, 1998: 44. Traducción castellana A. Kasanda).

Las afirmaciones de Senghor encontraron muchas críticas por parte de ciertos intelectuales africanos. Se vio en ellas una forma de perpetuar el prejuicio o más bien la visión despectiva del Occidente de cara al mundo africano. Se habló también de un profundo desvío del pensamiento de la negritud, como marco de lucha por la rehabilitación de la cultura negroafricana. A propósito, el filósofo de Benin, Stanislas S. Adotevi recuerda, en su obra *Négritude et négrologues*, las metas originales de la negritud al mismo tiempo que subraya las desviaciones ocurridas. Acerca de las afirmaciones de L. S. Senghor con respecto a la capacidad de emoción del negroafricano, Adotevi considera este discurso como un intento más de actualización de tesis deterministas, seculares, abstractas, reaccionarias de autores tales como Lévy-Bruhl<sup>14</sup> y Gobineau quienes, en virtud de su etnocentrismo, desprecian a los llamados pueblos primitivos. Según el filósofo beninés, paradójicamente, el autor de *Esthétique négroafricaine* refuerza el prejuicio negativo –la negación de la dignidad del negroafricano- que pretende combatir al presentar el

<sup>13</sup> En algunas regiones, los rituales de salutación incluyen no sólo al individuo presente, sino también a los demás miembros de su familia o comunidad. Véase al respecto: Tobie Nathan, Lucien Hounkpatin, *La guérison yoruba*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998, p. 19-21.

<sup>14</sup> Poco antes de su muerte, el autor de *Fonctions mentales dans les sociétés primitives*, reconoció los errores y los límites de sus afirmaciones acerca de los llamados pueblos primitivos. Véase: Adotevi, 1998: 49.

africano como un ser cuya esencia es mera emoción (Stanislas Adotevi, 1998: 45).<sup>15</sup> Adotevi denuncia el espectro del colonialismo y del etnocentrismo latentes en la poesía de Senghor. En cambio, sostiene la idea de renacimiento del continente africano así como la preocupación por el reconocimiento integral del hombre, de la cultura negroafricana (Stanislas Adotevi, 1998: 15-38).

---

<sup>15</sup> En respuesta a sus críticos, Senghor reconoce que el africano es también un ser racional. A diferencia del europeo, su racionalidad es más sintética que discursiva, más simpática que antagonista, más intuitiva y participativa que analítica.

No es aquí el lugar ni tampoco es nuestra intención, para debatir este tema. Basta con señalar que, a pesar de la relevancia de sus respectivas argumentaciones, ambos autores se ubican en una simetría inversa, en la lógica del “*blanc bonnet, bonnet blanc*”<sup>16</sup>. Los dos están inextricablemente enredados en el mismo paradigma que pretenden criticar: el dualismo moderno que además de oponer el cuerpo al espíritu, privilegia el segundo aspecto frente al primero. Además ambos autores olvidan su propia condición de mestizo cultural y desarrollan un discurso a la vez esencialista y determinista que no toma en cuenta la realidad social y económica de los pueblos africanos tampoco contempla la posibilidad de cambios culturales.

El desprecio del cuerpo y de sus manifestaciones físicas y emocionales se origina en las remotas raíces de la cultura occidental. Cabe recordar en esta ocasión el impacto secular de pensamientos tales como el platonismo, el estoicismo, las doctrinas de los Padres de la Iglesia para los cuales el cuerpo es un yugo, una cárcel para el alma.<sup>17</sup> En este sentido, el famoso aforismo cartesiano “*Pienso luego existo*” es sólo una etapa de una larga evolución del pensamiento (David le Breton, 1995). Retomándolo a la luz de la experiencia africana podemos decir: “*Siento, luego existo*”. Sin sostener un sentimentalismo soso, hacemos del sentir el momento fundador del ser. Ya la emoción no es nada vergonzoso, tampoco el aspecto más bajo que desvaloriza el ser humano<sup>18</sup>. Por el contrario, se trata de la clave de conocimiento de uno mismo en su *íntima relación* con el mundo, también con los demás. Aquí, el sentir, o el ser emocionado, es participar a la correlación de fuerzas que rigen al universo<sup>19</sup>. Desde esta perspectiva, ningún estado emocional es neutro o un mero cambio de estado psicológico. La risa<sup>20</sup>, el baile, la cólera, etc., refieren a las conexiones vitales, a las interacciones entre fuerzas que mueven al individuo. En otros términos, la emoción es la fuerza que impulsa el negroafricano, le lleva a descubrir el sentido del universo a través de la razón, también a partir de su propio cuerpo y de sus ritmos (Fabien Eboussi-Boulaga, 1977: 56).

