

Wim M.J. van Binsbergen

Espiritualidad africana

Un enfoque desde la filosofía intercultural

This article intends to explore the term ›African spirituality‹, based on empirical research and personal involvement with issues of religion, healing, and knowledge in a variety of African contexts. One major concern here is the qualification of the term ›African‹ as related to common political experiences that created frameworks of everyday life; features of cultural or racial origin that Afrocentric discourse often argues for are said to have little or no relevance. Being ›African‹ is not defined by content, but in their complexity African traditions of knowledge and practice are principally open to outsiders for investigation and participation. The article tries to show how, in their interaction, they constitute a starting point for the practice of intercultural philosophy.

1. Introduction 1

En la actualidad existe una amplia promoción en la producción de enciclopedias sobre Africa, y dentro de este contexto Valentin Mudimbe me consultó hace algunos años si desearía escribir una introducción acerca de la ›Espiritualidad Africana‹ para una enciclopedia de Africa y la diáspora africana que él editaría. Sin haber utilizado nunca la palabra ›espiritualidad‹ en ninguno de mis escritos sobre la religión africana hasta

ese momento, y solicitándole más tiempo, le pregunté qué debía entender yo por ello: expresiones tradicionales de religión africana histórica tales como plegarias en el santuario del pueblo; el contexto conceptual más amplio de tal expresión, que incluye el punto de vista africano sobre la causalidad, la brujería, la hechicería, la medicina, el orden del mundo visible e invisible, y conceptos tales como la persona, los ancestros, los dioses, los espíritus, la naturaleza, la autoridad, la culpa, la responsabilidad, el tabú, el mal, sin olvidar el orden del tiempo y el espacio en términos de significado religioso; las expresiones de las religiones del mundo en Africa, especialmente el Islam y el Cristianismo; la resolución de las diferencias entre estos diversos dominios. La respuesta de Mudimbe fue: todo lo mencionado, y cualquier otro punto que desees incorporar al tema. Aunque complacido por su solicitud, nunca cambié de opinión con respecto a escribir la introducción: no podía superar el temor de exponerme a mí mismo como ignorante de la esencia de la religión africana.

Hace muy poco tiempo, encontré en un solo sitio un número considerable de mis escritos sobre la religión africana redactados a través del tiempo, para la preparación también de un libro que en su mayor parte incluiría este material. Esto me ha hecho reflexionar sobre el tema mismo para el cual Mudimbe, en vano, me invitó a escribir.

El material disponible en el sitio contiene únicamente unos quince escritos dentro de la innumerable bibliografía sobre espiritualidad africana que existe, y en tal sentido no existe una razón en particular para tomar estos artículos específicos como nuestro punto de partida. Aunque sí, lo haré, por la siguiente razón: en lo que respecta a estos escritos, tengo conocimiento directo acerca de las condiciones específicas tanto existenciales como empíricas en las cuales se realizan

las afirmaciones allí contenidas, y de la evolución personal del autor que realizó tales afirmaciones. De modo implícito esto significa que apelo a la introspección como una de las fuentes de mi conocimiento. En tanto herramienta tradicional en la historia de la filosofía (pensemos, por ejemplo en *daimôn* de Sócrates y en *cogito ergo sum* de Descartes), sabemos bien de los peligros de la introspección. En la representación pública del yo, en lo que podríamos alegar como pura introspección, existen inevitablemente elementos de desempeño, selección, estructura, y es probable que esté imbuido con elementos de transferencia que reflejen los conflictos y deseos subconscientes de la introspección del autor. Incidentalmente se aplica la misma crítica, en diversos grados que apenas han sido investigados, a todas las otras afirmaciones filosóficas y científico sociales. Siendo esto aparentemente así, confío en la introspección sólo de modo implícito en esta apreciación: principalmente reconoceré mi memoria personal de los procesos sociales específicos de mi propia adquisición del conocimiento, o ignorancia, sobre la espiritualidad africana.

Lo que deseo hacer es plantear un número de preguntas directas y obvias, e intentar darles respuestas tentativas, para poder luego iniciar nuestra discusión posterior sobre estos puntos:

- ¿Existe una espiritualidad específicamente africana?
- ¿Podemos conocer la espiritualidad africana?
- ¿Qué temas específicos se pueden discernir en la espiritualidad africana?
- ¿Hasta qué punto la espiritualidad africana es un proceso de producción límite y, al mismo tiempo, un cruce de límites?
- Dentro de estos límites, ¿qué se produce? ¿sociabilidad grupal, el yo individual, o ambos?

2. ¿Existe una espiritualidad específicamente africana?

Es prácticamente imposible separar esta pregunta de la siguiente, que concierne a la epistemología de la espiritualidad africana. Sin embargo, debemos iniciar nuestra discusión en algún punto, y puede ser mejor empezar por aquél en el que las controversias y las políticas de producción del conocimiento intercultural se muestran más evidentes. La existencia de una importante cantidad de escritos específicos sobre religión africana, y la institucionalización de este campo en términos de registros académicos, cátedras, instituciones escolares, por lo menos una asociación escolar mundial, ha ayudado a convertir la existencia de una espiritualidad africana específica (o religión, no entraré en un debate terminológico en este punto) en, por lo menos, un hecho social mundialmente reconocido. Pero reconocer la naturaleza de hechos sociales como socialmente producidos plantea, al mismo tiempo, el interrogante de irrealidad, virtualidad, desempeño, existencia por la apariencia únicamente. Si consideramos que lo étnico se produce socialmente, planteamos al mismo tiempo los reclamos de la desconstrucción de la identidad étnica como inevitables, determinados por la historia, absolutos, inequívocos. ² Algo similar se ha argumentado con respecto a la cultura. ¿Ha llegado la hora de que la espiritualidad africana reciba el mismo tratamiento?

La espiritualidad africana se muestra de modo prominente en las crecientes expresiones orales de intelectuales, líderes políticos y étnicos, y formadores de opinión que se identifican como africanos o pueden atribuirse una reciente descendencia africana. ³ Recientemente estas discusiones se han concentrado en torno al movimiento afrocentral ⁴ por el que tengo personalmente gran simpatía.

