

Un enfoque antropológico como herramienta metodológica en el estudio del África negra

Akuavi Adonon Viveros*

Resumen

La globalización contemporánea, teñida por la diversidad cultural, nos obliga a reflexionar sobre las herramientas teórico-metodológicas con las que pretendemos acercarnos a universos culturales no occidentales. Abordar realidades culturales diversas con parámetros "occidentalocéntricos" implica una distorsión en la interpretación. El objetivo del presente texto es presentar algunos elementos antropológicos susceptibles de introducirnos a una mejor comprensión de instituciones, tales como el Estado, la democracia y el derecho en el universo cultural negroafricano. En primer lugar se aborda la cultura como un contexto de análisis fundamental; enseguida se presentan los grandes rasgos de la cosmogonía occidental y el papel del Estado, contrastándola con la cosmogonía tradicional negroafricana, que parte del hombre como elemento de articulación. El Estado y la democracia se abordan a la luz de un pensamiento negroafricano basado en sistemas; el derecho a la luz de un pensamiento basado en la inclusión de los contrarios. Las diferencias cosmogónicas del pensamiento Occidental y su influencia en las concepciones de las instituciones exploradas ponen de manifiesto la inoperancia de dichos referentes en el estudio de una realidad cultural muy distinta.

Abstract

The contemporary globalization, colored by the cultural diversity, makes us think about the theoretical and methodological tools to approach with non western cultural universes. Approaching the wide spectrum of cultural realities with "west-centered" parameters implies a distortion in the interpretation. This text aims to present some anthropological elements that can introduce us into a better comprehension of institutions such as the State, democracy, and law in the black African cultural universe. First of all, we make an approach of culture as a fundamental analysis framework, then, we present the basic lines of western cosmogony and the roll of the State, in contrast with the traditional black-African cosmogony, that starts from man as an element of articulation. State and democracy are analyzed throughout a way of thinking based in the inclusion of opposites. The cosmogonic differences of western thinking and its influence in the conception of the institutions studied here, shows how useless are those references in the study of a very different reality from a cultural point of view.

* Doctora en Derecho por la Universidad de París 1, Panteón-Sorbona, maestra en Estudios Africanos por la misma institución y licenciada en Derecho por la Escuela Libre de Derecho de México. Forma parte del Laboratorio de Antropología Jurídica de París. Actualmente es profesora investigadora visitante en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, y profesora en la Facultad de Derecho de la UNAM.

En nuestras aproximaciones a África consideramos a más de 50 Estados nacionales; en el mejor de los casos hacemos una diferencia entre los países del norte de África (el África árabe o blanca) y el África subsahariana o África negra. Esta África “oficial”, la de los Estados, la de “democracias inexistentes o incipientes”, la de productos internos brutos irrisorios, es la que hace que aquellos que no tienen más que un conocimiento “libresco” de la región se refieran a un continente a la deriva, marginado u olvidado. Los datos de esta África “oficial” contrastan, sin embargo, con el dinamismo de casi dos mil pueblos y lenguas vivas, de conocimientos ancestrales, literaturas orales, arte, etc., o con las riquezas de las mayores reservas de uranio, manganeso y metales preciosos del planeta. La vida en el África real transcurre más allá de las construcciones artificiales, basadas en parámetros estadísticos y herramientas concebidas por y para las sociedades occidentales, que poco informan sobre universos culturales completamente diferentes de aquellas sociedades.

La impresión generalizada según la cual la revolución tecnológica ha reducido el tamaño figurado del mundo y pone, en fracción de segundos, cualquier parte del planeta al alcance del ojo, la mente y la pluma pierde de vista que la importancia de la comunicación, la información, sus medios y contenidos es más que desigual –cuantitativa y cualitativamente hablando– en los diferentes puntos del mundo. En ese sentido, el África negra sigue siendo una parte casi desconocida del mundo o, en todo caso, mal conocida y cuyas noticias, ecos lejanos, sólo nos llegan cuando sus guerras o conflictos considerados como sobresalientes la ponen de moda: una moda muy efímera.