Hablemos del ritmo. Es una realidad importante ya que se relaciona íntimamente con la emoción. Ambas realidades se conciben como fuente y consecuencia una de la otra y viceversa. Mucha gente pretende que los africanos nacen con el ritmo en el vientre<sup>21</sup>, mientras que otros sostienen que el ritmo constituye la *arquitectura del ser* negroafricano, y resumen la experiencia básica del africano en el siguiente aforismo: “*Yo bailo, luego existo*”. Cabe constatar que a través de sus diferentes vibraciones, el

<sup>16</sup> Es de un juego de palabras francés para decir que “todo es igual”.

<sup>17</sup> Véase: Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, t. III, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>18</sup> A. Tiérou, *Dooplé: loi éternelle de la danse africaine*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, p. 22-25.

<sup>19</sup> Es subyacente aquí la idea según la cual la emoción es algo más que un fenómeno simplemente biológico. También se puede contemplar preguntas con respecto al papel ético, epistemológico e antropológico de las emociones. Véase: E. J. Sobo, “The Jamaican Body's Role in Emotional Experience and Sense Perception: Feelings, Hearts, Minds, and Nerves”, en *Culture, Medecine and Psychiatry*, n° 20, 1996, p. 313-342.

<sup>20</sup> En la cultura africana, la risa es un comportamiento ambiguo. Traduce tanto la ironía como la sorpresa, la alegría como la decepción, la comunión igual que la disimulación, la satisfacción como la cólera, etc. Es el contexto en el cual se produce que permite hacer una interpretación adecuada.

<sup>21</sup> Cabe relativizar estas afirmaciones. Es cierto que la cultura negroafricana favorece desde muy temprano, en los niños, el aprendizaje del ritmo. Nadie nace con cromosomas suplementarios cuya finalidad es el ritmo. Además, este ritmo no tiene color ni patria, no es más brasileño que africano, más europeo que asiático. Es cuestión de cultura y de educación, de sensibilidad, de apertura.

cuerpo comprueba la existencia del negroafricano como ser viviente. La música o el ritmo regula sus disposiciones hacia los demás seres. Varios mitos fundadores y relatos metafísicos hacen referencia a la dimensión generativa y creadora del ritmo. Este es expresión de vida y fuerza. *“Caracteriza mejor la fuerza vital, facilita la imitación y la asimilación mediante la repetición (...) Por medio del ritmo se mide la intensidad, la autenticidad o la originalidad del actividad (...) Como realidad cósmica, el ritmo es la conjugación del acción y de la reacción. Es la base de la interacción total. Es el doble del tiempo, del momento por el cual se manifiesta la energía.”* (Fabien Eboussi-Boulaga, 1977: 55. Traducción castellana A. Kasanda).

El ritmo se despliega en un ambiente donde el orden, la repetición<sup>22</sup> y la armonía son importantes. En tal contexto, cualquier distorsión social, económica, política o religiosa significa ruptura de armonía, por lo tanto del ritmo. Todo lo que atenta contra el cuerpo (- por ejemplo, la enfermedad, la muerte-), o contra la naturaleza en general (por ejemplo la sequía, las inundaciones), atenta contra el equilibrio original, el ritmo mítico, creador y regulador de la realidad. La rehabilitación del mismo se elabora desde el propio cuerpo humano. Incluye diferentes aspectos de la naturaleza y se sirve de varias reglas social y religiosas. Por ejemplo toman relevancia las prohibiciones impuestas a un paciente en un proceso de curación; también se entiende mejor la exigencia de respetar las estaciones cuando se trata de la siembra o la cosecha o de los rituales de fecundidad o de iniciación. Ante todo esto aclara el papel curativo y liberador de los repetitivos encantos, el lenguaje ensordecedor de las tambores, la expresión de los bailes y de los cantos que marcan los momentos fundamentales de la vida (A.Tiernou, 1998: 22-24).

Reflexionando sobre la dimensión liberadora del baile y del ritmo, L.-V. Thomas considera que el hecho de *“someter el cuerpo [de los bailadores] a ritmos preestablecidos, liberadores de fuerzas naturales, se concibe como una participación en la restauración de la armonía perdida [...] Simbólicamente el baile hace participar de la creación. Es a través de los movimientos coreográficos como [el hombre] libera y domina las fuerzas de la naturaleza contenidas en el simbolismo del baile; mediante el ritmo, éstas se vuelven creadoras ”* (L.-V. Thomas, 2000: 236. Traducción castellana A. Kasanda). Siguiendo el mismo razonamiento, A. Tiérou comenta que *“la tradición africana se caracteriza por el hecho de sacar sus recursos del universo. Bailar a la manera africana es reconocer que el hombre es inseparable del universo, es una chispa divina. Es saber que éste último no puede desligarse de lo fundamental: su participación al cosmos que se concretiza mediante su participación a la vida comunitaria. Es descubrir su cuerpo, vivirlo, obedecerlo y seguir sus experiencias naturales. Es respetar las leyes que no son siempre lógicas ya que el lenguaje del cuerpo es uno de los más irracionales. Es también la facultad de aceptar el placer: en el baile africano, las relaciones se cargan automáticamente de significados nuevos. La alegría y la felicidad constituyen la base, purifican los sentimientos, los hacen más nobles y más espirituales a la vez”* (A. Tiérou, 1998: 23. Traducción castellana A. Kasanda).