Aquí surge un dilema. Podríamos enfatizar ⁵

(1) el hecho de que el concepto de ›Africa‹ sea medianamente una construcción geopolítica reciente y por lo tanto es poco probable que se corresponda con cualquier realidad ontológica que comunique y esté mediada por expresiones espirituales, algunas de las cuales (como cultos reales, cultos ancestrales, cultos de la tierra), podría demostrarse que han existido durante siglos, sino milenios, en el suelo del continente africano. Desde este punto de vista uno puede tener de su lado a una realidad histórica de largo plazo, pero al mismo tiempo uno da la impresión de estar buscando robarle a aquéllos que se identifican con ›Africa‹ su máspreciado tesoro, su identidad más central.

O, alternativamente, uno puede

(2) afirmar que existe algo exclusivamente africano, no solamente en términos absolutos de localización geográfica u orígenes sino también en sustancia, y así jugar con las cartas de los afrocentristas y formas de toma de consciencia de la movilización intelectual. Pero entonces uno debe prepararse para correr el riesgo de la sobresimplificación, al ver una ›espiritualidad africana‹ cuando en realidad existe una miríada de distintas expresiones espirituales africanas, algunas de ellas tan dispares como:

(a) el culto de ancestros reales en Africa Occidental con orientación de la cultura Akan, y

(b) la veneración extática del Espíritu Santo en las iglesias Pentecostales de Africa del Sur; o

(c) la veneración de espíritus terrenales en el de algún modo pequeño y dificultoso lugar islámico de santos locales en el norte de Africa, y

(d) los cultos extáticos de la aflicción asociada con la desgracia, una búsqueda personal espiritual única, y la circulación de personas y mercancías a través de grandes distancias, como en el complejo ngoma

del centro-sur y sur africanos; o

(e) el meticuloso cultivo de la domesticidad y sexualidad femeninas en la iniciación en los cultos de las jóvenes de la región del centro-sur de Africa, y

(f) el culto anual de los descendientes de la deidad de Cassara, vengadores y curadores de hechicería, en la región más occidental del oeste de Africa.

Estos ejemplos, todos ellos dentro del rango de mi propia investigación sobre religión africana de más de tres décadas, puede multiplicarse *ad libidum*.

Si muchos colegas subsumen estas variedades de expresión espiritual con la etiqueta común de ›africanas‹, en realidad ello no se debe tanto al hecho de que estas expresiones se sitúen en la masa territorial del continente africano, o al hecho que de modo manifiesto pertenezcan a una reconocible tradición compartida, sino principalmente, al hecho de que todas ellas pueden citarse para representar formas de identidad local y producción simbólica por parte de personas cuya imagen de dignidad, de capacidad y autonomía espiritual e intelectual se ha visto disminuida en siglos recientes por la violación hegemónica comercial, colonial y postcolonial del Atlántico Norte.

›africanas‹ en mi opinión evoca básicamente, no un origen en común con lo ›no africano‹ o los ›no africanos‹, tampoco una estructura, forma o contenido en común, sino lo compartido en cuanto a la determinación de confrontar y superar dicha subordinación hegemónica. Es esencialmente importante advertir que el término ›africanas‹, cuando se aplica a elementos de producción cultural, generalmente denota otros que no son originalmente africanos, ni exclusivamente referidos al continente

africano. En otras oportunidades he discutido ampliamente cómo muchos rasgos culturales que hoy se consideran características centrales y alcances de culturas africanas, como ha sido demostrado, no tienen origen africano, y presentan un patrón de distribución mundial que se extiende más allá de Africa. ⁶

Esto no significa en absoluto una descalificación con respecto a Africa, ya que exactamente este mismo argumento, y aún con más énfasis, se puede bien aplicar a los llamados alcances y características europeos, incluidos el Cristianismo y la ciencia moderna. Esto solamente nos recuerda que las categorías continentales amplias son parte de la geopolítica, de la ideología y de la construcción de la identidad, y no un pensamiento analítico independiente. Hay un párrafo famoso en los estudios de Linton sobre el hombre ⁷ en el que el autor describe el ritual matutino del habitante moderno promedio del Atlántico del Norte: desde las pantuflas que usa en sus pies hasta el Dios al que le reza, los elementos culturales involucrados en ese proceso tienen un origen heterogéneo y mundial, la mayoría de ellos no provenientes de Europa.

Los alcances culturales e intelectuales aclamados comúnmente como exclusivos del continente europeo, constituyen un entrecruce de préstamos intercontinentales intraculturales como el que se puede esperar de una pequeña península unida a la masa terrestre asiática y en dirección hacia el norte de Africa, que triplica el tamaño de Europa. Lo que hace que lo europeo sea europeo, y que lo africano sea africano, en esta cuestión, es la localización transformativa luego de la difusión. La localización transformativa dio origen a los inconfundibles, únicos y geniales mitos griegos, a la filosofía, a la matemática, a la política, aunque virtualmente todos los elementos de estos dominios de alcance griego hayan sido tomados prestados de Fenicia, Anatolia, Mesopotamia,

Egipto, Thracia, y tierras del Danubio. Asimismo se puede argumentar esto mismo con respecto a muchos reinados espléndidos y culturas de Africa. 8

Si aceptamos que el término ›africano‹ hoy en día es básicamente una categoría política que refleja el deseo de afirmar la propia identidad y dignidad ante la sumisión y la humillación que impone la hegemonía del Atlántico del Norte, entonces la ›espiritualidad africana‹ ya no puede seguir siendo definida, simplemente, como un modo particular en que los habitantes del continente africano conducen su religión ancestral, en la actualidad, y en una presumida continuidad, en mayor o menor medida, sus patrones religiosos ya que existieron antes de la conquista colonial europea.