Se nos olvida también –a menudo, si no es que siempre– que las ideas, conceptos, teorías del Estado, del Estado-nación considerado como modo universal de gestión de la sociedad no tienen los mismos contenidos en otras latitudes. Así, la visión universalista perturba la percepción genuina del escenario, tanto nacional como internacional africano, y dificulta la lectura comprensiva de los discursos articulados en supuestas realidades negroafricanas.¹

Así, la dificultad que se presenta, y de la que derivan muchas otras en el estudio de África, es la de querer trasladar conceptos a universos distintos. El objetivo del presente texto es el de presentar de manera esquemática un enfoque antropológico que contribuya a la comprensión de realidades que, por lo general, escapan a las herramientas metodológicas y a las percepciones teóricas con las que se pretende abordar la diversidad cultural.

¹ Fabien Adonon, “Los conflictos étnicos en el África negra” en *Estudios africanos vol. II: Colonización y en busca de Estado, nación y democracia*, ICPYS-UNAM, México, 2003, p. 237.

La cultura como contexto de análisis

Las manifestaciones sociales no pueden ser entendidas sin abordar los elementos contextuales que les dan sentido. Para Robert Vachon, una de las razones fundamentales del malentendido trágico entre la cultura occidental y las demás culturas es olvidar que la distancia entre los diferentes mundos no es simplemente fáctica (interpretación morfológica) o temporal (interpretación diacrónica), sino una distancia espacial; es decir, están en juego diferentes *topoi* o visiones del mundo cuyos postulados son radicalmente diferentes, ya que no desarrollaron sus propios modos de inteligibilidad a partir de una tradición histórica común o a través de una influencia recíproca (interpretación diatópica).²

Retomemos el concepto de cultura y establezcamos algunas precisiones. La cultura no es una entidad ajena a los que se la representan, ni una fuerza autónoma que se ejerce sobre los individuos. Esta concepción cosificada de la cultura como una realidad por encima de los actores sociales que guía sus acciones ha sido denunciada por un cierto número de antropólogos que proponen concebir a la cultura como una fuerza ejercida.³ La cultura no aparece como una fuerza monolítica que se impone, sino como un espacio de negociación. Es necesario considerar a la cultura y a la identidad cultural como espacios de negociación en efervescencia continua, inscritos en la historia de los actores sociales y en la temporalidad que vincula al observador con lo observado. El concepto de cultura, liberado del encierro y del inmovilismo característicos de un enfoque culturalista, se presenta como un eje fecundo en la reflexión y en la comprensión de los fenómenos sociales. Alain Touraine, en una de sus últimas obras, propone el paradigma cultural para comprender el mundo de hoy. El autor considera que la pérdida de la centralidad de las categorías sociales, por un lado, y la importancia que toma la dimensión cultural por otro, explican la emergencia de un paradigma cultural que sitúa en el primer plano la reivindicación de los derechos culturales.⁴

De estas reflexiones destacamos una doble exigencia metodológica. La

² Robert Vachon, "L'étude du pluralisme juridique. Une approche diatopique et dialogale" (El estudio del pluralismo jurídico. Un enfoque diatópico y dialogal) en *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, núm. 29, 1990, pp. 166-167.

³ Mondher Kilani, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique* (La invención del otro. Ensayos sobre el discurso antropológico), Payot Lausanne, París, 2000, pp. 23-25. Véase también, Francis Affergan, *Critiques anthropologiques* (Críticas antropológicas), Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1991, pp. 145 y ss.

⁴ Alain Touraine, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui* (Un nuevo paradigma para comprender el mundo actual), Fayard, París, 2005, p. 337.

primera es la de identificar los elementos de diferenciación que dan origen y sustentan distintas visiones del mundo. Esto explica que acudamos a criterios de diferenciación que oponen una "categoría occidental" a otro tipo de universos culturales. Reconocemos que hablar de "una" categoría occidental puede resultar caricatural si consideramos la diversidad de principios y fundamentos al interior mismo de esta categoría. Empero, reconocemos de igual modo que hablar de una categoría occidental nos permite asociarle ciertos rasgos característicos y comunes, con el fin de diferenciarla de otras categorías identificadas metodológicamente como no occidentales. La segunda exigencia metodológica es la de no encerrar dichas visiones del mundo en concepciones fijas, inmutables y estáticas, nada más alejado de la dinámica cultural de las sociedades contemporáneas caracterizada por las influencias mutuas.