Por su parte, al describir las prácticas religiosas afrobrasileñas, Roberto Motta apunta lo siguiente: *“porque no hacen la distinción entre el cuerpo y el espíritu, los afrobrasileños no conciben ninguna experiencia religiosa como solo un pensamiento abstracto, autosuficiente y puramente interno. Por supuesto, se usa la palabra, o más bien el canto pero siempre acompañado del gesto, el cual se convierte en baile. Se celebra las grandes divinidades de la tradición afrobrasileña. Cada uno de ellas tiene su ritmo, su coreografía, sus gestos. En este momento, ya alimentados con la sangre y la carne de las víctimas para los sacrificios, los Orishas manifiestan su existencia por medio de los cuerpos y de los gestos de los fieles”* (Roberto Motta, 1995: 478-479. Traducción castellana A. Kasanda). Una vez más, se trata de poner en evidencia la conexión entre los diferentes componentes del universo, también y sobre todo de subrayar el imprescindible papel del cuerpo que, en este caso, se traduce mediante la emoción que produce y el ritmo que lo sacuden. Estas religiones no solo desconocen el antagonismo entre el cuerpo y el espíritu, sino que ponen adelante los aspectos cósmicos, participativos y emocionales. Incluso los dioses existen en la medida en que se le da prestado el cuerpo humano, los gestos y el ritmo correspondiente a su carga o identidad. *“Ogún, el dios de la guerra y de todo lo que tiene que ver con el uso de metales, baila como si llevaba una espada. Su hermano Odé reproduce los graciosos gestos de un joven cazador. El rey, Shango, expresa su fuerza y su virilidad mediante un ritmo vigoroso y tenso, Oxalá, padre de los dioses y fuente de pureza, se mueve con la distinción y la gracia que corresponde a su edad. Con respecto a las diosas, la vieja Nanan, “abuela de los Orishas”, baila encorvada fingiendo tener una escoba. La joven Oxum, diosa del amor y de fertilidad, liviana y graciosa, reproduce el mismo gesto que Venus, tiene en la mano un espejo. Yemanjá, reina del mar, tiene también un espejo en forma de media luna, sus movimientos imitan la gravedad del mar, hondo y tranquilo, siempre cambiando. Yansan, amante del trueno, parece llevar un espada con la que rompe los vientos y rechaza los fantasmas que solo ella puede enfrentar”* (Roberto Motta, 1995: 480. Traducción castellana A. Kasanda).

El hecho que todo transita por el cuerpo implica la existencia de una gramática y de un léxico que los fieles deben dominar e interpretar de la debida manera. Del mismo modo que con el lenguaje hablado, éste es un campo abierto en el que abundan sombras y luces, pluralidad de lecturas. Intentaré enseguida descodificar algunos aspectos del cuerpo desde una perspectiva negroafricana.

## V. EL CUERPO: UN TEXTO

En su búsqueda de trascendencia el negroafricano encuentra en su propio cuerpo la *materia prima* para este proceso. Intenta descubrir la correspondencia entre su cuerpo y la naturaleza, busca la manera de encarnar las formas, integrar el ritmo y las vibraciones de la misma. No se trata de un mero mimetismo: el cuerpo es aquí soporte de signos y portador de mensajes humanos y espirituales o divinos. Es un texto que espera ser leído e interpretado por un agente externo. En este sentido se explican las diferentes símbolos que el ser humano impone a su propio cuerpo; por ejemplo, las pinturas faciales, las

---

<sup>22</sup> La repetición no significa una reproducción de lo idéntico, una producción de copias tipo mecánico o tecnológico. Se trata de un proceso existencial que, mediante los ritmos y los ritos apropiados, impulsa una nueva vida, cada vez cualitativamente distinta.

