

**INSTITUTO TEOLÓGICO VERBUM DEI
“SAN PABLO APÓSTOL”**

**ONTOLOGÍA RELACIONAL DEL CULTO A LOS ANCESTROS EN LA
CULTURA NEGRO-AFRICANA:
CASO DE LA CULTURA BAMILEKE EN CAMERÚN**

LEONEL DIDI K. GHOMSSI
Misionero Verbum Dei, Camerún.
leonelghomssi@yahoo.fr

LOECHES 2019

INTRODUCCIÓN

En muchos países negro-africanos, el culto a los ancestros constituye el elemento fundamental de la religión tradicional. En la cultura Bamiléké, la tradición se presenta como ley sagrada e incorruptible y a veces como carga impuesta al pueblo. Según Roger Kuipou en el artículo *Communications*, ella, «constituye todas las adquisiciones que generaciones sucesivas acumularon desde el origen de los tiempos en los ámbitos del espíritu y de la vida práctica. Es la suma de la sabiduría detenida por una sociedad en detenido momento de su existencia»¹. La tradición o el culto a los ancestros es para los Bamilékés un medio de comunicación entre los difuntos y los vivos porque el culto es representación de la palabra de los ancestros. El diccionario Real Academia Española define el culto como: «Honor que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado»². Según R. Kuipou, «Ser ancestro es haber alcanzado su camino hacia el mundo donde viven las generaciones que nos han precedidos en la casa de Dios»³ y según Mgr Dieudonné Watio se puede definir el ancestro como «El hombre o la mujer difunta que por su vida su trabajo y sus consejos ha edificado de manera eficaz a la familia»⁴. En ambos casos se puede aprehender desde un trasfondo una concepción del ancestro como esta persona que ha sido ejemplo de vida, virtuosa, generadora de esperanza y amor en su familia.

¹ R. KUIPOU, «Communications», 93: «constitue l'ensemble des acquisitions que les générations successives ont accumulées depuis l'aube des temps, dans les domaines de l'esprit et de la vie pratique. Elle est la somme de la sagesse détenue par une société à un moment donné de son existence».

² R.A.E, Voz «Culto»: «Honor que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado».

³ R. KUIPOU, «Communications», «être ancêtre c'est avoir réussi son cheminement vers le monde où vivent les générations défunes qui nous ont précédés jusqu'à Dieu», 97.

⁴ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 8 : «l'homme ou la femme défunts qui, par leur vie, leur travail et leurs conseils, ont édifié de façon inoubliable la famille».

Soy consciente que como negro africano, muchas veces por ignorancia a nuestra propia cultura lleva a consecuencias graves, quiero presentar el tema sobre el culto a los ancestros porque es un tema cultural y a veces contradictorio a la fe católica desde muchos siglos en el contexto de la cultura negro africana en general y en Camerún en particular. Quiero partir del estudio de este tema para establecer la relación ontológica como el aspecto filosófico en cuanto al culto a los ancestros y entre el culto a Dios para situar a muchas personas que no saben cuál es la idea de fondo de ese culto y porqué no es igual o superior a la fe católica.

Una parte importante de mi trabajo está basado en el estudio de Monseñor Dieudonné Watio, actual obispo de la ciudad de Bafusam en Camerún. Él es filósofo y teólogo, tiene un doctorado en historia comparada de las religiones, ha escrito varios libros de filosofías y teologías entre los cuales, *Le culte des ancêtres chez les Ngyemba (ouest-Cameroun) et ses incidences pastorales*, donde habla del culto a los ancestros en la cultura Bamiléké. Esta obra suya acompañara gran parte de mi trabajo porque al leerla encontré en ella muchas herramientas que me ayudarían a fomentar mi presentación y enriquecer mi conocimiento.

1. Origen del culto a los ancestros

Roger Kuipou citando a Cheikh Anta Diop con sus trabajos sobre el origen del culto a los ancestros, afirma que «el culto a los ancestros en los Bamilékés es una herencia de sus ancestros de Egipto antiguo. Para conservar sus cuerpos momificados, los Bamilékés huyendo la guerra durante el periplo de Egipto hasta el valle del país Tikar (entre el siglo IX y aproximadamente la segunda mitad del siglo XI) [...], para transportar fácilmente los restos de sus padres, abuelos y bisabuelos en tiempo de guerra, tuvieron la brillante idea de conservar desde entonces solo las cabezas y enterrar el resto del cuerpo. Así cada quien podía conservar la cabeza momificada de sus antepasados en las jarras para enterrar en algún rincón de la casa mientras esperaba una posible huida consecutiva a otra guerra o catástrofe todavía mayor»⁵.