Los elementos cosmogónicos que fundan el pensamiento "occidental" se distinguen de aquellos que se encuentran en la base del pensamiento tradicional africano; recordar estos elementos revela datos metodológicos de diferenciación cuyas implicaciones concretas se observan en las distintas concepciones del Estado, de la democracia o del derecho en los universos culturales mencionados.

Diferentes cosmogonías

El sentido atribuible a las instituciones deriva directamente del universo cultural en el que se observan; en tal virtud, resulta enriquecedor adentrarse en el estudio de ciertos elementos cosmogónicos que nos permiten identificar con claridad distintas lógicas de pensamiento y su implicación en instituciones concretas.

En el centro de la visión occidental: el Estado

El universo mental que predomina en el pensamiento occidental se fundamenta en la visión cristiana de un Dios trascendente que creó el mundo, que lo crea a cada instante de manera continua y que lo gobierna mediante las leyes que le impone. Esta visión se fue afirmando progresivamente a lo largo de la Edad Media europea. Se trata de una visión vertical en la que Dios se encuentra en el cielo y, por medio de leyes, comanda nuestro mundo terrenal. En el extremo opuesto a Dios no se encuentran más que los muertos del infierno. El cristiano, nacido en el mundo terrenal sabe que, según muera justo o no, su alma se elevará al paraíso o caerá al infierno. Los elementos que se destacan son: Dios,

la creación y las leyes por medio de las cuales Dios gobierna su creación.⁵

Así, la cosmogonía occidental se configura, a grandes rasgos, a partir de las consideraciones judeocristianas según las cuales el creador es único, eterno y externo a su creación. El mundo se encuentra en una total dependencia con el creador que lo creó y que le impuso sus leyes; es decir que el mundo se encuentra regido desde el exterior, y su coherencia se funda en leyes universales que son impuestas por Dios. La revolución racionalista de la Ilustración aporta elementos cosmogónicos nuevos; Dios es substituido por el dios Razón, y a la separación del mundo de lo visible y de lo invisible se añade la negación de este último. A partir de entonces, el Estado será el avatar secularizado del Dios creador que, a través de sus leyes, asegura la cohesión social.

Recordar los fundamentos del pensamiento judeocristiano no sería relevante de no ser porque representan, hasta nuestros días, la base del pensamiento científico occidental que, incluso indiferente a la idea de Dios, busca desentrañar las leyes de la naturaleza, comprendidas como un *corpus* de leyes que se imponen a la naturaleza y la constituyen. Este pensamiento influye de igual forma en la concepción del Estado; el Estado de nuestros días se substituye a la imagen de Dios, las leyes que gobiernan a los hombres y los transforman en sujetos de derecho no son voluntad de Dios, pero sí voluntad del "Estado". La sociedad se ve como un conjunto de individuos donde cada uno tiene los mismos atributos, sin que las funciones o responsabilidades sociales de cada uno estén diferenciadas. El Estado, a imagen del Dios creador, único y exterior a sus ciudadanos, es el que les permite vivir otorgándoles la existencia jurídica y los derechos a través de los cuales pueden actuar.⁶

En el centro de la visión tradicional africana: el hombre

La visión vertical de un Dios que gobierna a su creación "desde arriba" y por medio de leyes, no rebasa las fronteras de las religiones abrahámicas. El pensamiento tradicional negroafricano parte de premisas distintas. Las cosmogonías de los pueblos negroafricanos presentan por lo regular al mundo como el resultado provisional de una creación. Antes de esa creación existía un caos en el que se encontraban inextricablemente indiferenciados la creación

⁵ Michel Alliot, "Religions d'Afrique et droits d'expression française" (Religiones de África y derechos de expresión francesa, edición original en 1984) en *Le droit et le service public au regard de l'anthropologie* (El derecho y el servicio público a la luz de la antropología), textos escogidos y editados por Camille Kuyu, Karthala, París, 2003, pp. 80-81.