Sabemos que ›africano‹ es una categoría sin significado excepto en contraste con lo ›no africano‹ involucrado en el término e implícito en una historia política particular de la hegemonía en lo que refiere a lo así llamado ›africano‹. Como corresponde al lugar de origen de la humanidad, el continente africano presenta la mayor variedad de formas somáticas, culturales y religiosas del mundo. No podemos definir a los africanos en referencia a esa variedad. Lo que hace a los africanos ser africanos no es el hecho de que ellos tiendan a tener la piel muy pigmentada y cabello mola (esto no se aplica a todos los que residen en el continente africano, y además se aplica también a muchas personas que no viven en el continente africano, lo que incluye a muchos sin descendencia africana reciente, tales como los habitantes nativos del sur de India, Melanesia, Nueva Guinea y Australia), pero sí al hecho de lo que han compartido en la experiencia de la historia intercontinental política, militar y económica reciente. Al preguntarnos por la naturaleza de la espiritualidad africana, ya no estamos básicamente interesados en

el modo en que los ›africanos‹, de entre todas las personas, utilizan los conceptos de espíritu, y las acciones del orador, el sacrificio, el ritual, para investir a su mundo de significado, orden, e intención, como si los elementos africanos constituyeran su mundo completo. La espiritualidad africana sólo puede ser una categoría política, que busca definir una espiritualidad local (mejor aún: una localidad del espíritu) ante las amenazas, trampas e intrusiones de procesos mundiales que se extienden más allá de lo local.

La ›espiritualidad africana‹ entonces se concibe como un escenario de tensión entre lo local y lo foráneo, utilizando medios espirituales (la producción, las leyes sociales, y la transformación ritual, simbólica, por un grupo que se constituye a sí mismo en ese mismo proceso) para tratar de resolver esa tensión. En el último análisis, la espiritualidad africana no es una colección fija de tales medios espirituales (›tecnologías espirituales‹) que podrían etiquetarse específicamente como ›africanas‹ si ese epíteto es para demostrar el origen geográfico. Los medios son muy variados, como ya hemos visto. En muchos casos estos medios se importan intercontinentalmente desde fuera de Africa. Probablemente estos casos incluyan a la posesión del espíritu, ⁹ y ciertamente a religiones mundiales como el Islam y el Cristianismo, – estas tres formas de espiritualidad africana juntas ya suman la mayor parte de las expresiones religiosas en el continente africano hoy.

Esto último no significa que las tres formas de espiritualidad africana sean inherentemente no africanas y ajenas a la *longue durée* de la historia cultural africana. La posesión del espíritu se considera cada vez más como un elemento constitutivo de una transformación, en el reciente milenio, de la religión de los cazadores paleolíticos cuya expresión religiosa ha sido intercedida a lo largo del mundo (a menudo en formas

shamanísticas señaladas con el ícono del ciervo y motivos con puntos en círculos, que atravesaron la Mesopotamia y la cuenca mediterránea oriental en el segundo milenio AC) en la forma particular que adoptó en la región media norte de Eurasia en los comienzos del neolítico. Es posible que la expresión espiritual del norte y centro de Eurasia estuviera considerablemente ligada al surgimiento del arte, el pensamiento simbólico, y el idioma del hombre somáticamente moderno de África de 200,000 BP (y especialmente 100,000 BP) en adelante. 10

Tengo la impresión de que los cultos africanos de posesión y medios derivan básicamente de un capital común del Viejo Mundo que surgió en el norte y centro de Eurasia, y no tanto de las formas descendientes intra-africanas de finales del paleolítico. En forma más reciente, tanto el Islam como el Cristianismo surgieron en un ambiente cultural de habla semítica que no sólo estuvo geográficamente cerca de África, sino para cuya génesis las influencias africanas han sido muy importantes: las influencias mesopotámicas en el antiguo judaísmo han sido resaltadas por los académicos de fines del siglo diecinueve, pero no fue hasta décadas recientes que la gran influencia del antiguo Egipto sobre esa religión germinal mundial es admitida ampliamente y estudiada en detalle; 11 y en el mismo sentido, queda cada vez más claro que la cuna de los lenguajes semíticos debe hallarse en el Noroeste de África (donde aún hoy la amplia familia lingüística de lo afroasiático presenta su variedad tipológica más grande), y que muchas de las orientaciones básicas de las civilizaciones semíticas de Asia occidental pueden guardar paralelos sino orígenes con el continente africano.

Intentar definir las condiciones bajo las cuales el proceso de la creación de la localidad ante un mundo exterior confuso y destructor de la identidad tiene lugar, es el principal desafío de los estudios actuales

sobre la globalización cultural. ¹² Asimismo en algunos de mis propios escritos, que típicamente incluyen a aquéllos que sin mayor énfasis aparecen bajo el título de estudios sobre religión africana, se ha explorado este proceso. ¹³ Invariablemente, el proceso se centra en la creación de un sentido de comunidad que involucra la instalación, tanto conceptual (en el lenguaje compartido) accional (a través del control el movimiento de hombres y mercancías) de los límites que ›nos‹ definen (a ›nosotros‹ en el cual el actuar y razonar del ›yo‹ se inserta en sí mismo) en oposición a ›ellos‹. Sin estos límites, no hay espiritualidad, aunque, como veremos, la función de la espiritualidad es tanto afirmar como transgredir al mismo tiempo estos límites – con lo cual finalmente, la espiritualidad africana se refiere tanto a la afirmación de una identidad del Sur basada en una experiencia histórica en particular, como a la disolución de esa identidad en un mundo aún mayor.

3. Epistemología: ¿Podemos conocer la espiritualidad africana?

La precedente posición sobre espiritualidad africana ha privado deliberadamente al concepto de la mayor parte de sus más firmes implicancias parroquiales y místicas. Si la creación de la comunidad a través de símbolos es un proceso social que apunta a una inclusión y exclusión selectivas y situacionales a través de medios conceptuales y accionales, y si el proceso no se limita a una selección específica de materiales conceptuales que supuestamente constituyen, de modo intrínseco, la ›espiritualidad africana‹, entonces la inmensa cantidad de personas que se identifican como ›africanos‹ sería excluida en la mayoría de los casos de la creación de la comunidad aceptada por otros ›africanos‹ en un contexto específico de espacio, tiempo y organización.