escarificaciones, los tatuajes, algunos tipos de mutilaciones, el hecho de limar los dientes, etc.<sup>23</sup>. Además de su papel sagrado o religioso, estos símbolos cumplen diversas finalidades tales como la estética (la belleza), erótica, política (el poder), orden social (grupo de edad, género, profesión, etc.) y económico (manifestación de riqueza, etc.). L.-V. Thomas señala que para los Difosi de Togo, *“las escarificaciones (faciales o no faciales) son a la vez un signo social de pertenencia a un grupo de edad [mayor] y expresión atinada del pasaje de la vida biológica al renacimiento social a través de la muerte”* (L.-V. Thomas, 2000: 261. Traducimos). Por su parte, Nzují Faik insiste en que *“varios símbolos corporales se utilizan con un fin erótico. Generalmente se trata de símbolos muy prominentes ya que deben ser palpables para la mano que les toca o el cuerpo con el que rozan. Idealmente se colocan en el vientre, la espalda, las nalgas (...) Sucede a veces que algunos símbolos religiosos adquieren una fuerte connotación erótica si se ubican en estas zonas. Lo que es el caso del rombo (...) de los Baluba del Zaïre. Puesto en el pecho este símbolo traduce generalmente el matrimonio, la fecundidad, la maternidad, la prole y la supervivencia social; mientras que su presencia en las zonas consideradas como erógenas refiere al sexo de la mujer”* (Nzují Faik, 1993: 52-53. Traducción castellana A. Kasanda).

El cuerpo sirve también para expresar las restricciones o prohibiciones impuestas al individuo en virtud de algunas circunstancias particulares. A modo de ilustración, pensamos en los procesos de iniciación de los adolescentes a la vida, de entronización del rey, de curación, de duelo. Por lo general, las personas implicadas en estos procesos reciben estrictas consignas con respecto a la alimentación, a la forma y tiempo de moverse, a la relación con los demás. Estas restricciones manifiestan el horizonte desde el cual el cuerpo despliega su propia imagen y dinamismo. Por ejemplo, en Ghana, cuando llega el momento de la iniciación de los adolescentes, *“se reúne las neófitas en una choza particular, aislada del pueblo, [...] dentro de las consignas alimentarias vigentes en estos tiempos de reclusión, está la prescripción de comer sólo los platos tradicionales, a base de maíz y de mijo”* (H. Christoph, K.E. Müller, U. Ritz Müller, 1999:47-49. Traducción castellana A. Kasanda). En la misma perspectiva, hablando de la entronización de los reyes en África, Marc Augé señala que *“les está vedado posar la planta del pie en el suelo, hablar en voz alta, lavarse”*. (Marc Augé, 1998: 62).

Hablar de cuerpo en términos de materialidad pura, bruta, inerte y pasiva es algo difícil de concebir en el universo negroafricano. Todo se relaciona y se ilumina mutuamente: los colores hablan mientras que las formas inspiran a los hombres los mensajes del más allá y las conductas apropiadas. Como lo escribe M. Augé: *“hay que animarla para comprenderla (...) el colmo de lo impensable es en efecto la materialidad bruta y homogénea, aquella en la que no se puede distinguir ni los colores ni las temperaturas ni las formas”* (Marc Augé, 1998: 63).

Además de los símbolos creados e impuestos por el hombre, el mismo cuerpo habla, produce y transmite signos y mensajes. Es un campo semiótico muy rico. Las miradas, los rasgos físicos sobresalientes del individuo, la manera de comer, pararse o caminar son un lenguaje que necesita interpretarse adecuadamente para alcanzar el conocimiento del otro y revelarse uno mismo. Según la

---

<sup>23</sup> Véase: Nzují Faik, 1993: 46-62.

cosmovisión negroafricana, no existe una pura suma o una mera contraposición de cuerpos, sino una correlación permanente de fuerzas que se traduce en términos de unión y desunión, conexión y desconexión, siempre con el fin de influir positiva o negativamente sobre la vida. En este sentido, la proximidad de los cuerpos y el contacto físico son más que tolerados. Es una práctica recomendable en la medida en que, mediante ello, se comparte el calor, el sentimiento, el ritmo y el flujo de la existencia. Una muchedumbre reunida es más que una agrupación de entidades calculable estadísticamente. Se trata de un momento de comunión, de profunda solidaridad existencial. Es en la relación madre e hijo donde la proximidad o el contacto corporal alcanza su extrema densidad. Amarrado en la espalda, acostado en los brazos o tomando el pecho, el niño negroafricano crece en contacto físico permanente. Este se prolonga mediante los cuidados de los hermanos mayores y demás familiares. Su cuerpo aprende mediante el contacto con estos al mismo tiempo que se da a conocer él mismo. Se cultiva un tipo de aprendizaje táctil, una forma corporal de sentir y abrirse al universo de signos que vienen del exterior.