Desde este contexto de guerra, parte el concepto y el dinamismo del culto a los ancestros o a los antepasados. Una práctica que nace desde un ambiente de guerra, de pérdida de vidas, de sacrificios humanos, de inestabilidad de pueblos. Cuando volvemos al origen del culto a los ancestros, podemos entender o comprender mejor el impacto, la influencia de lo que es conservar el cráneo para los Bamilékés hasta rendirle culto. La elección del cráneo no es casual ni es absurdo, es de suma importancia porque no sólo es una pieza o un trozo del difunto es toda la persona representada en un trozo, en una parte. Toda la persona actúa y se hace presente por medio de esta parte.

Françoise D. afirma que «el cráneo es primero objeto de examen divinadorio. Considerado como sede del alma, él revela a través de las modificaciones de su esqueleto, la naturaleza del espíritu que contiene»⁶, esta descripción del cráneo nos da bastantes referencias sobre la importancia y el valor que tiene el cráneo en la cultura Bamiléké. No es simplemente el cráneo sino que es un espíritu encarnado en este esqueleto que aparentemente parece inerte; A través del cráneo se representa a la persona y da informaciones sobre ella.

⁵ R. KUIPOU, «Communications»: «Le culte des ancêtres chez les Bamiléké est un héritage de leurs ancêtres de l’Égypte antique. faisant suite à la conservation des corps momifiés, les Bamilékés, fuyards de guerre au cours de leur long périple jusqu’à la vallée du pays (entre le IXe et la 2^e moitié du XIe siècle environ) [...] pour transporter facilement les restes de leurs parents, grands-parents et arrière-grands-parents en temps de guerre eurent l’idée de ne conserver désormais que les têtes et d’enterrer le reste c’est ainsi que chacun devait garder la tête momifiée de ses aïeux dans des jarres à enterrer dans un coin de la maison pour attendre une éventuelle fuite consécutive à une guerre perdue ou autre catastrophe majeure», 98.

⁶ F. DUMAS-CHAMPION, «Le destin de la tête»: «Le crane est d’abord l’objet d’un examen divinatoire. Considère comme le siège de l’âme, il révèle par les modifications de son ossature, la nature de l’esprit qu’il enferme», 157.

Por conservar sólo la cabeza, es todavía más relevante porque es la figura, la imagen concreta de la persona. Por la cabeza se reconoce fácilmente a la persona por eso es de gran importancia conservarla, con ella se identifica al sujeto con más facilidad. La cabeza es también símbolo de sabiduría, de inteligencia, de consciencia, de crítica, de razonamiento, de discernimiento etc. Con la cabeza los hombres piensan y elaboran reglas para regir la sociedad, para organizar y ordenar la familia, se supone que el ancestro fue una persona virtuosa y dador de consejos, edificando a la familia también porque lo vivió desde su cabeza. Por eso se considera sagrado el cráneo del ancestro y se ofrece cultos y ritos en su honor.

Hoy en día se conserva las cabezas o cráneos de los ancestros en casas llamadas *Casas Sagradas*⁷ que son casas o lugares dedicados para ellos y donde los miembros de la familia pueden ir a visitar y hablar con ellos. A través de esas casas, el difunto vuelve a retomar sitio entre los vivos. R. Kuipou llama esta casa «casa de los cráneos» o «casa de los ancestros»⁸, cada familia debe de poseer esta casa, no es mausoleo sino casa viva y dinámica consagrada a uno o muchos miembros difuntos de la familia. Ahí están presentes físicamente por sus cráneos, viven y se les puede consultar, dar de comer y asociarlos a todos los eventos y decisiones importantes de la familia. Para R. Kuipou: «el cráneo, más que la casa es símbolo de la presencia de los ancestros entre los vivos, el difunto que retoma vida plena en esta casa es intercesor de la familia ante Dios»⁹. En el origen se conservaban los cráneos por la mudanza de una tierra para otra y por motivo de guerra pero actualmente se conserva los cráneos en las casas sagradas, esto marca la presencia efectiva de la persona entre los suyos, esta presencia por el cráneo quiere decir que a pesar de que murió y fue enterrado, no perdió su importancia entre los suyos, no se ha borrado su imagen por su muerte ni se ha perdido la relación que le une a los demás.