⁶ Michel Alliot, "Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit" (Antropología y jurídica. Sobre las condiciones de elaboración de una ciencia del Derecho) en *Le droit et le service public au regard de l'anthropologie, op. cit.*, p. 294.

y el creador. Así, el universo está lleno, los mundos de lo visible y de lo invisible se encuentran ligados y el creador no tiene una naturaleza distinta a la de su creación. El mundo "invisible" de los ancestros y divinidades se encuentra estrechamente asociado al mundo "visible" de los hombres, interactúan de manera cotidiana, constante y recíproca. Los hombres con sus rituales impactan el mundo de lo "invisible" y, a su vez, las divinidades y los ancestros impactan el mundo de los hombres "protegiéndolos" o "castigándolos". El mundo es una continuidad de intercambios incesantes entre elementos opuestos, pero complementarios. El bien y el mal, lo visible y lo invisible, forman parte de una misma realidad, se complementan e interactúan. En este universo cultural ni el Estado ni Dios imponen su voluntad. La visión del mundo es más bien horizontal. El creador permanece en la misma dimensión, y los muertos no se apartan de sus descendientes para dirigirse al paraíso o al infierno, se instalan invisibles en los alrededores de donde vivieron y ahí será donde habrá que buscar su apoyo o, eventualmente, combatirlos. Ninguna ley se impone desde el exterior ni al mundo ni al hombre; el mundo y la sociedad se constituyen en la medida en que cada elemento encuentra su lugar diferenciándose de los otros.

Michel Alliot intuye y señala que, a la soberanía occidental del Estado, el pensamiento africano opone la soberanía del hombre, del ser humano. "El hombre no tiene precio" dice un proverbio *agni*, y los *wolof* le hacen eco cuando aseguran que "El hombre es el remedio del hombre". Gracias a la educación permanente y a los ritos de iniciación, así como a la ayuda de los demás hombres, vivos y muertos, la persona puede asumir las funciones que corresponden a su lugar, papel o rol en la familia, en la sociedad y en el cosmos.⁷

Desde luego, no se puede pretender la superioridad de un pensamiento cosmogónico sobre el otro, sólo advertimos que son universos culturales diferentes, cada uno de ellos responde a una lógica cultural y de organización social distinta, y no hay o no debería buscarse establecer una relación jerárquica o aproximaciones evolucionistas entre ellos.

Estado y democracia frente a un pensamiento basado en sistemas

Mientras que el pensamiento conocido como occidental separa, clasifica y aborda de manera independiente los elementos, en el universo negroafricano todos los elementos se relacionan: se trata de un pensamiento basado en sistemas.

⁷ Michel Alliot, "Religions d'Afrique et droits d'expression française", *op. cit.*, pp. 82-83.

El individuo, como ente abstracto e intercambiable, no existe en el pensamiento negroafricano. El concepto importante es el de persona, y la persona “es” en la medida en que se encuentra en relación con los demás. Cada persona está implicada en una multitud de estructuras: familia, linaje, aldea, pueblo; así, concentra una red de relaciones que determinan su función y su lugar en la sociedad. Las personas no son intercambiables como en nuestras sociedades occidentales u occidentalizadas, en las que el concepto de individuo es un concepto vacío, abstracto. En el universo negroafricano impera el reino de la diferenciación, y ello implica que el hijo mayor, por citar algún ejemplo, ocupe un lugar en la familia y en la sociedad distinto del que ocupa el hijo menor.