Por ejemplo, un número de composiciones espirituales, incluso una que gira en torno de la veneración de reyes muertos, otra sobre la iniciación de la mujer y el espíritu de la menstruación y la madurez llamado Kanga, otra sobre los espíritus ancestrales de personas comunes, y aun otra una sobre los espíritus de lo salvaje como se los venera en los cultos de la aflicción y en las asociaciones de cazadores y sanadores, juntas hacen al mundo de vida espiritual del grupo étnico contemporáneo Nkoya. ¹⁴ Esta afirmación debe ser calificada en vista del hecho de que muchos que hoy se identifican como Nkoya, incluidos los grupos de la elite y destructores de la ética dominante, han sufrido una considerable influencia cristiana y se identificarían básicamente como cristianos bajo distintos nombres, principalmente la Iglesia Evangélica de Zambia, Catolicismo Romano, y variedades recientes de pentecostalismo. Además, en los siglos dieciocho y diecinueve, los comerciantes de larga distancia del Swahili Islámico han penetrado en las tierras de Nkoya y han dejado allí algunos pequeños rasgos culturales. Todas estas combinaciones definen a pertenecientes y ajenos en derecho propio, a tal punto que la mayoría de la gente Nkoya hoy podría considerarse ajena a la mayor parte de lo que en algún sueño colectivo de lo Nkoya sería resumido como las características constitutivas básicas del mundo espiritual Nkoya! Todos los hombres Nkoya son excluidos en principio de la participación y el conocimiento del mundo de la iniciación femenina; tanto las mujeres como los hombres que aún no se han iniciado en la caza son excluidos de los cultos de los grupos de cazadores excepto para el caso de las exposiciones más públicas de sus danzas y canciones, etc.

En la década pasada, mi investigación sobre identidad, cultura y globalización en Zambia se ha concentrado en el festival anual Kazanga, ¹⁵ el principal resultado rural de un proceso de etnicización por la elite

basada en lo urbano de Nkoya en los años 80. La principal característica de este festival es que los elementos de todos estos dominios espirituales (con excepción del Cristianismo, que sin embargo contribuye a la oración de apertura del festival y a las reglas sobre decencia que rigen en cuanto a la ropa y movimientos del cuerpo de los bailarines) participan obligatoriamente de los dos días de repertorio del festival. El efecto es que de este modo toda la gente que participa del festival, cuyo formato de origen global (que incluye un programa formal de eventos, la participación de más de un jefe real sentados juntos, la revisión de leyes sobre danzas de iniciación de mujeres para las jóvenes que ya se han iniciado, el uso de amplificadores de voz, la oración de apertura y el himno nacional, la cuidadosa organización de los movimientos de baile de los bailarines que están uniformemente vestidos, y quiénes reciben pago por sus actividades, etc.) es completamente no local, con participación forzada, indirecta, comparten una forma reciclada de espiritualidad carente por completo de su exclusividad local.

Aquí los límites se cruzan y se disuelven, y lo más sorprendente es que – como lo he expuesto en más detalle en algún otro punto – la gente Nkoya involucrada no parece advertir la diferencia entre la dinámica espiritual local, y su transformación y acostumbramiento en el contexto Kazanga. O más aún, si advierten la diferencia aprecian el modo moderno, virtualizado, más que a las formas originales del pueblo. Sin embargo, uno también podría argumentar que es solamente por prestidigitación que se crea la ilusión de una pertenencia más participativa aquí cuando en realidad la esencia de la virtualización involucrada consiste en que toda la gente que participa, incluidos los pertenecientes originarios, se convierten en extraños, censurados por el dominio en donde el escenario espiritual original podría verse como efectivo.

Cuando tales transformaciones de participación interna y de contemplación y exclusión extrañas existen, dentro de una comunidad lingüística y cultural con una pequeña ventana en el más amplio, finalmente, mundo global, deberíamos ser muy cuidadosos con los reclamos con respecto a compartir o no compartir la espiritualidad involucrada. Lo central en mi argumentación es que la espiritualidad africana consiste en un escenario político, y que en dicho contexto el más mínimo detalle de los contenidos de un repertorio cultural específico, y un derecho hereditario específico ya sea en el orden biológico o social corroborado, son muy o completamente irrelevantes.

Esta puede ser una posición muy difícil de aceptar para los esencialistas culturales incluidos muchos afrocentristas. Y aún así es una posición sobre la que he trabajado mucho y que subsume mi entera carrera intelectual. Es la posición en la que me atribuyo ser holandés, un profesor de filosofía intercultural, un sudafricano *sangoma*, y un miembro adoptivo de una familia real Nkoya, todo al mismo tiempo.

A la luz de la naturaleza construida de cualquier dominio rodeado por los límites que la espiritualidad crea y transgrede, cualquier dominio espiritual, africano o de otro tipo, es por definición poroso y penetrable – de hecho, invita a ingresar, pero a un costo que se define por los límites espirituales que lo rodean.

Ese costo es tanto interaccional como conceptual. Explorar este costo supone definir el lugar y la estructura de el campo de trabajo antropológico como una técnica de producción de conocimiento intercultural; es aquí en donde la introspección mencionada en mi introducción tiene lugar. Sin un compromiso con los que tienen pertenencia a través de las líneas de etiqueta definidas localmente,

significados implicados, secretos locales compartidos, es imposible alcanzar y demanda pertenencia. Sin un compromiso con las bases lingüísticas y conceptuales de tal comunalidad como las crean quienes pertenecen por medio de su espiritualidad, es imposible alcanzar la pertenencia en su interior. Esa pertenencia es un proceso social también en el sentido de que no puede ser simplemente reclamada por la persona que aspira a ella; todo lo contrario, debe extenderse, reconocerse y afirmarse para aquéllos que ya tienen pertenencia, y quienes como tales son los dueños por derecho del dominio espiritual en cuestión. Estos procesos son realmente complejos.