También es signo de conservación y protección del ancestro a través de su cráneo contra los caprichos climáticos, y contra la destrucción de su cráneo por las especies animales que le rodean en el lugar donde fue enterrado, por eso se hace una protección especial para tenerlo en casa y cuidar de él.

⁷ *Maisons sacrées*, son las casas donde reposan los cráneos.

⁸ R. KUIPOU, «Communications»: «case des crânes» ou «case des ancêtres», 97.

⁹ *Ibid.* : «Le crane, plus que la case, est le symbole de la présence des ancêtres parmi les vivants. Le défunt qui revit est l'intercesseur de la famille auprès des ancêtres et auprès de Dieu».

2. El culto a los ancestros: una realidad ontológica

El culto a los ancestros para los negros-africanos en general y para los Bamilékés en particular representa un momento muy importante de su vida, R. Kuipou en este sentido afirma que «el cráneo no es reliquia de un difunto sino el sitio de un principio viviente: el espíritu del difunto. Es la totalidad, el cuerpo, nuevamente vivo, de un desaparecido vuelto ancestro y a partir de ahora, atemporalmente presente»¹⁰. El culto a los ancestros no es añadidura ni simple culto obligado a todos, es una realidad ontológica, es parte del ser del pueblo practicante. El culto no se dirige a persona extranjera o ajena a la familia, hay un sentimiento de pertenencia entre los miembros vivos y el ancestro (difunto), en eso se fundamenta el culto al ancestro por la relación de confianza, de amor, de unidad que existe entre ambos.

R. Kuipou hablando de las relaciones entre vivos y muertos afirma que

Los ancestros intervienen desde el nacimiento y en todas las etapas de la vida social del individuo. Ellos validan los ritos de pasaje que le integran en su grupo. Son garantes del buen orden de las cosas [...], en los Bamilékés, los lazos entre generaciones nunca se rompen. Solidaridad ante el grupo, respecto de los ascendentes vivos y veneración de los ancestros son valores del Bamiléké. Y derogar esto sería exponerse a fracasos repetitivos en la vida, a enfermedades y en un futuro a la muerte.¹¹

Existe un fenómeno relacional entre las dos partes que hace que no hay división entre el ancestro y el miembro vivo de la familia, por eso se puede consultar al ancestro de vez en cuando o con varias frecuencias dependiendo de las circunstancias familiares en que se encuentra la familia, porque se considera que el ancestro aunque muerto, sigue participando en la vida de la familia, tiene voz y voto en los asuntos familiares, no hay ruptura entre él y sus familiares.

El culto al ancestro no es invención ni simple idea, es ontológico. Cuando se rinde culto al ancestro, es por la conexión que existía y sigue existiendo entre él y los miembros de su familia. El ancestro, aunque muerto sigue compartiendo el mismo ser

¹⁰ R. KUIPOU, «Communications»: «Le crâne n'est pas une relique commémorative qui servirait à entretenir le souvenir d'un défunt mais le «siège» d'un principe vivant : l'esprit du défunt. Il est la totalité, le corps, le corps, de nouveau vivant, d'un disparu devenu ancêtre et, désormais, atemporellement présent», 103.

¹¹ *Ibid.*, «Les ancêtres interviennent dès la naissance à toutes les étapes de la vie sociale d'un individu. Ils valident les rites de passage qui l'intègrent dans son groupe. Ils sont les garants du bon ordre des choses [...] chez les Bamilékés, les liens entre générations ne sont jamais rompus. Solidarité vis-à-vis du groupe, respect des ascendants vivants et vénération des ancêtres sont les valeurs essentielles d'un Bamiléké. Y déroger serait s'exposer à des échecs répétés dans la vie, à des maladies, voire à la mort», 97-98.

que los vivos de su casa, esto es lo que mantiene muy fuerte su presencia con los vivos. Los familiares no pasan de él, no le olvidan, le recuerdan con afecto y cariño, es un miembro de la familia que ha compartido el mismo ambiente de familia con los demás, es descendiente del mismo linaje o del mismo árbol genealógico, comparte las mismas raíces y/o los mismos rasgos de nacimiento que los demás, con el ancestro existe una relación interpersonal con el vivo. B. Diop en su obra poética «*Leurres et Lueurs*», describe esta ontología relacional tan estrecha que existe ente los vivos y los muertos:

«Los que están muertos nunca partieron [...]

