

# El pluralismo coherente de la noción de persona en el África Negra tradicional <sup>1</sup>

La etnopsicología conlleva dos dimensiones que parece difícil separar. Por una parte, toda sociedad concibe de una cierta manera la organización de la personalidad: cuerpos, almas pesadas y almas ligeras, principios vitales, sombras, participaciones totémicas, pluralidad de nombres, parcelas ontológicas de ancestros reencarnados. Por otra parte, la costumbre y los patrones socio-culturales imponen generalmente sistemas de actitudes: sabemos por ejemplo, con A. Kardiner “que es posible demostrar que ciertas prácticas educativas son significativas para el individuo durante su período de crecimiento y que las constelaciones así formadas permanecen como un elemento constante de la personalidad”. Entre los medios de integración del individuo al sistema cultural de su grupo, es preciso ante todo citar las disciplinas educativas a las cuales el niño está sometido desde el nacimiento o instituciones primarias; en cuanto a las instituciones secundarias, ellas expresan la reacción del individuo al medio y resultan del efecto de las instituciones primarias sobre la estructura de la personalidad de base”...

En esta doble óptica, ¿Cómo se presenta la persona<sup>2</sup> negra-africana tradicional? ¿De qué manera el análisis de esta permite enriquecer, o incluso renovar la psicología occidental?

De hecho, el estudio de la personalidad implica dos niveles fundamentales. El primero es impresionista o más bien empírico y no desborda de ninguna manera el campo del discurso, incluso si suscita algunos interrogantes importantes. Es en este plano donde se sitúa el presente estudio, el cual trata de reunir los materiales típicos concernientes a la idea que el hombre negro de África se hace de la persona (aunque ningún término<sup>3</sup> corresponda a esta rea-

1 Tomado de *La Notion de Personne en Afrique Noire*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique N° 544. París, octubre 11-17 de 1971. Editions du CNRS. París, 1973. Fragmentos traducidos por María Cristina Tenorio

2 Este término debe ser entendido en el sentido más general - especialmente el que le dio Gordon Allport: La personalidad es la organización dinámica de los sistemas psicológicos que, en un individuo, determinan su adaptación original a sus medio.

3 Es importante tener en cuenta que todos los términos usados en este ensayo para traducir a las lenguas

lidad en la mayor parte de las lenguas locales). Sólo el segundo es verdaderamente científico, pues ve en la personalidad un sistema viviente de relaciones sociales entre las conductas: “Pero al mismo tiempo, desde que las conductas se insertan en el mundo de las relaciones sociales, y de entrada como trabajo social, se vuelven también algo que produce y reproduce esas relaciones sociales, y desde este punto de vista ellas ya no son las conductas de un sujeto, sino las conductas de una formación social determinada. Ellas son entonces sociales en su contenido y biológicas en su forma”.<sup>4</sup> No basta por tanto que se subraye que la persona negro africana permanece inseparable de sus dimensiones sociales, ni incluso que ella es relativa a los sistemas socio-culturales (ideología del grupo étnico considerado); aún es necesario explicar qué modo de producción a la vez ella prolonga y justifica. El estado actual de la psicología y de la socio-economía africanas permiten difícilmente considerar este segundo aspecto del problema.

## I. UNIDAD Y PLURALIDAD EN / DE LA PERSONA

Si existe un punto en el cual la antropología puede aportar a la psicología datos interesantes, fuentes fructíferas de reflexiones, es sin lugar a dudas el de la persona negro-africana a propósito de la cual no es abusivo hablar de pluralismo coherente.

### A. *Los datos de base*

Diferentes rasgos caracterizan lo que podríamos llamar la dimensión específica de la noción de persona en el África negra tradicional.

## 1. Pluralidad de los elementos constitutivos

La persona *yoruba* (de Nigeria), por ejemplo, implica componentes materiales, componentes inmateriales percederos, componentes inmateriales impercederos. Entre los componentes materiales citemos el cuerpo (*ara*) = parte integrante del yo, la cual sin embargo está hecha de arcilla y se vuelve polvo después de la muerte: el *ojiji*, es decir la sombra que acompaña el cuerpo, y que no perece sino después de la exhumación del cadáver; actuar sobre el *ojiji* es enfocar sobre la totalidad de la persona; el *ikpin-ijeun* o “distribuidor de los alimentos” = es preciso ver allí el interior del cuerpo y no solamente, como se ha creído, los intestinos. Los componentes inmateriales percederos

---

occidentales las nociones africanas, necesariamente remiten a conceptos occidentales que son totalmente ajenos al pensamiento africano. Por ejemplo, el uso de los términos alma, yo, principio vital, paraíso, cuerpo, dios, etc., no es neutral pues el lector necesariamente los relaciona con su propia tradición y con su experiencia cultural (Nota de la Traductora).