No solamente el extraño original tal como el antropólogo buscando ingresar con un bagaje que fue inicialmente retirado con respecto a aquél de los primeros pertenecientes, sino también quienes pertenecen en su proceso de afirmarse a sí mismos como pertenecientes, tienen que luchar con problemas masivos de adquisición de conocimiento cognitivo, habilidades del lenguaje, detalles de la naturaleza organizacional, mitológica, teológica y ritual. Sus credenciales como pertenecientes están intercedidas social y perceptivamente, y como tales contienen un elemento considerable de desempeño, que en principio se encuentra en tensión con respecto a las actitudes y el conocimiento espiritual reales, porque en la percepción y producción públicas del último, una autenticidad existencial no activa tiende a tomarse por garantizada. Asimismo el extraño inicial que busca pertenecer debe actuar para afirmar su elegibilidad como perteneciente, y esto se suma a una potencial falsedad para todo reclamo del conocimiento espiritual íntimo de dominios locales reclusos.

Aunque, a pesar de todas estas calificaciones, sólo puedo afirmar que sí, los muchos dominios diferentes de localidad creados por las

espiritualidades africanas son tan reconocidas para el extraño inicial como lo son para los pertenecientes primitivos. La diferencia es de grado y no de tipo. Lo superior es el escenario político de la inserción, no los hechos inmutables de un alegado repertorio cultural fijo o un derecho hereditario; y menos una predisposición congénita para adquirir y apreciar un repertorio específico, cultural abstracto – como afirmarían los racistas, incluidas las variantes racistas del afrocentrismo.

Mientras tanto, conocer no es lo mismo que revelar y una nueva problemática completa surge cuando uno considera el problema de cuánto puede el extraño que ha pasado a tener pertenencia en un dominio específico de la espiritualidad africana, es capaz de revelar el conocimiento que ha adquirido, al mundo exterior, global, y en principio en un lenguaje internacional comprensible mundialmente. Aquí por lo menos se presentan tres problemas:

¿Puede expresarse todo, especialmente lo espiritual, a través del lenguaje? La respuesta es inevitablemente: no, por supuesto que no. 16

¿Se puede transferir todo, especialmente lo espiritual, del dominio específico de un lenguaje al de otro idioma? Aquí la respuesta es: sí, dentro de un límite considerable, pero no por completo (véase el principio de la ideterminación de la traducción de Quine). 17

¿Puede uno interceder en el conocimiento a extraños sin traicionar la confianza de aquéllos que tienen pertenencia? Aquí la respuesta es: esto depende del punto hasta el cual uno permita que el proceso de información sea gobernado por la autoridad de quienes guardan pertenencia – si ese punto es mínimo la información que uno da es una completa traición y una ofensa intelectual en la peor tradición de la

antropología hegemónica; pero no es imposible reunir a la autoridad de los primeros con pertenencia, ya que hoy muchos pertenecientes aceptan con agrado la mediación mundial de su identidad, y por lo tanto pueden ayudar a definir las formas en las cuales ellos desean ver mediada su propia espiritualidad de pertenencia. 18

4. Temas en la espiritualidad africana

He argumentado que en principio la espiritualidad africana es un escenario político que carece completamente de contenidos culturales específicos. En la realidad, sin embargo, el rango de variación en el material cultural involucrado en las numerosas construcciones específicas de la espiritualidad africana, aunque es amplio, no es completamente ilimitado.

Daré un ejemplo. En 1981, cuando fui guiado por un conocido hospitalario en un pueblo de Africa Occidental en Guinea Bissau por primera vez en mi vida, podía señalar el pueblo a ciegas e improvisar cuál era su significado social y espiritual, principalmente por haber participado bastante en los rituales lugareños de la región centro sur de Africa, a una distancia de 5,000 km a través del continente, y habiendo escrito recuentos comparativos de lugares sagrados en las regiones centro-sur y norte de Africa. 19 Lo mismo se aplica a la posesión del espíritu, sobre las que podría comentar con respecto a las formas que se presentan en la región centro-sur de Africa basado en mi investigación previa de un fenómeno similar en el norte de Africa. 20 Las formas de ritual real y de afinidad ritual en el oeste y sur de Africa son reminiscencias sorprendentes de cada una, y lentamente estoy empezando a comprender las razones históricas de esto, especialmente

la difusión (dadas por garantizadas en la primera mitad del siglo veinte, y ridiculizadas en la segunda mitad) de temas reales del Antiguo Egipto. ²¹

La misma similaridad se presenta en el campo de los métodos de adivinación, aunque aquí la fuente común subyacente no es el Antiguo Egipto sino el Islam del Medio Oeste de finales del primer milenio que ha sufrido la distante influencia de I Ching de China que llega hasta el segundo milenio AC. ²² Pero como las últimas formas de ritual ocular ya lo indican, no existe una razón obligatoria para limitar nuestras comparaciones al continente africano, y de hecho existen continuidades y similitudes que se extienden a través de Africa cubriendo todo el Viejo Mundo y ocasionalmente aún el Nuevo Mundo. ²³ Sería fácil interpretar estos temas y las cuestiones en común con mayor profundidad, pero para la presente discusión intercultural-filosófica no resultan esenciales; o lo que es más, nos alejarían del punto en cuestión.

5. La espiritualidad africana como producción límite y cruce de límites al mismo tiempo

Al adoptar una perspectiva formal que toma la mayor distancia posible (o debería decir: la mayor distancia imposible) de las especificidades culturales, he sugerido que la espiritualidad africana es un escenario político de generación comunitaria a través de medios espirituales. En otras palabras, la espiritualidad africana es una máquina de generar límites. Sin embargo, un límite que se encuentra completamente sellado no es ya negociable y conduce al fin del mundo. La misma naturaleza de un límite en el dominio humano implica que es negociable, aunque sólo bajo ciertas condiciones, y a un cierto costo. He intentado explicar algunas de estas condiciones y costos.