## VI. EL CUERPO: UNA MORADA DE DIOSES

África es una tierra donde hay abundancia de dioses<sup>24</sup>. Marc Augé observa que *“es muy difícil evaluar, siquiera aproximadamente, el número de vudús honrados en Bajo Dahomey, aun restringiendo al máximo el sentido de la palabra, algunos han dado cifras (doscientos, cuatrocientos). Sobre el país de los yoruba se ha hablado de un mínimo de seiscientos vudúes”* (Marc Augé, 1998: 19). Es cierto que varias divinidades negroafricanas se representan bajo una forma antropomórfica. *“Las narraciones que tienen que ver con estos dioses les dibujan una silueta humana, aun cuando también los vinculan con otros elementos de la naturaleza. Su representación material toma elementos del cuerpo humano (ya sea que ponga de manifiesto una cabeza de ojos desorbitantes, o bien que represente un busto macizo o atributos sexuales impresionantes)”* (Marc Augé, 1998:54). Marcel Griaule hace una observación parecida acerca de la cosmovisión de los dogon. Según el autor de *El Dios de agua*, - o más bien según Ogotemmêli, su informante -, Amma es un dios muy semejante al hombre en el sentido en que es un ser sexuado, tiene relaciones sexuales (aún incestuosas) y se reproduce mediante la conjugación de elementos físicos y principios espirituales (junto con la palabra, ciertos elementos materiales - como el agua- entran juntos en el proceso de creación). Al igual que los hombres, Amma se alimenta, tiene pasiones, sufre prohibiciones y preferencias (M. Griaule, 1987).

La representación de dioses según el modelo humano suscita varias preguntas con respecto a la naturaleza y la finalidad del vínculo entre ambas entidades. Señalemos entre otras preguntas: ¿Se trata de una mera analogía o de una profunda identificación de ambas entidades? En un caso como en el otro, ¿en qué consiste el límite entre lo sagrado y lo profano, lo biológico y lo espiritual? ¿Cuáles son los efectos de una tal identificación tanto para los seres humanos como para las mismas divinidades? ¿A qué finalidad o regla obedece el uso del paradigma antropomórfico? Antes que nada, cabe recordar que el hecho de representar los dioses mediante formas humanas o formas fusionadas no es nada específico del

---

<sup>24</sup> No entramos en el debate relativo al carácter monoteísta o politeísta del panteón negroafricano. Para más datos al respecto, véase: L.-V. Thomas, R. Luneau, *Les religions d’Afrique noire, textes et traditions sacrées*, Paris, Fayard, 1969.

continente africano. En la antigüedad griega ya se usaba este proceso: “*el esfinge tenía cuerpo de león con cabeza humana, las sirenas llevaban cabeza de mujer y cuerpo de pez; mientras que el Minotauro tenía la cabeza de toro y el cuerpo de hombre. Los dioses egipcios tenían cabezas de animal: Anubis el chacal, Thouéris el hipopótamo, Sobek el cocodrilo*” (Odon Vallet, 1999:68. Traducción castellana A. Kasanda). Para los indígenas araucanos de Chile, los discípulos del dios Pillan eran serpientes con cabezas humanas mientras que, en México precolombino, Quetzalcoatl era la encarnación de un dios semi legendario. Por su parte, la Biblia habla de querubines, misteriosos genios de Mesopotamia, que tienen una forma de toro o de león y sirven como guardianes de los lugares sagrados; y también se representa a los ángeles y arcángeles con caras de niño y alas de ave.

No cabe duda respecto al hecho de que la tendencia humana de representar los seres espirituales por medio de una forma humana, animal o a través de una modalidad de fusión es algo universal. Tampoco se cuestiona la dimensión simbólica de estas prácticas. Del mismo modo que el cristiano no identifica el cuadro de San Miguel con el santo, igual los negroafricanos no piensan en términos de mera equivalencia entre sus divinidades y las representaciones que de ellas se ofrece. Se maneja un registro simbólico rico y variado. Desgraciadamente, el desconocimiento de este registro o más bien su mala interpretación favoreció el desprecio de las llamadas “*religions premières*”<sup>25</sup> y la distorsión de su riqueza espiritual. Se desarrolló un discurso pseudo científico acerca de estas religiones y divinidades. Pierre Verger nos recuerda algunas categorías que caracterizan este discurso: “*un montón de supersticiones ridículas, un tipo de idolatría de un increíble absurdo, la peor especie de paganismo, el culto de demonios y otras prácticas abominables*” (Pierre Verger, 1965: 97-98). Sin embargo, cabe precisar que el hecho de prestar a los dioses una silueta humana, - o partes de la misma -, no es meramente descriptivo. Es una forma de expresar una relación simbólica cuyo vector principal es la vida. En este sentido el cuerpo de los dioses africanos, moldeado con arcilla o tallado en madera, es perfectamente simbólico.

