

Aportes a la aprehensión del concepto de persona desde la antropología africana

Contributions to the understanding of the concept of person from african anthropology

AUGUSTIN BADO*

Resumen: El personalismo ha surgido como un movimiento cultural y filosófico que sitúa a la persona humana en el centro de su estudio. Desde sus distintas perspectivas, la persona es percibida en varias dimensiones: reflexiva, comunitaria, participativa, etc. En esta línea, este trabajo ha intentado aportar algunas contribuciones a la comprensión del concepto de persona desde la antropología africana. Se han analizado tres características principales de la persona: 1) la persona como ser relacional; 2) la persona como ser espiritual y ancestral; y 3) la persona en relación con el cosmos. Además, se ha prestado especial atención a los conceptos de dignidad humana y autonomía en el contexto africano. Finalmente, se ha concluido que la antropología africana ofrece valiosas lecciones para repensar el concepto de persona en un mundo globalizado. Al enfatizar la relacionalidad, la espiritualidad y la interdependencia ecológica, la contribución de la antropología africana a la comprensión del concepto de persona representa una alternativa necesaria frente a las crisis de individualismo, alienación y deterioro ambiental que enfrenta la humanidad.

Palabras clave: Antropología africana, autonomía, comunidad, persona, personalismo.

Abstract: Personalism has emerged as a cultural and philosophical movement that places the human person at the center of its study. From its different perspectives, the person is perceived in various dimensions: reflective, communal, participatory, etc. In this context, this paper aims to contribute to the understanding of the concept of person from the perspective of African anthropology. Three main characteristics of the person have been analyzed: 1) the person as a relational being; 2) the person as a spiritual and ancestral being; and 3) the person in relation to the cosmos. Additionally, special attention has been given to the concepts of human dignity and autonomy in the African context. Finally, it

* Centro de Humanización de la Salud, Tres Cantos, Madrid. E-mail: badoaugust@yahoo.fr. ORCID 0000-0003-2760-4042

has been concluded that African anthropology offers valuable lessons for rethinking the concept of person in a globalized world. By emphasizing relationality, spirituality, and ecological interdependence, the contribution of African anthropology to the understanding of the concept of person represents a necessary alternative to the crises of individualism, alienation, and environmental degradation that humanity faces.

Keywords: African anthropology, autonomy, community, person, personalism

Recibido: 15/02/2025
Aceptado: 26/05/2025

Introducción

En el mundo griego antiguo, el hombre era algo “natural”, considerado como una parte del cosmos. Era una cosa, aunque especial, en el mundo de la naturaleza. En la cultura occidental, sin embargo, y bajo la influencia del cristianismo, las personas emergieron del mundo de la naturaleza como algo radicalmente diferente¹. El hombre se volvió el centro del universo, creado a “imagen y semejanza de Dios” (Génesis 1, 27-29). Desde estas distintas percepciones del ser humano, aparecerá el personalismo como un movimiento cultural de amplio respiro que, en el plano filosófico, se diferencia en varias perspectivas.

En el enfoque de E. Mounier y L. Stefanini, por ejemplo, existe la consideración del concepto de persona siguiendo varias características o dimensiones: 1) dimensión reflexiva, que incluye su apertura al propio ser; 2) dimensión comunitaria, que refiere a su apertura al cosmos, a la sociedad y a la historia; y 3) dimensión participativa, que remite a su apertura a la metafísica. De este modo, la persona se presenta como auto-relación (presencia de sí a sí) y heterorrelación (relación con el mundo y con los demás), pero no se agota en la estructura relacional, y va “más allá del aparecer”². De ahí, la interpelación a tomar también en cuenta la dimensión ecológico-ambiental de la persona, es decir, la responsabilidad con respecto a los animales y el ecosistema.

Por otra parte, tenemos el personalismo integral, que sostiene la primacía de la persona individual sobre las relaciones interpersonales, por-

¹ Cfr. J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién*, 12 (2020), pp. 9-37.

² E. SGRECCIA, “Persona humana y personalismo”, en *Cuadernos de Bioética*, 1 (2013), pp. 115-123.

que la persona es la que constituye a la relación, en particular, la relación interpersonal, y no al contrario. Para esta corriente, “la experiencia nos muestra, como hecho primario radical, a la persona individual, no a la relación. Nacen y mueren personas individuales y, por muy intensas que sean sus relaciones con otros sujetos, las personas perduran a la ruptura de las relaciones”³.

Según los presupuestos del personalismo integral, se pretende establecer un puente entre el individualismo liberal y los colectivismos socializantes, considerando que lo importante no es ni la sociedad ni el individuo aislado, sino la persona en relación con los demás. La sociedad aparece así como un entramado de relaciones comerciales, educativas, de bienestar, de salud, al servicio de las personas y no de fuerzas colectivas. También los individuos no son solo meros receptores, sino que deben contribuir al bien del conjunto de la sociedad⁴. Así, el personalismo integral defiende que se debe buscar un equilibrio entre la persona y la comunidad, entre el individualismo y el comunitarismo, pues la comunidad debe estar al servicio de la persona y no al contrario.