En África, el individuo no es concebido más que al interior del grupo que funda su realidad social. [...] En el sistema de vida comunitarista tejido por múltiples relaciones, el individuo se identifica tanto al grupo familiar, tribal o étnico al que pertenece por nacimiento, como a las clases de edad y sus redes específicas o a los circuitos formados a través de las relaciones de parentesco. Su estatus se caracteriza por los servicios al grupo que contribuyen a mantener intactas la personalidad del grupo, su dignidad, su respetabilidad y por extensión el honor de la familia a la que pertenece, de la tribu o la etnia que representa y por la que debe velar.⁸

La poligamia que se practica en algunas sociedades negroafricanas, por ejemplo, responde, según lo explica Michel Alliot, a la necesidad de multiplicar los lazos de parentesco con el mayor número de grupos familiares.⁹ En África la sociedad se parentaliza, los integrantes de una comunidad se encuentran unidos por la sangre, por los antepasados comunes y, sobre todo, por un sentido de pertenencia que determina la conducta de los miembros de un asentamiento.

Esto se refleja de manera muy clara con la introducción de la democracia multipartidista y el sufragio universal en algunos pueblos africanos. La ideología

⁸ Christoph Eberhard y Aboubakri Sidi Ndongo, “Sur les traces d’Amadou Hampaté Bâ pour une approche africaine du droit” (Por las huellas de Amadou Hampaté Bâ en un enfoque africano del Derecho) en *Le droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation* (El Derecho a la luz de las culturas. Para otra mundialización), I.G.D.J., París, 2006, p. 29 (traducción libre).

⁹ “La sexualidad es muy diferente a la nuestra. [...] La sexualidad es lo que va a permitir hacer alianzas entre grupos, no porque las alianzas resulten de un contrato (dos voluntades que se encuentran, eso no tiene ningún efecto) sino porque procreando se crean verdaderas alianzas entre las familias de los padres, es importante saber que la sexualidad está enteramente al servicio del grupo [...]”. Michel Alliot, “Peut-on devenir anthropologue?” (¿Podemos convertirnos en antropólogos?) en *Le droit et le service public au regard de l’anthropologie, op. cit.*, p. 22 (traducción libre).

partidista no tiene mayor sentido en este contexto; por el contrario, el sentimiento colectivo de pertenencia hace que florezcan partidos políticos de origen étnico. El sufragio individual se transforma en sufragio colectivo, así como la adhesión al partido comunitario es colectiva, la identificación se da con una persona que pertenece a la comunidad y no con una ideología abstracta que un partido político pretende representar.¹⁰

La democracia parlamentaria multipartidista como factor de integración nacional en territorios poliétnicos fracasó porque la nación, en África, no es ni puede ser una creación jurídica; es una realidad sociológica, política, económica; en suma, una realidad cultural que se fundamenta, se elabora y descansa sobre bases precisamente culturales.

Hoy como hace más de treinta años, ante el retorno del multipartidismo como legitimador de la democracia, la historia vuelve a repetirse como si nada hubiera pasado a finales de los cincuentas y principios de los noventas. Los miembros de los partidos políticos siguen proviniendo mayoritariamente [...] de una misma región o una misma clase política; y la proliferación de esos partidos es impresionante: 70 partidos políticos en un país que cuenta apenas con un millón de habitantes, 32, 60, 120 partidos políticos en países que cuentan con 9 millones, 2.5 millones y 40 millones de habitantes, respectivamente. Desgraciada o felizmente, estas cifras reflejan el número de grupos étnicos que existen en cada uno de esos países.¹¹

En efecto, estas cifras revelan no sólo el número, sino la dinámica interna de comunidades y pueblos en cada uno de los países. Es extraño que la élite africana se rehúse a integrar abierta y claramente el componente étnico en la representación política, ya que dicha inclusión permitiría concebir modelos políticos y proyectos de sociedad más acordes con la realidad cotidiana.¹²

Lo anterior no significa que la democracia como expresión del poder del pueblo sea ajena a la práctica de los pueblos africanos, los sistemas de jefes de aldea y los de reinos cohabitan en muchos países, así como la distribución de los poderes en los consejos de familia, consejos de aldea, consejos de tierra, etc. En cada nivel, la toma de decisiones es colectiva y se orienta hacia el consenso y el compromiso.¹³ El ejercicio político original e innovador de la Conferencia Nacional Soberana, inaugurado en Benin en febrero de 1999 y seguido por un gran número de países, pretendía emanciparse de la lógica de

¹⁰ Fabien Adonon, *op. cit.*, 2003, p. 242.