Es el soplo de los ancestros».¹²

Con este texto del poeta senegalés, nos encontramos con términos como «los que están muertos nunca partieron»; «están»; «es el soplo de los ancestros», remarcamos con estas locuciones que el poeta casi da vida al ancestro, si consideramos desde un punto de vista antropológico que con la muerte se marca el límite de la vida, para B. Diop, parece ser que nos equivocarnos al pensar de este modo porque los muertos según él siguen teniendo vida, están, siguen perteneciendo, siguen teniendo ser aunque no existan físicamente, siguen relacionándose con nosotros.

B. Diop justifica con sus escritos la presencia de los muertos en el mundo de los vivos como una presencia viva y activa, por ejemplo en los versos siete y ocho de este texto declama:

«Están en las hierbas¹³ que lloran,

Están en el peñasco que gime»¹⁴,

Luego en los versos catorce, quince, dieciséis y diecisiete del mismo texto, declama:

«Escucha la voz del agua [...]

Es el soplo de los ancestros»¹⁵,

¹² B. DIOP, *Leurres et lueurs*, 65 : «Ceux qui sont morts ne sont jamais partis : Ils sont dans le sein de la Femme.

Ils sont dans l'Enfant qui qui vagit [...] c'est le souffle des ancêtres».

¹³ Somos conscientes que Birago Diop no está desarrollando filosofía panteísta: creencia según la cual el universo, la naturaleza y Dios son equivalentes, en su poesía tal como lo visualizamos, porque podemos equivocarnos en pensarlo y B. Diop lo que está haciendo es llevarnos a entender la relación que los ancestros establecen con la naturaleza con la cual entran en comunicación directa con los vivos que a su vez se relacionan con el mundo. Birago Diop, describe en esta poesía una postura más inter-relacional entre el ancestro y el mundo.

¹⁴ *Ibid.*, 65 «Ils sont dans les Herbes qui pleurent, Ils sont dans le rocher qui geint».

¹⁵ B. DIOP, *Leurres et lueurs*, 65: «Entends la voix de l'Eau

Son marcos que ayudan a reforzar el encuentro con el ancestro y los vivos, que favorecen la consulta del ancestro para escuchar lo que él piensa o lo que dice para la edificación de la familia, en esto se enmarca también la ontología del culto a los ancestros para los negros africanos, por el modo de relación concreta que existe entre vivos y muertos. B. Diop gran defensor de esta tesis dirá también en el verso diez, «los muertos no están muertos»¹⁶. Con este verso nos damos cuenta que no hay una cesación de vida en el muerto, se puede justificar una muerte física de la persona pero intrínsecamente está vivo, está presente. Hay una sensación de no abandono de los muertos en esta cultura que sigue siendo todavía relevante hasta hoy en día, es una visión antropológica que considera que la persona es sagrada y su presencia en cuanto persona viva o muerta, permanece importante en la familia. La persona tiene valor y entonces es parte del grupo.

3. El culto a los ancestros

3.1 Preparación del heredero o sucesor

Las relaciones entre vivos y ancestros tienen marcos de afección y de confianza sobre todo en la transmisión de la herencia entre el futuro ancestro y su sucesor. Esta relación privilegiada entre el o la responsable de familia y el futuro heredero se manifiesta con un compartir de algunas actividades y secretos, se dice de los dos que «siempre andan juntos»¹⁷. Esta relación hecha de manera discreta para no suscitar la envidia de los demás miembros de la familia no se interrumpe con la muerte del ancestro pero se refuerza y próximamente pasaran a ser solo una persona. Después de su muerte, el ancestro, viene de vez en cuando para visitar al futuro heredero para darle recomendaciones, consejos y órdenes, estas visitas se realizan a través de los sueños. Antes de la ceremonia del culto al ancestro, una sutil relación ya está presente entre él y el futuro sucesor, es decir la persona elegida para ocupar su puesto después de su muerte. Este miembro elegido por el difunto antes de su muerte seguirá con los mismos roles del difunto, no juega únicamente el papel del recién difunto si no es el difunto, es la encarnación del recién fallecido. Durante el proceso de ancestralización, el difunto no es inactivo, está siempre en comunicación permanente con son sucesor.

Ecoute dans le vent
Le buisson en sanglots,
C'est le souffle des Ancêtres».

¹⁶ *Ibid.*, 65: «Les morts ne sont pas morts».

¹⁷ R. KUIPOU, «Communications»: «ils marchent toujours ensemble», 99.