## VII. EL CUERPO DE LOS REYES

En su famosa obra, *The Dying God*, J. Frazer había percibido la relevancia de la pregunta acerca de la relación entre el cuerpo del rey y el cuerpo de los dioses. Según J. Frazer los reyes africanos encarnaban las fuerzas de la naturaleza, es decir eran dioses encarnados. Por lo cual su cuerpo era objeto de un cuidado particular. Entre otras cosas, el autor de *La rama dorada (The Golden Bough)* señala que además del respeto y del temor que el rey inspiraba a sus súbditos, su propia ejecución antes de su muerte natural respondía a la necesidad “*de evitar a toda costa que la decrepitud del hombre-dios llevase a la decadencia de la naturaleza entera*” (Luc de Heusch, 1992: 387).

---

<sup>25</sup> Mediante esta expresión se intenta superar las ideas despectivas difundidas acerca de religiones de pueblos del Sur, poniendo énfasis en su anterioridad cronológica y considerándola como patrimonio y herencia espiritual de la humanidad. La misma expresión se aplica también con respecto al arte. Principios del año 2000 se inauguró, en Francia, el famoso museo de “*Arts premiers*” que contiene las obras de origen africano, polinesio y suramericano.



No cabe duda que el etnólogo inglés atina respecto al modo particular como se trata el cuerpo del rey. Sin embargo, sus explicaciones no resaltan el significado exacto de estas prácticas, tampoco logran desenredar las configuraciones simbólicas subyacentes al regicidio. Lo cierto es que *“el rey sagrado no es un dios; aunque su condena no le viene por ser espíritu de la vegetación, sino por lo que tiene de criatura monstruosa”* (Luc de Heusch, 1992: 387). Tiene un poder místico, excepcional e indispensable para el buen funcionamiento de la sociedad, la armonía y el equilibrio de la naturaleza. En virtud de dicho poder –adquirido mediante los ritos de entronización –, el rey es diversamente considerado: como un hechicero, como una inmundicia o como un representante de dios. Pero nunca como un dios. En realidad, el rey es un ser rotundamente ambivalente: le toca la responsabilidad de asegurar el orden, también le corresponde de entrar en contacto con el mundo sobrenatural. La realeza es entonces, según la formulación de Luc de Heusch, *“una maquinación, un dispositivo topológico, que hay que entender como si fuera un engranaje entre el espacio humano y el espacio formado por la espesura del bosque, donde habitan las misteriosas fuerzas responsables de la fecundidad; también puede ser el punto de unión entre el Cielo y la Tierra”* (Luc de Heusch, 1992: 393). El cuerpo real se destaca como un proyecto fantasmagórico, una realidad paradójica que remite tanto al mundo visible como a la realidad invisible.

Al igual que en las monarquías occidentales, hablar del rey y del cuerpo real, es hacer referencia a una metáfora emblemática donde coinciden dos realidades distintas: un cuerpo humano y un cuerpo institucional. El primero es perecedero, sujeto a la decrepitud, mientras que el segundo es inmortal. Llamado a ser perfecto, inmaculado, el cuerpo real no es por lo tanto *“divino en el sentido estricto de la palabra; es más bien sagrado en su sentido original latino: augusto y maldito, digno de veneración y provocador de terror”* (Luc de Heusch, 1992: 393). En resumen, cabe decir que el cuerpo soberano es plural y no puede encerrarse en los límites de un simple cuerpo humano individual, ordinario. En virtud de esta pluralidad, se emparenta con el cuerpo del dios único y múltiple, sin por lo tanto crear ninguna identificación entre ambos.

## VIII. LA POSESIÓN Y EL TRANCE

La posesión<sup>26</sup> y el trance son hechos frecuentes en las religiones de origen negroafricano. Sin ser sinónimos el uno del otro, ambos fenómenos son concomitantes en varios casos<sup>27</sup>. Es cierto que la ciencia (la medicina, la psicología, la antropología, etc.) progresa a tientas en este campo y varias de sus observaciones al respecto no tienen una aceptación unánime. A pesar de ello, el cuerpo sigue siendo el lugar común y el vector principal de manifestación de ambos fenómenos.

Para varios autores el trance se emparenta mucho con el éxtasis. Es un estado de saturación, una maravillosa experiencia mística en la que el individuo supera los límites del tiempo para disfrutar de

<sup>26</sup> La posesión no es específica al continente africano. Es un fenómeno universal cuya presencia se menciona ya en los cultos de Dionisio así como en el mismo cristianismo.