¹¹ *Ibidem*, pp. 242-243.

¹² *Idem*.

¹³ Fabien Adonon, "Actualidad de los países africanos en el contexto internacional. Perspectiva sociológica", *Estudios africanos vol. III: ¿África hoy?*, FCPYS-UNAM, México, 2003, p. 197.

la representatividad política basada en los partidos políticos, rehabilitando la representación tradicional y adaptándola al contexto sociopolítico actual, devolviendo y reconociendo a las colectividades locales su participación real en la dinámica de la vida política, económica y social de los pueblos.¹⁴

Así pues, los casi 60 Estados y sus instituciones son en su gran mayoría estructuras vacías de contenido que poco impactan en la vida cotidiana de miles de pueblos africanos. Los Estados representan, en el mejor de los casos, una interfase obligada entre una comunidad internacional con instituciones de tipo occidental por una parte; y, por la otra, sus propias sociedades locales cuya visión y práctica son fundamentalmente diferentes. Ninguna aproximación sensata puede pretender que esas estructuras regulan y organizan efectivamente la vida de miles de pueblos que viven y se desarrollan al margen de las estructuras estatales. La llamada economía informal de algunos países africanos representa el 80 por ciento del total de su economía. En los años ochenta, los funcionarios estatales de Benin dejaron de percibir su salario por un período de tres años aproximadamente, el mismo tiempo que los bancos permanecieron cerrados. Estas situaciones ejemplifican claramente que no es la actividad estatal ni la de las instituciones occidentales las que constituyen el motor de la organización en la vida cotidiana de los pueblos.

[...] el principal legado de la colonización europea al África negra, se llama Estado: "el Estado moderno". En pocas palabras, la historia del Estado africano heredado de la colonización es la historia de un trasplante; un trasplante que el tejido social negro-africano rechaza silenciosamente o estruendosamente, según las circunstancias; un trasplante anacrónico por excelencia, porque representa una realidad a todas luces diferente y opuesta al ser, al estar y al hacer de los diversos pueblos que el Estado pretende aglutinar, homogeneizar, masificar en un nosotros anónimo y siempre mistificador: la nación moderna.

En un primer acercamiento al África negra en el escenario internacional a través de sus Estados, proyectar su organismo continental, sus instituciones regionales y subregionales a partir de la era de las independencias es sacrificar el pasado-presente de esta parte del mundo en el altar de la inmediatez o de lo coyuntural [...].¹⁵

El Estado y la democracia son conceptos que, en el mejor de los casos, se llenan de un contenido completamente diferente al que se le da en las sociedades en las que predomina un pensamiento occidental. Por lo regular, el Estado como ficción jurídica o la democracia representativa fundada en los partidos

¹⁴ *Ibidem*, p. 198.

¹⁵ Fabien Adonon, *Estudios africanos vol. 1: Hacia el universo negroafricano*, FCPYS-UNAM, México, 2003, pp. 9-10.

políticos no significan gran cosa en la vida cotidiana de miles de pueblos del continente. Como lo mencionamos, los ejes de la organización social no se basan en la consideración de elementos independientes porque todos se relacionan, ni en la consideración de individuos concebidos de manera abstracta porque la persona existe y se define en el seno de su tejido relacional. A continuación exploraremos el ámbito de la justicia que también manifiesta las divergencias cosmogónicas y las implicaciones concretas en las concepciones del derecho.

El derecho frente a un pensamiento basado en la inclusión de los contrarios

El principio aristotélico de la exclusión de los contrarios impregna con una fuerza tal el pensamiento occidental que éste difícilmente admite otros modelos de pensamiento. Ni el pensamiento dialéctico en el que la tesis implica una antítesis y las dos desembocan en una síntesis pudo imponerse como pensamiento occidental habitual, a pesar de la autoridad de Hegel o del éxito de Marx. Y es que, como apuntábamos, en el pensamiento occidental la coherencia del mundo no deriva de una atracción recíproca de sus elementos, sino de leyes que les son impuestas del exterior. Este gobierno del exterior no puede organizar al mundo más que asignándole a cada entidad un ámbito claramente definido y exclusivo. Es el objeto de la mayoría de las legislaciones en los países occidentales, que delimitan lo más posible los campos de competencia exclusiva. Es la antípoda del pensamiento tradicional negroafricano, para el que la cohesión del mundo no viene del exterior, sino de un movimiento interno de diferenciación que resulta en la unión de los contrarios.