4 L. Seve. *Marxisme et théorie de la personnalité*. Edt. Sociales, 1969, p. 265.

se reducen al *iye* o espíritu que se localiza en la cabeza (detrás de la frente) y que el hombre pierde en la locura; se le distingue a veces del *ero* o inteligencia, reflexión. Los componentes inmateriales e impercederos son tres. El *okan* o corazón, sede por excelencia de la persona como valor; es la instancia más representativa de la persona en su totalidad, aunque puede dejar al yo durante el sueño; antaño el nuevo rey debía consumir el corazón reducido a polvo de su predecesor a fin de incorporar la esencia de su ser. Es el *okan* el que asistirá al juicio final y será castigado o recompensado según sus obras. Luego el *emin* o soplo vital, es el “alma espiritual” que abandona el cuerpo desde que la respiración se detiene: su destino es reunirse con el Ser supremo al cual pertenece. Por último el *eri* (cabeza), incluso *olori* (señor de la cabeza) o parte impercedera que se reencarna en el recién nacido que el ancestro “llama a la existencia”.

Para dar una idea del carácter general de estas creencias, recordemos brevemente algunos datos tópicos: los *Fan* (de Gabon) admiten siete tipos de alma: el *eba* o principio vital, creador; el *nlem*, conciencia, corazón, voluntad; el *edzii* o nombre; el *ki* o *nldem*, fuerza y signo del individuo; el *ngzel*, potencia activa del alma sustancia; el *nsissim* a la vez sombra y alma; el *khun*, alma desencarnada. Los *Dogon* (de Mali) conocen el *yàma* o principio vital, el alma o más bien 8 almas (4 almas del cuerpo, 2 masculinas y 2 femeninas); 4 almas del sexo: 2 de hombre, 2 de mujer) y 8 granos claviculares, etc. – Los *Go* (de Ghana) distinguen el alma individual (*susama*) que recuerda el *tarne* de los Esquimales, el principio vital (*kla* o *inna* de los Esquimales) y el nombre (*atka* de los Esquimales). Los *Kikuyo* (de Kenia) se contentan con dos almas, una que es rigurosamente individual, la otra se cofunde con el espíritu de la familia “o especie de alma colectiva”. – La misma dicotomía se encuentra entre los *Ewé* (de Ghana, Togo) que oponen el espíritu de vida que después de la muerte va al cielo, y el espíritu de la muerte que se va al subsuelo, más allá de un gran río. – Los *Mosi* (del Alto Volta) estiman que el alma o siiga está constituida por la unión de dos principios invisibles, uno masculino (*hiima*), uno femenino (*tuule*); la muerte resulta precisamente de su desunión. – Un caso particular nos es proporcionado por los *Ashanti* (de Ghana) para quienes existen 7 tipos de almas diferentes según los días de la semana; de allí la costumbre que consiste en dar al niño “el nombre del día que corresponde a su alma”. Es posible dar otros ejemplos. – Los *Kabré* de Togo piensan que el espíritu (*kalisah*) puede simultáneamente reencarnarse en varios recién nacidos al mismo tiempo que permanece en el Paraíso (*heiryé*) mientras que el principio vital (*ciyam*) retorna a dios. – Para los *Senúfo* de la Costa de Marfil, el cuerpo (*tyer*) es destruido en la tumba; el alma (*pil*) anima al recién nacido, quien verá el día en el clan; finalmente la fuerza vital (*ner*) a menudo reivindicativa y vengadora después de la muerte, recuerda al *yàma* de los *Bambara* (de Mali).- Los *Kotokoli* de Togo hablan del cuerpo (*tonu*) mortal; del nombre o carácter que se transmite por herencia; del espíritu (*adelo*) que se reúne con