<sup>27</sup> Claude Rivière señala que en la tribu Mofu, en Camerún, las adivinas entran en trance cuando están practicando la consulta mientras que no se observa el mismo cambio en los adivinos cuando ejercen la misma actividad. Véase: Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997,

algunos instantes de inmortalidad. Según Jean Cazeneuve, esta experiencia “*revela la ambivalencia de la naturaleza humana dividida entre el deseo de vivir dentro de los límites de una condición humana determinada y la voluntad de percibir la fuerza y el ser verdadero a través de lo que es sin límite*” (citado por L.-V. Thomas, 2000: 308. Traducción castellana A. Kasanda). Se distingue dos tipos de trances: el trance del cuerpo y el trance de la palabra. El primero es muy común en las religiones negroafricanas mientras que el segundo pertenece más bien al espiritismo de corte europeo en el que el espíritu comunica sus voluntades y recomendaciones rituales a los fieles. Los trances del cuerpo son impresionantes y tienen distintos síntomas, entre otros: “*jadeos, transpiración, temblores, gemidos, estremecimientos de todo el cuerpo, aullidos estridentes o llantos. Sucede que el individuo se caiga, pierda consciencia y se encuentre en un estado letárgico, tenga violentas convulsiones con espasmos de la cara; saque la lengua, babeo, con la mirada fija o con los ojos en blanco. El funcionamiento del cuerpo puede ser alterado de modo que un miembro sea paralizado, caliente o frío, que las articulaciones sean bloqueadas. Están también presentes en grados diferentes la falta de sensibilidad al dolor y la pérdida de los reflejos*” (L.-V. Thomas, 2000:300-301. Traducción castellana A. Kasanda).

Los trances no surgen de la nada. Varios intentos de explicar sus causas ponen en evidencia los siguientes datos: el aprendizaje por parte de la comunidad, la absorción de algunas bebidas o plantas, los baños especiales o el ensordecedor toque de tambores, el ritmo sacudido del baile y la polifonía de los cantos, etc.. pueden ser controlados por los iniciados de la comunidad. Sin embargo, conviene observar que este modo de explicación presenta el trance solo en su aspecto mecánico, es decir una respuesta fisiológica a un estímulo exterior físico o psicológico. Esta explicación no nos parece suficiente ya que, en realidad, las cosas no son tan sencillas. Además del condicionamiento psicológico, las manifestaciones se desarrollan según formas simbólicas propias al ambiente cultural local. Los individuos parecen movidos por una tremenda energía sobrenatural, que procede de alguna fuente trascendental y hace que “*anestesiado, el cuerpo soporte sin daños importantes el contacto con las brasas ardientes o con el agua hirviente, la manducación de vidrios, las cortaduras, las torsiones, las perforaciones*” (L.-V. Thomas, 2000: 301. Traducimos). Son innumerables las ilustraciones de este comportamiento: basta con recordar los cultos afrobrasileños (el candomble o la macumba), la santería cubana, el vudú haitiano, los cultos tradicionales de Benin o de la Costa de Marfil, para darse cuenta cuán rico y variado es el trance.

La posesión por los dioses, los espíritus o los antepasados es también un fenómeno muy frecuente. Clave maestra de la espiritualidad negroafricana, dicho proceso pone en evidencia, una vez más, el papel del cuerpo. Como apunta Marc Augé: “[*la*] *verdad es que el mensaje y la voluntad de los dioses se imponen a los humanos por intermedio de su propio cuerpo (cuerpo enfermo, marcado, trabajado por la acción insistente y corrosiva de un dios o de un antepasado que se presentan a la atención de los seres vivos cuerpo poseído, receptáculo de otra presencia, cuerpo casi ciego que ha perdido hasta el sonido de su voz para tomar la del dios)*” (Augé, 1998: 65-66). L.V. Thomas habla por su

---

p. 110. Michel Leiris, “La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar”, en *Miroir de l’Afrique*, Paris, Gallimard, 1958, p. 950.

lado de “*cuerpo invadido cuya sensibilidad y expresión se ha totalmente modificado, ajustado al genio o al espíritu que en él se encarna: genio paralítico, tuerto, serpiente o trueno*” (L.V. Thomas, 2000: 234-235; 302. Traducción castellana A. Kasanda). De hecho, el poseído o más bien el que posee alguna divinidad, algún espíritu o antepasado ejecuta los gestos apropiados mediante los cuales se disuelve su propia personalidad para dejarle el lugar (su cuerpo) al espíritu visitante. “*Es importante romper la resistencia del cuerpo para hacerle obediente, igual que un caballo, a la voluntad del divino caballero*” (Roger Bastide, citado por L.-V. Thomas, 2000:272. Traducción castellana A. Kasanda).