3.2. *Tiempo necesario para sacar el cráneo*

Parafraseando a R. Kuipou, se necesita años, decenas para sacar el cráneo, esta ceremonia es también conocida como exhumación del cráneo. Se admite un límite de un año mínimo para asegurar la reducción del cuerpo pero se considera según él, que es el difunto que señala a su sucesor que está listo. Si el sucesor tiene duda con el mensaje que ha recibido del ancestro, puede acercarse a un marabú¹⁸ para que le confirme que la cabeza de su ancestro ya está lista para sacarla. Estos mensajes son señales de que el difunto ya está despierto y ya quiere volver a casa entonces es tiempo de prepararse para acogerle.

Para D. Watio, «Se procede a la exhumación del cráneo sólo después de asegurarse que la descomposición y dislocación de los huesos están hechas. Por eso es necesario dejar un límite de cuatro a cinco años antes de la exhumación».¹⁹ En ambas partes, vemos con gran diferencia que no hay un tiempo exacto o preciso para sacar el cráneo. Para uno un año y para otro cuatro o cinco años. En función del pueblo en el que nos encontramos, cada familia se organiza para proceder al evento.

3.3. *El ritual*

3.3.1 El ritual según Dieudonné Watio

El culto a los ancestros y el ritual a los cráneos tienen un carácter absolutamente sagrado e ineludible en las tribus Bamiléké. El ritual del culto a los ancestros es un momento especial y muy revelador, puede ser portador de buena o mala noticia según el desarrollo del rito en el sitio donde se realiza el acto de sacar el cráneo. Vamos a descubrir distintas formas de ritual y del culto al cráneo. La primera es de D. Watio que explica con más detalle el desarrollo del rito de exhumación del cráneo en los pueblos “*Ngyemba*” desde la tumba del difunto hasta la casa sagrada donde reposará el ancestro. Las distintas formas nos ayudaran a situarnos en la práctica del rito en lugares distintos de la cultura Bamiléké.

¹⁸ Es una persona dotada de capacidades para interpretar cosas divinas.

¹⁹ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 32 : «On ne procède à une exhumation du crâne qu’après s’être assuré que la décomposition et la dislocation des os ont déjà eu lieu. C’est pourquoi on laisse passer un délai de quatre à cinq ans avant l’exhumation».

D. Watio nos presenta los ritos desde el marco del pueblo “*Ngyemba*” (Oeste-Camerún). Una vez que el difunto ha sido declarado ancestro por la sociedad, se puede proceder a la exhumación del cráneo para libaciones rituales en ocasiones a eventos familiares que sucederán más tarde.

El oficiante principal de esta ceremonia es siempre el miembro más mayor de la familia. Si no es él, un *Nkemsè* (sacerdote de la religión tradicional) puede officiar. La ceremonia como tal no es tan complicada. Antes de la fecha prevista para la exhumación, hay que prever una bolsa de rafia de color blanca en el cual se mete hojas de árbol de la paz, de polvo rojo de caoba y una ramita de otro árbol *tsanzoh*²⁰. Todo esto es simbólico. En efecto, las hojas, el polvo y la ramita son símbolos de paz cuyo ancestro fue ejemplo cuando estaba vivo. Su presencia ante Dios es pedir esta misma paz para los hombres sin lo cual nada tiene sentido ni perdura ni se construye. El polvo rojo de caoba es a la vez simbólico de ternura y supremacía.

El día de la ceremonia el oficiante se purifica con una hierba especial que simboliza la ternura, la fertilidad y la paz. Luego, con su bolsa en la espalda se dirige hacia la tumba del que va a sacar el cráneo. Con la ramita de *tsanzoh* barre la tumba mientras reza así: «Ancestro nuestro, hemos venido a buscarte para que vivas en casa de tus precedentes, para estar lejos de lluvia, frío, exceso de calor»²¹.

Terminando esta oración, el oficiante cava en la tumba donde supuestamente se encuentra la cabeza del difunto. Cuando ha encontrado la cabeza, la recoge con cuidado con dos hojas de árbol de la paz la deja puesta en otras hojas puesta en el suelo y después sale de la tumba. Esparce un poco de polvo rojo de caoba en el cráneo delicadamente envuelto y puesto en la bolsa de rafia sobre hojas de árbol de la paz. De ahí lo trasladan por el santuario familiar.

De la tumba hacia el santuario familiar el oficiante, llevando el cráneo, aprieta entre sus dientes una ramita de árbol de la paz. A los que le cruzan camino no les he permitido dirigirle palabra, a lo mejor hacerle reverencia de la cabeza en signo de veneración al ancestro llevado por el oficiante. Llegado en el santuario familiar, el oficiante pronuncia respecto al ancestro este discurso:

Hoy estás aquí con nosotros entre los hombres que amaste tanto y sobre quiénes seguirás protegiendo. [...]Tú, padre que vives con nuestros antepasados que nunca hemos visto,

²⁰ Especie de árbol tradicional usado para rituales y en caso de algunas enfermedades.