Con todas estas consideraciones acerca de la persona y de sus relaciones con la sociedad, nos preguntamos en qué medida la antropología africana puede intervenir en el debate y contribuir a iluminar la aprehensión del concepto de persona en la actualidad. Concretamente, se trata de ver, por una parte, cómo la antropología africana puede iluminar la comprensión del concepto de persona y, por otra, ser iluminada por los aportes contemporáneos de las distintas perspectivas personalistas.

En efecto, África ha sido objeto de una revolución mundial, favorecida por la adopción de la ciencia moderna, la biotecnología, las telecomunicaciones, las escuelas, así como la cultura occidental y las distintas religiones (judaísmo, cristianismo, islam y sus diversas variantes). Esos intercambios modernos han provocado a la vez una especie de desorganización y enriquecimiento del continente negro en los planos sociopolítico, estructural y religioso. Muchos pueblos africanos parecen haber perdido su identidad original, y se preguntan quiénes son y por dónde van. No son europeos, pero muchos viven prácticamente como ellos, adoptando costumbres y estilos de vida típicos occidentales.

De este modo, es importante volver a plantear la pregunta de quién es el hombre africano negro, y más precisamente cómo se concibe, en la antropología africana, el concepto de persona, incluso los conceptos

³ J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, cit., p. 28.

⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012, p. 27.

de vida y dignidad humana. Esta interrogación tiene en cuenta distintas cosmovisiones africanas, que parten de la concepción tradicional del ser africano hasta el modo de vivir social y culturalmente.

Sin embargo, antes de abordar los aportes específicos de la antropología africana al concepto de persona, es importante volver a la pregunta clásica de si existe una antropología y/o una filosofía típica africana. En efecto, si en un pasado reciente, existía sospecha para hablar de filosofía africana, en la actualidad, muchos pensadores del continente no dudan en hacer valer el pensamiento africano para reivindicar la cuna del pensar filosófico, que no procedería de la antigua Grecia, sino del antiguo Egipto, y por tanto, de África en sentido amplio⁵.

Además, al considerar la filosofía en su sentido literal como “amor a la sabiduría”, no cabe duda de que es esta sabiduría la que constituye el cemento de las sociedades africanas en su conjunto. De hecho, en el África tradicional, la sabiduría es una habilidad transmitida por los ancianos y las personas mayores, y constituye la base moral del actuar de cada miembro de la comunidad. Lo que un sabio africano, Amadou Hampâté Bâ, expresó con el siguiente proverbio: “En África, cuando un anciano muere, una biblioteca arde”. Asimismo, la sabiduría africana se fundamenta en distintas prácticas sociales y religiosas consideradas como costumbres o tradiciones socialmente determinantes para la conducta de los miembros de cada comunidad lingüística o étnica.

Así, los valores como la solidaridad, la creencia en una vida más allá de la muerte, el culto a los muertos o la sacralidad de la vida humana forman parte esencial de las tradiciones africanas. Y a partir de esta antropología, se pueden destacar tres características principales de la persona: 1) la persona como ser relacional; 2) la persona como ser espiritual y ancestral; 3) la persona en relación con el cosmos. A continuación, analizaremos estas distintas características de la persona, así como algunas consideraciones en torno a los conceptos de dignidad humana y autonomía en el contexto africano.

1. La persona como ser relacional

La antropología africana ofrece una visión rica y profunda del concepto de persona, que desafía y complementa las interpretaciones predominantes en las tradiciones filosóficas occidentales. Mientras que algunos pensamientos occidentales tienden a concebir a la persona como

⁵ Cf. T. OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, L'Harmattan, Paris 1990, p. 8.

un ente individual y autónomo, definido por su racionalidad, derechos y libertad, las culturas africanas suelen priorizar una comprensión relacional y comunitaria del ser humano. Este enfoque nos invita a reconsiderar qué significa ser persona en el contexto de la interconexión con otros y con el entorno.

En efecto, en la antropología africana, especialmente en tradiciones como el *ubuntu* en las regiones bantúes del sur de África, la persona se define por su relación con los demás. El conocido proverbio zulú “*umuntu ngumuntu ngabantu*”, traducido como “soy porque somos”⁶, encapsula esta idea central. El hombre africano se define siempre en relación con la comunidad y las circunstancias en que se encuentra y su posición social: es hijo, madre, hija, padre, tío, marido, abuelo, esposa, miembro de un clan, actor político, jefe, hechicero, y tantos otros términos que caracterizan a las personas.

Para el poeta ugandés Ocot P’Bitek, las personas se identifican siempre en función de esos complejos títulos que ordenan y determinan su comportamiento en sociedad. A la pregunta “¿quién soy yo?”, la respuesta para un africano sería en relación con su pertenencia a una etnia, un clan, la posesión de un lugar sagrado, una tierra, un oficio, etc.; y así, “Yo” puede estar casado o no estarlo, puede tener hijo o no tenerlo⁷. Se debe, por consiguiente, tener en cuenta todos esos elementos –físicos, sociales y espirituales– a la hora de valorar las culturas africanas en cuanto a la percepción de la vida y del ser humano como persona.