Esta argumentación, aún cuando no estuviera totalmente desprovista de sentido, presenta implicancias para la filosofía intercultural que van más allá del mero estudio analítico de la espiritualidad africana. La filosofía intercultural misma podría ser muy bien definida en los mismos términos que he empleado para la espiritualidad africana. Al introducir a un especialista en el lenguaje entre nosotros como filósofos interculturales, intentamos hacer que el límite que hemos establecido a nuestro alrededor sea poroso, capaz de ser transgredido por aquéllos a los que intentamos comprender, y por quienes buscamos ser comprendidos. Los límites serán limitaciones de lo que podemos saber, entender, representar e interceder; pero las posibilidades están por encima de cero.

Existe una relación inconfundible entre mi enfoque sobre la espiritualidad africana como estrategia límite de contenido no específico hacia la comunidad, y el enfoque de Derrida con respecto a la *différance* como estrategia para afirmar y posponer la afirmación de diferencia; no es sorprendente que la argumentación explicada anteriormente haya sido escrita poco tiempo después de que intenté hacer una reflexión crítica sobre el trabajo de Derrida de 1996 sobre religión.

Además de mi reticencia para explicar, en este punto, lo que aparezca como contenidos específicos de espiritualidad africana después de todo, surgen otras preguntas que me preocupan, dejándome insatisfecho con lo expuesto anteriormente mientras mantengo la crítica general, que conduciría finalmente a una definición más allá de la ontología, más allá de la metafísica, como un vector principal (necesariamente carente de contenido) de sociabilidad.

6. La política de la sociabilidad versus la construcción del ser individual en la espiritualidad africana

En este punto se presenta un dilema. La creación y transgresión del límite dentro del contexto de la espiritualidad africana, no sólo crea comunidades situacionales y contextuales en las cuales uno puede o no estar co-seleccionado - sino que articula también un yo que, teniendo experiencias generadas por variadas tecnologías espirituales, se involucra en estos dominios de comunidad, y se constituye a sí mismo en el proceso. De allí mi énfasis, en lo expuesto anteriormente, en la dimensión política implícita de la espiritualidad africana, que es evidentemente unilateral. No es la comunidad ad hoc creada dentro de los límites basados en la espiritualidad, sino el yo el que se convierte en escenario de estas experiencias, porque es solamente el individuo quien procesa la materialidad indispensable como asentamiento de la experiencia en la interface entre el ser y el mundo exterior.

Como lo señalara muy bien Henk Oosterling, la espiritualidad necesariamente implica un proyecto personificado. Así, la espiritualidad africana no es tan sólo una tecnología social sino una tecnología de la individualidad del ser. ¿Es esta razón la que permite distinguir entre, digamos, la espiritualidad social (la tecnología de la comunidad) y la espiritualidad religiosa (la tecnología del ser)? ¿Es realmente posible hacer esa distinción? ¿O la espiritualidad es mejor entendida como el nexo entre el ser y la comunidad, como la tecnología que (en el clásico sentido Durkheimiano) ²⁴ conlleva lo social posible a pesar de la fragmentación centrífuga de los innumerables seres concientes que constituyen la humanidad?

7. La espiritualidad entre la practica local y la descripcion mundial filosofica etnografica/ intercultural

Un segundo punto relacionado dirige mi posición dentro del dilema descrito anteriormente. Me interesé por la filosofía intercultural a fines de los años 90', no satisfecho con la postura de objetividad sostenida por la antropología cultural; antes de llegar a ese punto, la insatisfacción me había llevado a apartarme de la antropología profesional: Me uní (1990-1991) a quienes se suponía que debía estudiar, convirtiéndome en un sacerdote sudafricano (*sangoma*), del modo que he descrito en varios de mis escritos. ²⁵ La presente argumentación sigue un largo camino que conduce a explicar cómo puedo ser un sangoma, un profesor de filosofía del Atlántico Norte, y un investigador social africanista avanzado, todo al mismo tiempo: si la esencia de la espiritualidad africana (y cualquier otra espiritualidad) es carente de contenido, entonces la afirmación de la creencia es secundaria a la acción de participación. El problema de verdaderamente creer en los dogmas centrales de la visión del mundo del *sangoma* (intervención ancestral, reencarnación, magia, comunicación mediante medios) apenas aparece entonces, y se transforma ampliamente en un falso problema.

Sin embargo, esto no es completamente así. En un nivel existencial uno puede solamente practicar ser *sangoma*, e invertir en otros sus beneficios espirituales y terapéuticos, como a clientes y adeptos, siempre y cuando estos beneficios impliquen una medida de validez considerable, para no decir absoluta, al menos dentro de la situación ritual específica en la cual se comprometen estas prácticas. La comunidad generada por esta forma de espiritualidad africana (y otras formas de espiritualidad africana o no africana), se extiende claramente más allá del nivel de sociabilidad, y presenta distintas implicancias en cuanto a experiencia y

conocimiento. Es una postura política insistir en la validez de estas creencias *sangoma* y comprometerse en las prácticas que estipulan, y así no anteponer la unilateralidad a las presiones de sociabilidad ejercidas por otro grupo de referencia (académico noratlántico) y el sistema de creencias (en términos de visión mundial racional, científica) que sostienen; sin embargo este último sistema de creencias merece el mismo respeto y la misma sociabilidad política motivada, como el *sangoma*.

El dilema es inconfundible, e implica una aporía. La resuelvo en la práctica, día tras día, negociando el dilema situacionalmente y siendo, en distintas situaciones subsecuentes en un mismo día, tanto un *sangoma* como un filósofo/africacentrista. Pero aún no puedo explicar satisfactoriamente la naturaleza de esta solución en el lenguaje discursivo. Supongo que esto se debe en gran parte al tipo de negociaciones prácticas que producen un sentido de solución y que alivian la tensión que rodea al dilema, desafían la consistencia, los límites y dimensionalidad del pensamiento conceptual discursivo, – en otras palabras, el dilema en sí mismo parece una consecuencia secundaria artificial bastante teórica racional que expresa asuntos interculturales y espirituales. Como ya lo he discutido en otra parte, ²⁶ el lenguaje discursivo es probablemente el peor, en lugar del más apropiado, vehículo para la expresión y negociación de lo intercultural. Esto se relaciona con todos los escritos académicos sobre la espiritualidad africana de validez y relevancia limitadas. Pero, ¿por qué limitarnos a leer y escribir, si lo real se encuentra a nuestra puerta?