²¹ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 33 : «Notre ancêtre, nous sommes venus te chercher pour que tu vives dans la maison avec tes devanciers, pour être à l’abri de la pluie, du froid et de la chaleur excessive».

transmítelos nuestras humildes oraciones. Sed unidos entre vosotros porque más unido más fuerte... fuiste el hombre más valiente de este pueblo haz que tus hijos sean ejemplo de tu vida. Una vez más lloramos por ti²².

Después de este discurso, todos los miembros de la familia reunidos en torno al cráneo empiezan a llorar. Los hijos y las mujeres reunidos a fuera empiezan a llorar cuando les he dado señal desde el lugar donde está puesto el cráneo.

La instalación de los cráneos se hace en función de cada familia, mientras algunas entierran el cráneo en la casa sagrada, otras prefieren exponerlo en esta casa pero siguiendo un alineamiento según sus criterios.

Por las familias que entierran a sus cráneos vamos a describir el procedimiento. Un hueco fue inicialmente hecho por el oficiante, este hueco está rociado de aceite de palmas, a dentro se deposita unos trozos de carne cocida con pepino; dos parcelas de nueces de cola y nueve "cauris" (especie de concha que servía antes de moneda para negocios e intercambios entre pueblos negro-africanos y también en Asia.) encima de esta mezcla se pone el cráneo envuelto de poca tierra en un tarro de arcilla, el oficiante hecha el vino blanco de rafia pronunciando estas palabras: «Aquí tienes tu vino que a ti te gustaba tanto, tu hijos se comprometen a traértelo siempre, dales fuerza para trabajar y traerte de comer, fructifica su caza para que te traigan carne fresca y sabrosa... Hoy te instalamos entre nuestros ancestros, protégenos y líbranos de las maldiciones de los hombres que persigue a tus hijos ciegos que somos»²³.

El resto de vino que sirvió para rociar el cráneo se reparte entre toda la asistencia empezando por el heredero, nuevo jefe de familia. Éste, con un poco de este vino lava sus manos y la cara en signo de su alianza y fidelidad al difunto y promete conformarse a todos los ejemplos buenos de sus antepasados.

²² D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 33: «Te voilà aujourd'hui parmi nous les hommes que tu aimais et sur qui tu continueras de veiller. [...] Toi, père qui vit avec nos ancêtres lointains que nous n'avons jamais vus, transmets-leur nos humbles prières. Soyez unis entre vous, car l'union fait la force... Tu étais l'homme le plus vaillant de ce village, fais de tes fils ton modèle. Une fois de plus nous te pleurons».

²³ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 33-34 : «Voici ton vin préféré que tu aimais tant. Tes fils s'engagent à t'en offrir tout le temps. Donne-leur la force de travailler pour t'apporter souvent à manger. Rends fructueuse leur chasse afin qu'ils t'apportent le plus le plus gros gibier de la brousse... Nous t'installons aujourd'hui parmi nos ancêtres. Veille sur nous ; préserve-nous des malédictions des hommes "vampires" qui hantent les enfants aveugles que nous sommes».

3.3.2 El ritual según Roger Kuipou

«No es bueno que las cabezas estén bajo la lluvia»²⁴, menciona R. Kuipou en su propósito preliminar. Él nos describe el evento desde un pueblo cualquiera pero de cultura Bamiléké.

El procedimiento del ritual necesita algunos materiales entre los cuales: tarro de arcilla donde se pondrá el cráneo, jobjobas para ofrendas a los espíritus, hojas de árbol de la paz, vino rojo tinto. La ceremonia se hace por medio de un hombre mayor de edad acompañado de dos hombres.

Llegados a la tumba, el representante de la familia pronuncia un discurso al difunto anunciándole que su hijo ha venido a sacarlo de este lugar para tenerlo en lugar seguro. Después del discurso, el representante de la familia hecha granos de jobjoba en torno a la tumba con intención de pedirles permiso a los espíritus implorando su bendición. Los hombres que acompañan el oficiante empiezan a cavar por el lado donde se encuentra la cabeza, cuando la encuentran, el oficiante se la saca y se la pone en el tarro de arcilla envuelto de ramas de árbol de la paz y se la lleva en procesión hacia la casa reservada para él.