Además, el ser humano no es un ente aislado, sino que encuentra su identidad y sentido de existencia en el marco de una red de relaciones sociales. La persona es tanto un agente como un producto de la comunidad, y su dignidad se entiende en función de su capacidad para contribuir al bienestar colectivo.

Otro elemento a tener en cuenta es que, en el contexto africano tradicional, apenas existe la afirmación de un derecho individual. Se considera a la persona un ser intrínsecamente comunitario, que está inserto en una red de relaciones sociales e interdependientes; nunca es un individuo autónomo. En esta perspectiva, el individuo es un ser completo o pleno cuando está envuelto en la red de las relaciones comunitarias⁸.

⁶ M. NGOMANE, *Ubuntu. Lecciones de sabiduría africana para vivir mejor*, Grijalbo, Barcelona 2020, p. 12.

⁷ Cfr. O. P’BITEK, “La socialidad del yo”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 149-151.

⁸ Cfr. J. AZETSOP, “Una ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África”, en *Concilium*, 336 (2010), pp. 125-142.

De este modo, el saber vivir en comunidad (vivir-con) está considerado como fuente de felicidad para el ser humano. Para realizar con éxito este “vivir juntos”, hay que cuidar las relaciones interpersonales, respetando la personalidad de los demás, no alienándolos, sino obrando por el advenimiento de una verdadera comunidad fundada en el amor y la solidaridad⁹.

En esta perspectiva, se destacan algunos valores socioculturales aún vigentes en la sociedad tradicional africana, tales como la solidaridad, la hospitalidad, la fraternidad, la familia, la fecundidad, el culto a los muertos y a los antepasados, la sacralidad de la vida, el espíritu comunitario, el socialismo, etc. Al considerar esos valores, aunque se puede objetar que estos se encuentran también en las demás culturas no africanas de modo que son universales, es preciso reconocer que el modo de expresarlos y vivirlos puede ser muy diferente.

Por ejemplo, la solidaridad que parece un principio universal, implicando una llamada a ayudarse mutuamente, con el sentido de la compasión, tiene un acento particular en el contexto del África tradicional. En este sentido, existe aún en la actualidad la primacía del grupo sobre el individuo, la conciencia del interés comunitario en detrimento de los intereses individualistas y particularistas, lo que implica la importancia de la familia amplia en la organización social y la consideración de las relaciones de parentesco.

En la práctica, un conjunto de obligaciones sociales lleva al individuo o grupo de individuos a materializar formas de solidaridades requeridas por las costumbres locales tales como: alianzas matrimoniales, prácticas religiosas o actividades socioeconómicas. Por ejemplo, en los *Liela* de Burkina Faso, por solidaridad, una mujer casada puede llevar a su sobrina o hermana pequeña con ella, y esta se casará en la misma familia; y así se amplía la alianza matrimonial.

De modo general, la relación de parentesco tiene siempre la primacía sobre las demás relaciones sociales. Y la estructura ética en África enfatiza más la comunidad por encima del individuo y tiende a considerar lo individual como una entidad ética dentro de la comunidad. El individuo no se distingue del resto de la comunidad, y este debería actuar según el sentido común, es decir, según los códigos morales de la comunidad de que es miembro. Como diferencia fundamental, se estima que, si el indi-

⁹ Cfr. H. M. NDJANA, *Histoire de la philosophie africaine*, L'Harmattan, Paris 2009, p. 86.

vidualismo es típico al modo de vida occidental, en el contexto africano están privilegiadas las formas de vida colectivista o comunitarista.

Lo social y lo solidario en la cultura africana se traducen también en la paciencia, la simpatía o la empatía que empujan al ser humano a abrazar la vida preocupándose por los demás. En efecto, en el África tradicional, e igualmente de vez en cuando en la actualidad pese a la irrupción del individualismo materialista, parece difícil para un africano concebir realmente su vida fuera de la de su familia o de su aldea. Y eso se nota con la ocasión de grandes eventos ya sean tristes o alegres, como, por ejemplo, los lutos, los funerales o el nombramiento de un miembro de la colectividad a un puesto público o administrativo de alto rango; todos los demás miembros se sienten de algún modo concernidos.

Así, para los pueblos africanos, los seres humanos no se comportan como hojas secas, humo o nubes que están siempre a merced de los vientos. Los hombres viven en organizaciones llamadas “instituciones”: la familia, el clan o los sistemas de jerarquía, de reinado o de división por edades, con una religión, un ejército, unas instituciones jurídicas, etc.¹⁰.