Traducción del inglés por Gabriela González.

polylog. Foro para filosofía intercultural 4 (2003).

Online: <http://them.polylog.org/4/fbw-es.htm>

ISSN 1616-2943

© 2003 Autor & polylog e.V.

Notas

1

Agradezco a Henk Oosterling, Cornée Jacobs, y Frank Uyanne sus valiosos comentarios.

2

W.M.J. van BINSBERGEN (1994): "The Kazanga Festival: Ethnicity as Cultural Mediation and Transformation in Central Western Zambia". En: *African Studies* 53.2, 92-125.

3

»Reciente« se refiere aquí a: tener ancestros que vivieron en el continente africano durante tiempos históricos, y específicamente durante el segundo milenio de la era cristiana. No existen dudas acerca de que toda especie humana emergió en el continente africano hace unos pocos millones de años.

4

M.K. ASANTE (1990): *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*. Trenton: Africa World Press; J. BERLINERBLAU (1999): *Heresy in the University: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals*. New Brunswick et al.: Rutgers University Press; Stephen HOWE (1999): *Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes*. London – New York: Verso; F.-X. FAUVELLE-AYMAR / J.-P. CHRETIEN / C.-H. PERROT (2000): *Afrocentrismes: L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*. Paris: Karthala.

5

W.M.J. van BINSBERGEN (1997): "Rethinking Africa's Contribution to Global Cultural History: Lessons from a Comparative Historical Analysis of Mankala Board-Games and Geomantic Divination". En: W.M.J. van BINSBERGEN (1997): *Black Athena: Ten Years After*. Talanta, 221-254 (*Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society* 28-29).

6

W.M.J. van BINSBERGEN (1999): "Islam as a Constitutive Factor in So-called African Traditional Religion and Culture: The Evidence from Geomantic Divination, Mankala Boardgames, Ecstatic Religion, and Musical Instruments". Ponencia presentada en el congreso sobre *Transformation processes and*

Islam in Africa en el African Studies Centre and Institute for the Study of Islam in the Modern World, Leiden; de próxima aparición en: A. Breesveld / J. van SANTEN / W.M.J. van BINSBERGEN: *Dynamics and Islam in Africa*. Leiden: Brill.

7

R. LINTON (1936): *The study of man*. New York: Appleton-Century.

8

W.M.J. van BINSBERGEN (en preparación): *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt, and the World – Beyond the Black Athena thesis*. Hamburg – Münster: LIT / New York: Transaction Press.

9

A. LOMMEL (1967): *Shamanism*. New York: McGraw-Hill; M. ELIADE (1968): *Le chamanisme: Et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot; J. HALIFAX (1980): *Shamanic Voices: The Shaman as Seer, Poet and Healer*. Harmondsworth: Penguin Books; M. WINKELMAN (1986): "Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis". En: *Ethos* 14, 174-203; J. CAMPBELL (1990): *The Flight of the Wild Gander: Explorations in the Mythological Dimension*. New York: HarperPerennial; F. Goodman (1990): *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*. Bloomington: Indiana University Press; C. Ginzburg (1992): *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Harmondsworth: Penguin Books; J.D. LEWIS-WILLIAMS (1992): "Ethnographic Evidence relating to Trance and Shamans among Northern and Southern Bushman". En: *South African Archaeological Bulletin* 47, 56-60.

10

W.E. WENDT (1976): "'Art mobilier' from Apollo 11 cave, South West Africa: Africa's oldest dated works of art". En: *South African Archaeological Bulletin* 31, 5-11; E. ANATI (1986): "The Rock Art of Tanzania and the East African Sequence". En: *Bolletino del Centro Camuno di Studi Preistorici* 23, 15-68; E. ANATI (1999): *La religion des origines*. Paris: Bayard; C. GAMBLE (1993): *Timewalkers: The Prehistory of Global Colonization*. Stroud: Allan Sutton, con una bibliografía muy completa.

11

R.J. WILLIAMS (1971): "Egypt and Israel". En: J.R. HARRIS (ed.) (1971): *The Legacy of Egypt*. Oxford: Clarendon, 257-290; D.B. REDFORD (1992): *Egypt, Canaan, and Israel in ancient times*. Princeton: Princeton University Press; J. ASSMANN (1996): "The Mosaic distinction: Israel, Egypt and the Invention of Paganism". En: *Representations* 56, 48-67;

12

M. GÖRG (1977): "Komparatistische Untersuchungen an ägyptischer und israelitischer Literatur". En: J. ASSMANN / E. FEUCHT / R. GRIESHAMMER (Hg.): *Fragen an die altägyptische Literatur*. Studien zum Gedenken an Eberhard

Otto. Wiesbaden: Reichert, 197-216; M. GÖRG (1997): *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

13

A. APPADURAI (1995): "The production of locality". En: R. FARDON (ed.) (1995): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge, 204-225; B. MEYER / P. GESCHIERE (1998): *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell; R. Fardon / W.M.J. van BINSBERGEN / R. van DIJK (1999): *Modernity on a Shoestring: Dimensions of Globalization, Consumption and Development in Africa and Beyond*. Leiden – London: Eidos.

14

W.M.J. van BINSBERGEN (1998): "Globalization and Virtuality: Analytical Problems Posed by the Contemporary Transformation of African Societies". En: B. MEYER / P.L. GESCHIERE (ed.) (1998): *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell, 273-303; Wim M.J. van Binsbergen (2000): "Sensus Communis or Sensus Particularis? A Social-Science Comment". En: H. KIMMERLE / H.A.F. OOSTERLING (ed.) (2000): *Sensus Communis in Multi- and Intercultural Perspective: On the Possibility of Common Judgments in Arts and Politics*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 113-128.