La instalación del cráneo es un momento solemne porque el difunto está de vuelta entre los suyos oficialmente y a partir de ahora es reconocido como ancestro. La ceremonia de del culto reúne primero a los miembros cercanos de la familia. El sucesor en primera fila dirige la procesión hacia la denominada casa sagrada donde ya está escogido el lugar donde le van a conservar. La elección del lugar de conservación del cráneo se hace por el sucesor inspirado por el difunto y ayudado por el oficiante. Llegados a la casa sagrada, el oficiante devuelve el cráneo al heredero que a su vez lo deposita en el hueco preparado para recibir el cráneo, el hueco fue hecho siguiendo las dimensiones y altura del tarro. Al cráneo envuelto de tierra se echa encima aceite de palma y se cubre enteramente de hojas de árbol de la paz. El heredero pronuncia algunas palabras de bienvenida al difunto recién instalado y que es desde este momento ancestro y vivo entre los suyos. El heredero, desde ahora padre de toda la familia, bendice a los miembros de su familia echándole en el pecho de cada uno un poco de aceite de palma. Después de su bendición, los familiares le hacen reverencia al nuevo padre y jefe de familia y se felicitan entre todos.

²⁴ R. KUIPOU, «Communications»: «Il ne faut pas que les têtes restent dehors sous la pluie», 98.

Terminando la ceremonia, un tiempo de ágape reservado a todos los que vinieron para acompañar a la familia en este momento tan importante de su vida, este momento de ágape consagra socialmente el ritual hecho en la intimidad de la familia. A los mayores se ofrece vino blanco de palmas durante el ágape como signo de respeto de las tradiciones, y el pueblo celebra así el nuevo ancestro.

3.3.3 El ritual según Akono– Ewodo - Domo

Las investigaciones hechas por Akono, Ewodo, Domo, estudiantes de la facultad de Artes, Letras y Ciencias Humanas de la universidad de "Yaoundé I" (Camerún), sobre «*Les funérailles chez les Bamiléké: Analyse sémiotique & inférences symboliques*», que es al mismo tiempo otra forma del culto a los ancestros, desde otro pueblo de cultura Bamiléké, nos enseñan otra manera de practicar este culto. Nuestras búsquedas nos han llevado a encontrar este trabajo que nos es de suma importancia para nuestra redacción. Esto suscita nuestra curiosidad y nos lleva a conocer varias formas en que el mismo evento puede hacerse de otra forma en la misma cultura pero en otro pueblo.

En aquel pueblo, el ancestro tiene nombre que le caracteriza «*Mfusié*»²⁵ y esta es una particularidad que ya nos aporta este pueblo respecto al ancestro. La identidad del *Mfusié* es determinada en conformidad a los criterios de elegibilidad por el difunto, estos criterios están centrados esencialmente en las leyes divinas y están aprobados por la sociedad. El futuro ancestro debe haber cumplido con estos criterios durante su vida terrestre, estos criterios son: no haber matado a nadie; tener vida sana fuera de prácticas ocultas (brujería, sectas, malicias etc.)

Los ritos de extracción de la cabeza están reservados especialmente a los «*Kamsi*»²⁶, asistido a su vez por algunos miembros mayores de la familia. Se cava la tumba a media específicamente en donde se encuentra el cráneo, el *Kamsi* recoge el cráneo con una especie de palo a extremidades encorvadas llamado «*palo sagrado*». Se pone el cráneo en una hoja de plátano nuevamente cortada, esta hoja sirve para envolver el cráneo y llevarlo hasta la casa sagrada, el «*Nduantufié*»²⁷, una casa hecha en pieza única, construida cerca de la casa del jefe o responsable de familia, su techo en nata está siempre protegido contra ataques climáticos, lluvia, sol, para asegurar la tranquilidad de los ancestros. Todas las noches se enciende fuego en el centro de esta pieza para

²⁵ El que ha observado rigurosamente las tradiciones de sus ancestros.

²⁶ El jefe de culto.

²⁷ La casa sagrada o de los cráneos.

calentarla junto con los cráneos. Su interior siempre está limpio, el suelo es de tierra y no es parecida a casa moderna. A esta casa protectora de la familia se debe mucho respeto y silencio. Se confía esta casa al cuidado del hijo más amado de la familia. La disposición de los cráneos obedece a reglas precisas y el orden de alineamiento de los cráneos lo hace el nuevo responsable de familia.