De igual modo, la familia amplia es todavía la norma y, de hecho, permanece el pilar del sistema social en África. Las familias de sangre, así como las familias por alianzas, son todas unidas por la vida. En caso de necesidad (problema de salud, celebración de funeral o de matrimonio), cada miembro debe contribuir según su posibilidad. La familia debe proveer al bienestar de cada uno de sus miembros en todo momento, sobre todo en tiempo de vulnerabilidad. Así, del individuo que se beneficia de la estructura familiar se espera que este se someta al sistema como compensación, y no puede tener autonomía para decidir sobre sus problemas personales sin la inclusión de la familia¹¹.

Por otra parte, el humanismo africano se caracteriza también por la atención y la consideración que el hombre debe acordar al otro. En este sentido, se valoran la ternura, la cortesía y la amistad en las relaciones interpersonales. Se deben observar los códigos de conducta socialmente aceptados, así como tener una buena actitud ante los demás. El humor y la alegría son virtudes muy apreciadas en la vida corriente; y se puede percibir a la gente cantando o bailando, aunque se encuentre en momentos difíciles. Se acompañan los entierros con celebraciones; las mujeres

¹⁰ Cfr. O. P'BITEK, “La socialidad del yo”, cit., pp. 149-151.

¹¹ Cfr. F. CHUKWUNEKE, “Ethics of palliative care in latestage cancer management and endoflife issues in a depressed economy”, en *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 18/Suppl1 (2015), pp. S15-S19.

cocinan cantando; los campesinos trabajan al ritmo de tambores, con danzas, cantos, aplausos, risas, etc.

En este contexto, los valores como la solidaridad, la cooperación y el respeto mutuo se convierten en pilares fundamentales para entender qué significa ser persona. Estas nociones desafían la concepción individualista que predomina en muchos enfoques modernos, destacando que la libertad y los derechos de una persona están entrelazados con los deberes hacia la comunidad.

2. La persona como ser espiritual y ancestral

Otra característica central del concepto de persona en la antropología africana es su dimensión espiritual. En efecto, en muchas tradiciones africanas, la persona no se reduce a su corporalidad o a su vida terrenal, sino que forma parte de un continuum que incluye a los ancestros y a las generaciones futuras. Esta visión holística conecta lo físico, lo social y lo espiritual en un solo entramado de existencia.

En este sentido, se considera que la persona es a la vez dualista e interaccionista, con varios componentes: cuerpo, alma y espíritu. Encontramos casi la misma comprensión en Juan Manuel Burgos, quien habla de tres niveles de perfección en el ser humano: cuerpo, psique y espíritu. El cuerpo se identifica con la parte material y visible de la persona. La psique comprende la sensibilidad, las tendencias y una parte de la afectividad. Y el espíritu comprende también una parte de la afectividad, el conocimiento intelectual, la libertad y el yo¹².

En la antropología africana, si el cuerpo es lo que aparece físicamente de la persona, los demás componentes no son perceptibles, pero pueden manifestarse bajo diversas características por medio de los sueños, las adivinaciones o las prácticas hechiceras. En esta cosmovisión, el alma constituye la intimidad más recóndita del individuo, es decir, la encarnación y el portador del destino de la persona.

Según el filósofo ghanés Kwame Gyekye, en la antropología *akan*, por ejemplo, se considera el alma como una semilla del Ser Supremo (Dios) en el hombre, algo divino, con una existencia anterior a la vida terrenal, implicando que todos los humanos somos "hijos de Dios". En cuanto al espíritu, este alude a todo lo imperceptible, es decir, a los seres místicos y las fuerzas invisibles de la naturaleza. Considerado como el principio vital de la persona, el espíritu parece igual al alma, pero no es

¹² Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2017, p. 64.

lo mismo en el plano antropológico¹³. En este sentido, se confunden las dimensiones espiritual, ancestral y cósmica de la persona, cuyo determinante principal es la vida.

De hecho, los ancestros ocupan, de modo particular, un lugar destacado en la mentalidad africana. Son considerados no solo como guardianes espirituales, sino también como parte integral de la comunidad, incluso después de la muerte. La persona viva tiene la responsabilidad de honrar a sus ancestros mediante ritos, respeto a las tradiciones y la transmisión de valores culturales. A su vez, esta conexión con lo ancestral refuerza la idea de que la identidad personal no es estática ni exclusivamente individual, sino un proceso dinámico que abarca generaciones.

Por otra parte, el orden social y la paz están considerados como algo esencial y sagrado, y se mantienen por el “comunismo tradicional” para evitar su desintegración. Por ello, existen muchas leyes, costumbres, reglas, consideradas como regulaciones emanantes del Ser Supremo (Dios) o de los antepasados y que constituyen una suerte de código ético y moral de cada comunidad local. Revestidas de “fuerza sagrada”, esas costumbres ancestrales tienen un carácter supranatural y son confiadas al custodio de los líderes tradicionales, los sacerdotes o los ancianos de la comunidad. Una violación de estos códigos es, desde luego, considerada mala porque se trata de una amenaza al orden social generalmente aceptado, y la persona que los viola debe ser castigada por la comunidad.