los ancestros; de la voluntad (*hezena*) que no sobrevive sino poco tiempo después de la muerte; finalmente del *doni*, fuerza vital que asegura la cohesión de las fuerzas precedentes, su destino se revela confuso. A su vez, los *Nzima* de Ghana afirman que el hombre posee tres almas: *myga* “alma de consanguinidad”, símbolo de matrilineaje; *ntero*, personificación del patrilineaje; *okra*, “alma divina” que procede de una de las siete divinidades planetarias que presiden los días de la semana. Los *Konkomba* de Togo, separan a su vez el cuerpo, el *kina* principios inmaterial, especie de doble que se alberga en el hígado y en la sangre, el *ilâdar* (“el pequeño hombrecito que habla en la cabeza”) o pensamiento y el *nvi* a la vez fuerza vital, salud, suerte; es el *nvi* el que al penetrar en el vientre de las mujeres embarazadas, anima al feto; el *nvi* de los animales muertos en la cacería puede ser peligroso (produce pesadillas, enfermedades de la piel, ...) pero diferentes objetos mágicos permiten escapar a su dominio. Recordemos aún el ejemplo de los *Fon* de Dahomey que distinguen el *Se* alma corporal, principio de cohesión, razón fundamental, razón trascendente, potencia, destino (noción por tanto totalmente sobredeterminada); el *Se-lindon*, “alma” que mantiene el vínculo con el “Dispensador de vida” y que vuelve a él después de la muerte; el *Kpoli* que permite la reencarnación y asegura la protección del recién nacido; el *Fe* o sombra que desaparece con el cuerpo; el *Du*, concentración del programa de vida dado por el *Fa* (adivinación)... Lo que sugiere varias preguntas. ¿Cuál es la importancia jerárquica de estos elementos constitutivos? ¿Existen ellos simultáneamente y en permanencia? ¿Estos términos designan realidades absolutamente diferentes o solamente roles, funciones específicas de un principio único? ... etc.

## 2. Elementos extraños y localización fuera del yo

La realidad se vuelve aún más compleja si recordamos que el “yo” negro africano puede integrar elementos extraños (ancestro reencarnado; participación en el ser de una persona perteneciente a otra etnia) pero asociados, bien sea por el pacto de sangre, bien sea por la alianza catártica: es así como hay *Bozo* en todo *Dogon* (Mali) y recíprocamente; de allí el sentido profundo que puede darse a la parentela de manera divertida.

Inversamente, ocurre que “parcelas” fundamentales del yo sean localizadas a título definitivo o temporal por fuera de los límites “visibles” de la persona. Los ejemplos del género son muchísimos, pero el cuadro de Geneviève Calame Griaule válido para los Dogon, es particularmente significativo con respecto a este punto.

Se adivinan, por lo demás, las múltiples incidencias que pueden tener sobre la noción de persona los juegos de correspondencias y de participaciones que expresan las ideas forzadas de los sistemas cosmológicos, tanto más cuanto que las taxonomías negro-africanas son deliberadamente homo-mór-

ficas y homo céntricas.

### 3. Sistemas de relaciones específicas

Sabemos que existen lugares sea de espera, sea de localización de las almas (de los cuerpos o del sexo) singularmente entre los Dogon (Mali) y que el yo permanece en estrecha conexión con ciertas fuerzas de la naturaleza. (juego de correspondencias y participaciones bien conocido de los Fali (de Camerún) o de los Kotoko (del Tchad). A estas vinculaciones cósmicas se agregan las ligazones sociales: con el genio que nos posee, con nuestro gemelo, con el doble totémico, con ciertos miembros privilegiados del clan (el Ancestro inigualable, el difunto reencarnado, el Padre iniciador, el hombre con quien hemos concluido un pacto de sangre o que es nuestro pariente para hacernos bromas, incluso el brujo con quien se ha establecido una relación de fuerzas singular). Puede aún darse que el Yo tenga relaciones privilegiadas con la placenta o con el cordón umbilical que fueron suyos... Placenta y cordón están orgánicamente ligados al recién nacido. Como por otra parte sirven a los fenómenos misteriosos entre todos de la gestación, están sumergidos en una atmósfera de sacralidad, por tanto de ambigüedad. Deberán ser sustraídos a todo poder malintencionado, escondidos y enterrados en secreto, a fin de que ningún maleficio pueda ser ejercido por intermedio suyo. Su vinculación particularmente íntima y estrecha con el cuerpo del bebé permitiría, a quien lo quisiera, tener gracias a ellos dominio sobre él. Este vínculo explica también que el lugar en que estos órganos sean enterrados tendrá para el niño y el futuro hombre una importancia particular. Éste podrá incluso estar ligado a este sitio por una especie de fraternidad, de solidaridad ontológica. Como la placenta acompaña al bebé en su nacimiento luego de haberse desarrollado al mismo tiempo que él en el vientre materno, hace las veces de “gemelo” del recién nacido. Es por esta razón que los Héréro consideran al cordón umbilical y la placenta como “gemelos”, especies de dobles del niño. Así mismo, cuando el muhaya nace con los pies por delante, se le llama “gemelo” y a la placenta se la considera su hermano.