La oposición queda evidenciada a partir de dos mitos que se refieren a la fundación de la sociedad. Para Rousseau dicha fundación descansa en el contrato social establecido entre individuos estrictamente similares, quienes para mantener la situación deben instaurar un poder exterior, el del Estado. Por su lado, los Bambara exponen que antes de fundar un pueblo, dos hermanos muy parecidos debieron diferenciarse profesionalmente y se comprometieron en su nombre propio y en el de sus descendientes, uno a cultivar la tierra, el otro a trabajar el metal. En el primer caso la sociedad excluye a los contrarios mientras que en el segundo los incluye. Para los Bambara no hay sociedad más que cuando las diferencias imponen la solidaridad, las diferenciaciones progresivas generan complementariedades e implican unidad.¹⁶

¹⁶ Michel Alliot, "La coutume dans les droits originellement africains", *op. cit.*, pp. 64-65.

Así, mientras el pensamiento occidental tiende a excluir a los elementos antagónicos, las sociedades tradicionales africanas practican una cultura de la inclusión; ya hemos mencionado que el bien y el mal, lo visible y lo invisible, *forman parte del mismo universo y son fuerzas complementarias. Esto tiene consecuencias muy concretas en el ámbito del derecho, mismas que contrastan con el ámbito de lo jurídico en las sociedades occidentales.*

Empecemos por señalar que no existe una compartimentación entre lo jurídico, lo económico, lo social, lo religioso, lo político, etc., todos y cada uno de estos aspectos concurren en cada momento de la vida cotidiana; recordemos que la base del pensamiento negroafricano parte de sistemas y no de elementos separados entre sí. En ese sentido, la dinámica jurídica se encuentra determinada por la interdependencia y el sentimiento de responsabilidad de los hombres frente a la conservación de la armonía comunitaria; así se explica la importancia de la conciliación en la solución de conflictos y la incesante búsqueda de alianzas entre los elementos concurrentes de la sociedad para garantizar la cohesión social. Cuando hay una disputa entre particulares, la comunidad se reúne para resolver el problema según la situación particular y la condición de las personas. Jean-Godefroy Bidima define la *palabre* como esa reunión comunitaria cuyo objetivo fundamental es la solución de un conflicto por medio del lenguaje, la violencia se ve diluida en la discusión.¹⁷

*¿Qué es la palabre? No solamente un intercambio de palabras, es también un drama social, un procedimiento e interacciones humanas. La palabre es puesta en escena, puesta en orden, puesta en palabras.*¹⁸

En la solución de un conflicto no se aplican normas generales, abstractas y obligatorias; el objetivo no es la aplicación de una pena o la exclusión de la persona considerada como elemento nocivo, el objetivo es el retorno de la armonía, la reconciliación y el restablecimiento de las relaciones. En la disputa no se ve a una víctima y a un culpable, propiamente dichos, se percibe una responsabilidad compartida de las partes en conflicto, ya que ambas contribuyeron al rompimiento del equilibrio y ambas partes son responsables de su restablecimiento.

La palabre se sirve de la verdad para llegar a la paz. La verdad es a veces sacrificada por la paz y se pueden incluso disimular ciertas verdades para preservar la armonía

¹⁷ Jean-Godefroy Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole* (*La palabre. Una jurisdicción de la palabre*), Michalon, col. Le bien commun, París, 1997, p. 10 (traducción libre).

¹⁸ *Ibidem*, p. 11.

social. En la *palabre*, la *ratio cognoscendi* está al servicio de la razón práctica. Porque el orden social se vio afectado incluso por el inocente, el que tiene razón. [...] El objetivo propuesto no es el de la justicia a aplicar en favor de un individuo, sino la instauración de la armonía en el seno de la comunidad [... ese objetivo] asegura una justicia que va más allá de lo jurídico, de la letra del derecho.¹⁹

El equilibrio se obtiene no sólo con el restablecimiento de las relaciones interpersonales, se busca un equilibrio social.