La vida tradicional africana está además dominada por la espiritualidad, la religión, la moral y la ética comunitarista. La comprensión del universo y la participación individual en él están influenciadas por la espiritualidad, haciendo de la vida en sí misma un fenómeno religioso. Cada aventura existencial, incluso la gobernanza y la supervivencia, está acompañada de rituales y simbolismos, de tal manera que se difumina la frontera entre lo sagrado y lo secular, lo natural y lo sobrenatural, lo divino y lo humano. Cada faceta de la vida está definida en términos religiosos, dejando creer que la unidad y el progreso de la sociedad descansan esencialmente en la religiosidad.

De hecho, los pueblos africanos se consideran amplia y profundamente religiosos tanto en el espíritu como en la práctica: Dios, Ser Supremo, es el Absoluto, es decir, principio de existencia y de inteligibilidad de cada cosa. Por referencia al absoluto divino, la existencia del ser humano

¹³ Cfr. K. GYEKYE, “La relación del ‘okra’ (alma) y el ‘honam’ (cuerpo): una concepción akan”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 119-133.

y el cosmos se justifica, y adquiere una significación profunda. Dios es el centro de comprensión y de unificación del universo y, por consiguiente, del ser humano¹⁴.

En la actualidad, se considera que más del 99,5% de los pueblos africanos tienen creencias religiosas, cuyo amplio número se ha convertido al cristianismo o al islam. Una observación crítica que no se puede eludir es que la introducción de esas religiones en África ha sido siempre hecha con fuertes sistemas de creencias paternalistas y hegemónicos, que han requerido un abandono completo de las religiones tradicionales, la medicina tradicional y las cosmovisiones culturales y espirituales autóctonas¹⁵.

De este modo, aparece importante realizar un trabajo de fenomenología de las culturas africanas con el fin de evitar cierta “servidumbre voluntaria”, sobre todo cuando se constata la invasión de otras culturas ajenas, y que la gente adhiere a nuevas creencias religiosas sin complejos. Y lo peor es que algunas personas siguen tratando los sistemas de creencias y prácticas religiosas tradicionales, así como las costumbres locales de animismo, paganismo o superstición.

Finalmente, el pluralismo de creencias, culturas y valores aparece a la vez como un reto y una oportunidad para la comprensión holística del ser humano, la comunidad y el cosmos. Pues la persona, comprendida como un ser ancestral y espiritual, es además un “microcosmos”, que lleva en sí mismo algo de natural y sobrenatural; tiene algo de humano, de naturaleza, de espíritu, pero también de divino, etc.

3. La persona en relación con el cosmos

La antropología africana también subraya la relación de la persona con el cosmos y la naturaleza. Muchas cosmovisiones africanas promueven una visión ecológica en la que el ser humano es un componente más de un sistema interdependiente. Este enfoque rompe con la dicotomía sujeto-objeto predominante en algunas concepciones filosóficas occidentales, donde la naturaleza es vista como algo externo que debe ser dominado o explotado.

En efecto, la antropología africana tiende a unificar al ser humano con la naturaleza, ya que este es solo una parte de ella. En este sentido,

¹⁴ Cfr. H. M. NDJANA, *Histoire de la philosophie africaine*, cit., p. 192.

¹⁵ Cfr. S. C. CHIMA, “Religion politics and ethics: Moral and ethical dilemmas facing and Africa in the faithbased organizations 21st century implications for Nigeria in a season of anomie”, *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 18/Suppl1 (2015), pp. S1-S7.

es relevante el concepto de espíritu que une la persona con la naturaleza y el cosmos en general, lo visible y lo invisible. El espíritu es el que configura el amplio contexto de las creencias africanas en las actividades de “seres sobrenaturales”, considerados como seres espirituales, en el mundo físico. Dentro de esos seres, se incluyen a Dios (Ser supremo), los antepasados, que pueden manifestarse en la forma de fantasma o espectro, los genios, generalmente ubicados en los bosques, las montañas o las aguas, etc.

De este modo, los seres espirituales son a veces venerados como divinidades (animales totémicos, máscaras, etc.). Y se considera que todos los seres existentes están dotados de espíritus que son imperceptibles e intangibles, pero que pueden también hacer sentir su presencia en el mundo material y físico. De hecho, el espíritu es el que configura la personalidad del ser humano, constituyendo la parte activa que le permite pensar, desear o sentir; de él dependerían la vida y la salud de la persona.

Se admiten también que el alma y el espíritu sobreviven a la muerte, induciendo una idea de reencarnación y de subsistencia de los antepasados en “otro mundo”, lo que presupone la supervivencia de cada alma individual. En esta perspectiva, se dice que, cuando un hombre muere, él no está (realmente) muerto; se trata de una suerte de dormición para acceder al mundo de los ancestros. Existe así algo en el ser humano que es eterno, indestructible y que pervive en el mundo de los espíritus¹⁶.