La posesión tiene algunos rasgos permanentes: se produce siempre de modo descendente, es decir la divinidad o el espíritu desciende, baja sobre o penetra en el sujeto humano; también incluye la dimensión cósmica en el sentido en que el poseído recibe en sí fuerzas que le abren al dinamismo de la naturaleza con toda su riqueza simbólica: el viento, el fuego, la tierra, el agua, etc. El que un poseído se revuelque en el piso, maneje el fuego o busque apasionadamente las fuentes de agua responde a esta lógica. En otros términos, las divinidades negroafricanas se identifican con sus fieles a través de gestos concretos y de realidades materiales, o viceversa. Un tal proceso es difícil concebir en las religiones de inspiración monoteísta como el judaísmo, el cristianismo o el Islam. Por lo general, las experiencias de fusión o de comunión entre dios y el ser humano se describen más bien en términos de una disolución del ser humano en dios que de una penetración de dios en el cuerpo humano. La unión mística de Santa Teresa de Ávila se distingue de las uniones místicas practicadas en el candomblé de Bahía, en la santería cubana o en los cultos africanos justamente en que aquí, son los dioses quienes descienden sobre el individuo y toman posesión de este.

La posesión puede interpretarse de dos maneras distintas: de un lado, como alienación, y del otro lado como liberación. Se trata de una alienación cuando el genio o el espíritu que posee al ser humano influye negativamente sobre su fuerza vital. Por ejemplo, dado que se asigna una causa sobrenatural a la enfermedad, la desgracia o al desorden, el término “poseído” designa un desorden social, familiar o individual, una agresión del principio vital por algún espíritu extraño. En cambio, una posesión es liberadora cuando aumenta la fuerza vital del ser invadido y que éste se dedica a servicio de la comunidad. Las acciones de “videntes”, ciertos tipos de “curanderos” y chamanes ilustran esta última situación (Eric de Rosny, 1981).

## **IX. A MODO DE CONCLUSION**

La época actual se caracteriza por su afán de descubrir el cuerpo. Se trata de cuerpo estilizado de los salones de belleza, del esbelto y energético de los deportistas, o del disciplinado como modelo de santidad o de perfección por algunas religiones o éticas.

Contrariamente a la retórica vigente, de inspiración cartesiana, - basada en el antagonismo entre el cuerpo y el alma, o la materia y el espíritu -, el pensamiento negroafricano del cuerpo se desarrolla sobre una tela de fondo integradora de ambos principios: el principio espiritual y la realidad física, material o biológica. Ambas esferas se relacionan por medio de lo que llamamos la fuerza vital, el principio generador y dinamizante del ser. El cuerpo no es mera materia, pura realidad biológica o simple

pasividad meramente descriptible. Es una realidad simbólica, un texto, un entretreído de relaciones entre lo visible y lo invisible, un espacio de fuerte solidaridad cósmica.

Regulado por la emoción y el ritmo mítico del origen, el cuerpo humano no deja de referir a la trascendencia, es decir a lo *tremendum*. Los fenómenos de trance y de posesión reflejan esta capacidad de vivir la comunión con los dioses a través de realidades sencillas, cotidianas, ordinarias y sobre todo materiales. La valorización de la materia y la preocupación por lo concreto son parte de las convicciones básicas de las religiones negroafricanas. Los sacrificios, los tratos con las distintas divinidades tienen como propuesta mejorar y reforzar la vida por medio del cuerpo que es, al fin al cabo, su canal de expresión y de comunión. En este sentido, sin desprecio ni culpabilidad, dichas religiones aceptan el cuerpo con sus pasiones y pulsiones. Su elocuencia no deja a nadie indiferente mientras que su magia lo hace mover todo. Vemos en esta actitud, más que una herencia espiritual, una respuesta alternativa a la ansiedad del hombre moderno, encerrado en las cadenas del pensamiento dualista y manipulado por las ilusiones del mercado que hoy en día se ha vuelto un discurso dominante.

## BIBLIOGRAFIA

- Augé, M. (1998), *Dios como objeto, símbolos - cuerpos-materias- palabras*, Barcelona, Gedisa.
- Dieterlen, G., (1951), *Essais sur la religion Bambara*, Paris, PUF.
- Eboussi-Boulaga, F., (1977) *La crise du Muntu*, Paris, Présence africaine.
- Faïk Nzují, M. C. (1993), *La puissance du sacré: l'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, Bruxelles, La renaissance du Livre.
- Hadot, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Folio Essais.
- Griaule, M. (1966), *Dieu d'eau*, Paris, Fayard.
- Guillebaud, J.-C., (1998), *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil.
- Le Breton, D. (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Motta, R., (1995) ,“Le geste et le corps dans la religion afro-brésilienne”, en *Social Compass*, n° 42(4), p.477-486.
- Nathan T., Hounkpatin, L., (1998), *La guérison yoruba* Paris, Editions Odile Jacob.
- Rivière Claude, (1997) *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin.
- Tiérou, A. (1998), *Dooplé, loi éternelle de la danse africaine*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Thomas, L.-V., (2000), *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthelabo.
- Vallet, O. (1999), *L'héritage des religions premières*, Paris, Découvertes Gallimard.
- (Varios), (1965), *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil. (Actes des Rencontres internationales de Bouaké).