Después de la discusión se pide perdón. El perdón lo pide el ofensor, pero para que no se vea humillado, la parte ofendida 'levanta a su hermano caído' [...] pidiendo también ella perdón a la asistencia. Incluso, si el ofensor debe indemnizar al ofendido con una cabra, este último deberá matarla y dar una parte a la familia del ofensor. [...] El pedir perdón no es una actividad destinada a rebajar al hombre sino a reinsertarlo en la relación con el otro. El perdón no implica el repliegue de una conciencia culpabilizada que desde el fuero interno reanuda con una trascendencia abstracta en el remordimiento, el perdón implica una apertura hacia el otro, es lo que exterioriza y restablece la relación con la inmanencia. [...] Frecuentemente, no se reconoce a un culpable, se atribuye el conflicto a un genio maligno. Todo el mundo sabe que es una manera de no humillar a la parte acusada.²⁰

La solución del conflicto es legítima no porque sea impuesta por una autoridad, sino porque es el resultado de la negociación entre todos los actores concernidos con el fin de restablecer los lazos de sociabilidad. Un contexto tal no exige la imparcialidad del o de los mediadores, ya que no son ellos los que imponen una decisión, su papel es el de escuchar a las partes y ayudarlas a encontrar una solución, siendo la solución del conflicto tan específica y casuística como el conflicto mismo. El conflicto y su solución son de interés colectivo y no privado.

Después de la *palabre* se establece un seguimiento. Las cosas no terminan con la audiencia, la *palabre* debe continuar, por ello los Odujuku de Costa de Marfil, designan a algunos miembros pertenecientes a la misma clase de edad de las partes para verificar que la paz se encuentre verdaderamente instaurada.²¹

La manera de concebir la responsabilidad y la solución de los conflictos responde a una lógica completamente diferente de la lógica del derecho positivo y de los principios generales del derecho en las sociedades occidentales. Eso explica que la actividad de tribunales y del sistema judicial en muchos países africanos sea tan marginal y alejada de la población en general.

¹⁹ *Ibidem*, p. 20.

²⁰ *Ibidem*, p. 21.

²¹ *Idem*.

A manera de reflexiones finales

Podríamos multiplicar los ejemplos de las diferencias concretas de lógica que implican sendos universos culturales. Retengamos de este esquemático recorrido cosmogónico, así como de la relación entre dichos elementos y el significado particular del Estado, de la democracia o del derecho, la necesidad de acceder a herramientas de interpretación más acordes con la realidad que se estudia. En efecto, las dinámicas sociales que se observan en el África negra escapan, por lo regular, a las estructuras estatales y a las herramientas metodológicas con las que se les pretende abordar. La organización interna de los pueblos se rige por lógicas que no pueden ser cabalmente entendidas, aprehendidas e interpretadas con parámetros ajenos al contexto cultural que les da sentido.

No se puede concluir, sin llamar la atención, sobre el hecho de que estos universos culturales negroafricanos que pueden parecernos tan ajenos, están más cerca de nuestra propia realidad. El pensamiento cosmogónico negroafricano es muy similar al de los pueblos indígenas de México; muy similar es también la lucha práctica y teórico-metodológica que libran unos y otros frente a la ideología dominante con el fin de afirmar sus identidades y sus valores propios; sólo que mientras en México hablamos de 8, 10 o 12 por ciento de población indígena, en los países africanos ésta representa aproximadamente el 99 por ciento del total de la población.

La serie de conflictos que se observan hoy en día en ciertas partes del continente africano, como en Sudán, en Costa de Marfil o en Somalia, son una serie de llamadas de atención contra los efectos nefastos de mimetismos lamentables. Las instituciones africanas manejadas por élites minoritarias siguen soslayando el hecho de que sus pueblos responden a lógicas, a tradiciones específicas e ineludibles.