Por ejemplo, en la cosmología de los igbos en Nigeria, se habla de “reino espiritual”, donde los antepasados muertos recrean una vida comparable a su existencia terrenal; no solo este reino discurre en paralelo con el mundo humano, sino que también es igual y contiguo a este, pues se da un constante ir y venir entre ambos mundos en el movimiento interminable de la vida, la muerte y la reencarnación.

También se considera que los espíritus ocultos (antepasados simbólicos) que, a menudo honran con su presencia los ritos y ceremonias humanos, son visitantes que representan el inframundo, y de ellos se dice que salen de su morada subterránea por los agujeros de los hormigueros¹⁷. Existe así una creencia común en las culturas africanas según la cual, los antepasados, desde el mundo de los muertos, seguirían influyen-

¹⁶ Cfr. K. GYEKYE, “La relación del ‘okra’ (alma) y el ‘honam’ (cuerpo): una concepción akan”, cit., pp. 119-133.

¹⁷ Cfr. C. ACHEBE, “El ‘chi’ en la cosmología de los igbo”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 135-147.

do a los vivos y colaborando también con ellos en ciertas circunstancias de la vida.

Considerados como fuerzas defensoras de la vida y de la fortaleza del linaje, los espíritus de los antepasados podrían llevar la desgracia a quienes traicionan los valores tradicionales y la dicha a quienes los promueven¹⁸. De este modo, los espíritus de los ancestros, de los muertos y de la naturaleza conforman la existencia humana de tal manera que una persona no existe sin su conexión con el cosmos en general.

De igual modo, se considera la vida como una fuerza en sí, una expresión de la ley natural, cuyo objetivo es mejorar la cohesión social y la responsabilidad comunitaria de la persona. Esta vida se experimenta como pertenencia, comunión, hospitalidad, celebración y participación. Factor unificador de la existencia humana, la vida vincula conjuntamente las fuerzas sociales, los miembros de la comunidad, los vivos y los muertos, los nacidos y los no nacidos, lo visible y lo invisible, de tal modo que no hay separación entre lo secular y lo religioso, entre lo humano y lo divino.

Así, la persona es percibida como cuidadora del mundo natural, responsable de mantener el equilibrio y la armonía en su entorno. Esta comprensión holística refuerza la idea de que la dignidad de la persona está intrínsecamente ligada a su capacidad para vivir en equilibrio con los demás y con el medio ambiente. Pero ¿cómo se actualiza este cuidado de la dignidad humana en el contexto africano?

4. La problemática de la dignidad y la autonomía en las culturas africanas

La historia humana nos recuerda lamentablemente algunos hechos humillantes que han sufrido los pueblos africanos y siguen sufriendo bajo diversas formas racistas y discriminatorias. En efecto, al contacto con los primeros africanos, algunos europeos se preguntaban si eran seres con alma y si, por consiguiente, merecían ser cristianizados¹⁹. No se puede olvidar tampoco el trato esclavista árabe mucho más grave que sufrieron muchos africanos durante varios siglos.

Esos hechos desafortunados nos llevan a plantear la pregunta de si tenemos todos la misma comprensión de las nociones de ser huma-

¹⁸ Cfr. R. HORTON, "El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental", en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 187-211.

¹⁹ Cfr. H. M. NDJANA, *Histoire de la philosophie africaine*, cit., p. 189.

no, persona, vida y dignidad. ¿En qué medida la comprensión del ser humano como persona con una dignidad ontológica puede ser universalizada, reconocida y aceptada por todos? ¿Dispone de verdad el pueblo africano de la misma dignidad que el resto de los pueblos del mundo, como lo repiten a menudo las instituciones académicas y los organismos internacionales relativos a los derechos humanos? ¿Cómo se valoran a sí mismos los pueblos africanos como personas y cómo valoran la vida y su dignidad? Son aquí algunas preguntas que exceden el marco de este trabajo, pero que merecen consideración para evaluar las contribuciones del personalismo a un mundo más humano y humanizado, donde cada persona cuente como un fin y no como un medio en el sentido kantiano.

Al considerar las ricas concepciones antropológicas de la persona, como ser relacional, espiritual, ancestral y cósmico, es imperativo que el hombre africano aprenda a valorizar sus tradiciones y costumbres, protegiendo y defendiendo la vida humana y su dignidad intrínseca. En efecto, la *Carta africana del hombre y de los pueblos* reconoce explícitamente el valor y la dignidad de cada persona humana, e incita a todos los Estados firmantes a proteger la vida en todas sus etapas, cualquiera que sea su calidad²⁰. Pero la pregunta es: ¿Hasta qué punto los pueblos africanos toman las medidas necesarias para proteger la vida y la dignidad humana cuando el continente sigue siendo en todas partes el teatro de guerras, terrorismos y homicidios?