15

W.M.J. van BINSBERGEN / P.L. GESCHIERE (1985): "Marxist Theory and Anthropological Practice: The Application of French Marxist Anthropology in Fieldwork". En: W.M.J. van BINSBERGEN / P.L. GESCHIERE (eds.): *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment: Anthropological Explorations in Africa*. London – Boston: Kegan Paul International, 235-289; W.M.J. van BINSBERGEN: *Religious Change in Zambia: Exploratory Studies*. London – Boston: Kegan Paul International; W.M.J. van BINSBERGEN (1992): *Tears of Rain: Ethnicity and History in Central Western Zambia*. London – Boston: Kegan Paul International.

16

W.M.J. van BINSBERGEN (1994): "The Kazanga Festival: Ethnicity as Cultural Mediation and Transformation in Central Western Zambia". En: *African Studies* 53.2, 92-125; W.M.J. van BINSBERGEN (1999): "Nkoya Royal Chiefs and the

Kazanga Cultural Association in Western Central Zambia Today: Resilience, Decline, or Folklorisation?". En: E.A.B. van ROUVEROY VAN NIEUWWAAL / R. van DIJK (1999): *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*. Hamburg – Münster: LIT, 97-133.

17

W.V.O. QUINE (1960): *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.

18

W.V.O. QUINE (1960): *Word and Object*. Cambridge: MIT Press; C. HOOKWAY (1993): "Indeterminacy of Translation". En: J. Dancy / E. Sosa (1993): *A Companion to Epistemology*. Oxford – Cambridge, MA: Blackwell; C. WRIGHT (1999): "The indeterminacy of translation". En: B. Hale / C. WRIGHT (1999): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 397-426; W.V.O. QUINE (1970): "On the Reasons for the Indeterminacy of Translation". En: *Journal of Philosophy* 67, 178-183.

19

W.M.J. van BINSBERGEN (1984): "Can Anthropology Become the Theory of Peripheral Class Struggle? Reflexions on the Work of P.P. Rey". En: W.M.J. van BINSBERGEN / G.S.C.M. HESSELING (1984): *Aspecten van staat en maatschappij in Afrika: Recent Dutch and Belgian Research on the African state*. Leiden: African Studies Centre, 163-180. ♪

20

W.M.J. van BINSBERGEN (1979): "Explorations in the Sociology and History of Territorial Cults in Zambia". En: J.M. SCHOEFFELEERS (ed.) (1979): *Guardians of the Land*. Gwelo: Mambo Press, 47-88. ♪

21

W.M.J. van BINSBERGEN (1980): "Popular and Formal Islam, and Supralocal Relations: The Highlands of North-Western Tunisia, 1800-1970". En: *Middle*

Eastern Studies 16, 71-91; W.M.J. van BINSBERGEN: *Religious Change in Zambia: Exploratory Studies*. London – Boston: Kegan Paul International; W.M.J. van BINSBERGEN (1985): "The cult of Saints in North-Western Tunisia: An Analysis of Contemporary Pilgrimage Structures". En: E.A. GELLNER (1985): *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean*. Berlin – New York – Amsterdam: Mouton, 199-239.

22

W.M.J. van BINSBERGEN (en preparación): *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt, and the World – Beyond the Black Athena Thesis*. ▲

23

W.M.J. van BINSBERGEN (1995): "Four-Tablet Divination as Trans-Regional Medical Technology in Southern Africa". En: *Journal of Religion in Africa* 25.2, 114-140; W.M.J. van BINSBERGEN (1996): "Time, Space and History in African Divination and Board-Games". En: D. TIEMERSMA / H.A.F. OOSTERLING (1996): *Time and Temporality in Intercultural Perspective*. Amsterdam –Atlanta: Rodopi, 105-125; W.M.J. van BINSBERGEN (1996): "Transregional and Historical Connections of Four-Tablet Divination in Southern Africa". En: *Journal of Religion in Africa* 26.1, 2-29. ▲

24

Lo último se aplica, por ejemplo, a cunas de gatos (juegos que consisten en la manipulación manual de una sogá atada), ciertos juegos de tablero, y la forma de adivinación a tablas sudafricana, que guarda paralelos sorprendentes con las poblaciones indígenas norteamericanas. S. CULIN (1975): *Games of the North American Indians*. New York: Dover. ▲

25

E. DURKHEIM (1912) : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France. ▲

26

W.M.J. van BINSBERGEN (1991): "Becoming a Sangoma: Religious Anthropological Field-Work in Francistown, Botswana". En: *Journal of Religion in Africa* 21.4, 309-344. ↗

27

W.M.J. van BINSBERGEN (1999): "Enige filosofische aspecten van culturele globalisering: Met bijzondere verwijzing naar Malls interculturele hermeneutiek". En: J. BAARS / E. STARMANS (1999): *Het eigene en het andere: Filosofie en globalisering*. Acta van de 21 Nederlands-Vlaamse Filosofiedag. Delft: Eburon, 37-52.

Autor

Wim M.J. van BINSBERGEN (*1947 en Amsterdam) es, desde 1998, Profesor de las Fundaciones de la Filosofía Intercultural en la Universidad Erasmo de Rotterdam. Obtuvo su Ph.D. por la Universidad Libre de Amsterdam en 1979, y ha sido miembro ejecutivo del African Studies Centre, Leiden, desde 1977. Ha sido Profesor de Antropología Cultural en la Universidad Libre de Amsterdam (1990-1998). Ha enseñado en varias universidades en Africa, Europa, y otras. Sus numerosos libros se refieren a las áreas de la religión africana, la filosofía intercultural, la historia africana y antigua, el debate sobre la ›Atena Negra‹, las ciencias políticas, la globalización y la poesía. Su libro más reciente es *Intercultural Encounters: African, Anthropological and Historical Lessons Towards a Philosophy of Interculturality* (Berlin – Münster: LIT, 2003). Binsbergen es director de la revista *Quest: An African Journal of Philosophy*. Aparte de su trabajo académico y literario, es adivino y curadero según la tradición sudafricana.

Prof. Dr. Wim M.J. van Binsbergen
Erasmus University Rotterdam
Philosophical Faculty
P.O.Box 1738
3000 DR Rotterdam
PAÍSES BAJOS
✉ vanbinsbergen@fwb.eur.nl
🌐 <http://www.shikanda.net/general/index.htm>