De hecho, en varios rincones del continente, la gente se mata entre etnias y clanes; existen odio y xenofobia hacia ciertas personas consideradas como extranjeras en algunos países; la desigualdad entre ricos y pobres va creciendo, etc. Mientras que los unos viven lujosamente y tienen acceso a todas las comodidades socioeconómicas modernas, los otros no tienen alimento suficiente, no pueden acceder a servicios de salud básicos ni a una buena educación escolar. Uno puede entonces preguntarse: ¿dónde está el respeto de la dignidad humana si no se garantiza de modo equitativo el acceso a las necesidades básicas y los derechos humanos fundamentales para todos?

En esta perspectiva, la reflexión ética y filosófica viene a recordarnos el papel fundamental de los pueblos africanos, individual y colectivamente, pero también de las organizaciones internacionales para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones. Todos están interpelados a

²⁰ Cfr. UNIÓN AFRICANA, “Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos (1981)”, en J. M. ZUMAQUERO – J. L. BAZÁN (eds.), *Textos internacionales de derechos humanos. II. 1978-1998*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 1896-1913.

poner en práctica los discursos y los convenios firmados con respecto a los derechos humanos y los derechos fundamentales de la persona.

Por otra parte, al mismo tiempo que se valora el sentido de colectividad y comunidad en el continente africano, es imperativo ampliar la mirada en el contexto del estado de derecho con el fin de pasar de un etnicismo exclusivo a una consideración inclusiva de todos los ciudadanos de cada país. En esta dinámica, es importante tomar en cuenta la dignidad ontológica de cada persona y su autonomía individual para una construcción armoniosa de la sociedad en su conjunto.

Además, en las sociedades tradicionales africanas existe una predominación de la comunidad sobre el individuo; realizar algo importante sin pedir la opinión de la familia o de la comunidad se considera antisocial. Para tomar decisiones, debe haber cooperación, y, si es posible, acuerdo entre todas las partes implicadas. El problema es determinar quién decide cuando no hay acuerdo. Finalmente, las grandes decisiones recaen, a menudo, en los ancianos y los más mayores en detrimento de los protagonistas. Las sociedades tradicionales africanas aparecen así muy paternalistas, pues la comunidad restringe la autonomía del individuo cuando cree que este está actuando contra sí mismo o contra el interés común.

En general, se considera que el bien del individuo y del grupo es más importante que la libertad personal o la autonomía. Este modo de actuar paternalista se justifica por la enorme importancia que se otorga a la experiencia y los conocimientos de las personas mayores. Así, la ciencia y experiencia de los ancianos deben beneficiar a los miembros más jóvenes o menos inteligentes de la comunidad que podrían no conocer las implicaciones de sus decisiones o acciones. Se espera, de este modo, que la persona se adhiera a las decisiones de la comunidad. Por eso, en el cuidado tradicional de la salud, el sanador y la familia deciden generalmente por el paciente, sin necesariamente tener en cuenta su opinión personal.

En esta perspectiva de responsabilidad individual y colectiva, los pueblos africanos están interpelados sobre varios desafíos éticos entre los cuales: la valoración de la vida individual, el reconocimiento de la responsabilidad personal, la autonomía de decisión libre y responsable, el respeto de los derechos fundamentales de cada individuo, etc. Se trata principalmente de considerar a los individuos adultos como responsables para tomar decisiones que afectan a su vida.

En el contexto africano tradicional, apenas existe la afirmación de un derecho individual; se considera a la persona un ser intrínsecamente comunitario, que está inserto en una red de relaciones sociales e inter-

dependientes; nunca es un individuo autónomo. En esta perspectiva, el individuo es un ser completo o pleno cuando está envuelto en la red de las relaciones comunitarias²¹. Sin embargo, esta forma de considerar a la persona puede eximirla de responsabilidad o limitar su responsabilidad en la sana construcción de la comunidad y en la gestión eficiente del bien común. Por ello y para poder defender efectivamente la dignidad humana, aparece importante el reconocimiento de la autonomía del individuo, su ser personal, su libertad y su responsabilidad a la hora de tomar decisiones que comprometan su vida y la sociedad en general.

En efecto, es sabido que las tradiciones africanas valoran más el comunitarismo, considerando al individuo como uno más de la comunidad y no una persona intrínsecamente autónoma. En este contexto, la perspectiva de la filosofía personalista podría ayudar a mejorar la relación entre el individuo y la comunidad. Concretamente, el personalismo se interesa en la relación adecuada entre persona y sociedad, es decir, el modo antropológico y social correcto mediante el que el hombre da y recibe de la sociedad exactamente lo que debe dar y recibir²². Adoptar el modelo personalista en el contexto africano podría entonces ayudar a liberar a las personas de la excesiva dependencia de la comunidad.

De hecho, en los colectivismos, la tesis básica y principal es que el individuo debe estar al servicio de la sociedad, porque esta es la entidad realmente importante y trascendente frente a la precariedad individual. Por ello, se proponen valores ideales a los individuos, y se apelan al altruismo y al sacrificio, lo que pone a prueba evidentemente la consideración de la persona como “valor supremo” por encima de la sociedad. Sin embargo, hay que evitar caer en el otro extremo, es decir, en el individualismo, que valora excesivamente a la persona por encima de la sociedad, enfatizando en la autonomía, la independencia y la capacidad individual.

De este modo, el personalismo aparece como una perspectiva mediana que permite superar ambas tendencias, considerando la primacía social de la persona, y estipulando que la sociedad está al servicio de la persona y no al revés. Y esto implica por parte del individuo un deber de solidaridad, es decir, la necesidad de darse a los demás para lograr la plenitud personal. Por otra parte, se trata de una obligación moral de cada hombre y mujer de esforzarse para aportar su contribución a la sociedad, y lograr así un incremento del bien común. Esta propuesta personalista

²¹ Cfr. J. AZETSOP, “Una ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África”, cit., pp. 125-142.

²² Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 323-324.

parece, desde luego, muy valiosa para las sociedades africanas, y permite moderar el poder del grupo social con respecto al individuo.

Pues, si las relaciones comunitarias permiten mantener cierta armonía en cuanto al funcionamiento de la sociedad, a veces no favorecen la realización individual de las personas. De ahí la dificultad de algunas categorías de personas para emanciparse como individuos dotados de derechos personales. Entre estas categorías de personas se encuentran las mujeres y los jóvenes, porque la sociedad africana está generalmente marcada por una valoración excesiva del papel del patriarcado y de la gerontocracia.

De hecho, las instituciones sociales están generalmente dirigidas por hombres y, sobre todo, ancianos, considerados como los depositarios de los valores tradicionales. En este sentido, las mujeres y los jóvenes deben siempre obedecer a lo que dicen u ordenan los ancianos, y no se valoran suficientemente la libertad y la responsabilidad individual.

En definitiva, no se debe dejar ni a la comunidad ni al Estado ni a las instituciones sociales decidir para los individuos. Lo que se tiene que hacer es potenciar y capacitar a cada persona para que esta pueda tomar decisiones responsables sobre su vida de acuerdo con sus propios valores, garantizando así la dignidad y la autonomía de cada individuo como persona.

Conclusión

La antropología africana ofrece valiosas lecciones para repensar el concepto de persona en un mundo globalizado. Su énfasis en la relationalidad, la espiritualidad y la interdependencia ecológica propone una alternativa necesaria frente a las crisis de individualismo, alienación y deterioro ambiental que enfrenta la humanidad.

Además, esta visión invita a reconocer la diversidad de enfoques culturales y filosóficos para entender la naturaleza humana. En un momento en que los discursos sobre derechos humanos, justicia social y sostenibilidad cobran mayor relevancia, la antropología africana proporciona herramientas únicas para construir sociedades más inclusivas, solidarias y respetuosas del entorno.

Finalmente, el concepto de persona desde la antropología africana es un recordatorio poderoso de que nuestra humanidad se define en relación con los demás y con el cosmos. Al adoptar una perspectiva que prioriza la comunidad, la espiritualidad y la interconexión, este enfoque nos desafía a reflexionar sobre nuestras propias concepciones culturales

y a abrirnos a un entendimiento más integral y holístico del ser humano. En un mundo caracterizado por la diversidad, el estudio y la valorización de estas perspectivas se convierten en una tarea imprescindible para promover la armonía global.

Bibliografía

- ACHEBE, C., “El ‘chi’ en la cosmología de los igbo”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 135-147.
- AZETSOP, J., “Una ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África”, en *Concilium*, 336 (2010), pp. 125-142.
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2017.
- , *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.
- , “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién*, 12 (2020), pp. 9-37.
- CHIMA, S., “Religion politics and ethics: Moral and ethical dilemmas facing and Africa in the faithbased organizations 21st century implications for Nigeria in a season of anomie”, en *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 18/Suppl1 (2015), pp. S1-S7.
- CHUKWUNEKE, F., “Ethics of palliative care in latestage cancer management and endoflife issues in a depressed economy”, en *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 18/Suppl1 (2015), pp. S15-S19.
- GYEKYE, K., “La relación del ‘okra’ (alma) y el ‘honam’ (cuerpo): una concepción akan”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 119-133.
- HORTON, R., “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 187-211.
- NDJANA, H. M., *Histoire de la philosophie africaine*, L’Harmattan, Paris 2009.
- NGOMANE, M., *Ubuntu. Lecciones de sabiduría africana para vivir mejor*, Grijalbo, Barcelona 2020.
- OBENGA, T., *La philosophie africaine de la période pharaonique*, L’Harmattan, Paris 1990.
- P’BITEK, O., “La socialidad del yo”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 149-151.
- SGRECCIA, E., “Persona humana y personalismo”, en *Cuadernos de Bioética*, 1 (2013), pp. 115-123.
- UNIÓN AFRICANA, “Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos (1981)”, en J. M. ZUMAQUERO – J. L. BAZÁN (eds.), *Textos internacionales de derechos humanos. II. 1978 – 1998*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 1896-1913.