La ceremonia de instalación de cráneos en el *Nduantufié* toma mucho tiempo y exige muchas preparaciones. Una vez llegado con el cráneo, el *Kamsi* le desea la bienvenida entre los suyos, en medio de su discurso hay un intermedio que da lugar a un espacio donde los miembros de la familia reunidos en torno al cráneo lloran y los que están fuera también. Cuando la familia decide exponer el cráneo en el suelo contra la pared en vez de enterrarlo el *Kamsi* pone al lado del cráneo las ofrendas preparadas para el ritual, estas ofrendas son: carne cocida con pepino, dos nueces de cola y nueve “cauris.”

Otra especificidad del culto a los ancestros en este pueblo es el post-funeral. Este momento es para los *Bamilékés* la etapa que marca el final del duelo, la última etapa de los ritos fúnebres. Tiene un marco espiritual con manifestación a culto a los ancestros, porque tiene de fondo este gesto simbólico de comunión con almas de los muertos considerados como vivos del más allá.

En este momento post-funeral, se rocían los cráneos de los ancestros de agua, de salsa amarilla (agua, aceite de palmas, con especie de mineral), aceite de palmas, carne cocida y pistacho cocido, reconocido en aquel lugar como «*comida de los dioses*»²⁸. Terminando el rito, los participantes tienen derecho a los restos de comida y esto es signo de comunión horizontal visible entre vivos. Esta comunión lleva gastos económicos enormes por la alimentación del público acompañante de la familia. Se ejecutan bailes folclóricos, con tiros de armas tradicionales hacia el cielo para marcar la entrada del difunto entre los ancestros. Al final de todo se puede ofrecer desde ese momento y anualmente un culto a los ancestros.

4. Ontología relacional en Kakozi Kaschindi y en D. A. Forster

Como hemos mencionado anteriormente la relación entre el ancestro y la familia no es una relación que termina con la muerte sino que esta relación perdura a través del tiempo por ser uno de los aspectos que caracteriza a la persona humana en cuanto ser relacional. Unas búsquedas realizadas en el campo de la filosofía negro africana nos han

²⁸B.E. AKONO - F.O.A. ADJABA - R. DOMO, «Les funérailles chez les Bamilékés»: G«repas des dieux», 8.

ayudado a entender a partir de la filosofía del *Ubuntu*, que es considerado como «la base de la filosofía africana o globalmente, la cosmovisión africana. Ese concepto se basa en una visión de humanidad incluyente y en la interdependencia vital»²⁹. Esto nos ayuda a entender con más claridad la ontología relacional del negro africano con sus ancestros. El *Ubuntu* en realidad, se centra en las relaciones de mutua ayuda y lealtad, de compartir y de coherencia social, es una filosofía que da valor a la ontología relacional. En esto corrobora Kakozi Kashindi en un acercamiento que hace del *Ubuntu* cuando la define afirmando: «es ser generoso, hospitalario, empático, solidario, compasivo...Es compartir lo que uno es y tiene; lo cual significa que mi humanidad está involucrada, está inextricablemente relacionada a tu humanidad. Pertenece a un bundle of life (haz de vida). Decimos “la persona es persona en medio de otras personas”. No es “pienso luego soy”, sino “soy humano porque pertenezco, participo, comparto”. La persona con Ubuntu es abierta y disponible para otros»³⁰.

Antes de entrar de lleno en las diferencias entre el culto a los ancestros y lo religioso queremos volver a mencionar la utilidad del *Ubuntu* que nos parece muy valiosa para ayudarnos en la comprensión de la ontología relacional cuya centralidad es la persona en concreto, lo que se diría con palabras de Kakozi Kaschindi «Tener Ubuntu es ser persona»³¹, lo que cuenta en el *Ubuntu* es la persona.

El *Ubuntu* es una filosofía que recuerda lo que la persona es, fundamentalmente. Un ser comunitario por esencia por ser fruto del encuentro y la fecundación de óvulos de un hombre y de una mujer, luego nace en una familia, en una sociedad donde se encuentra y se desarrolla con ayuda de los demás. La persona no se puede definir como un átomo aislado, dependiendo de sí mismo, ya que no se ha dado la vida por sí mismo, su vida está en relación con otras personas. Esta ontología relacional se realiza a doble nivel, la relación horizontal o de hombres a hombres donde el hombre es fruto de la relación (entendida de una mujer y un hombre), se constituye y se desarrolla dentro de la relación (familiar, amistosa, con la comunidad, etc.), y por fin se realiza plenamente a través de la relación. D. A. Forster, en sus trabajos sobre la ontología relacional en África afirma que «La sociedad africana enfatiza la solidaridad más que la actividad, y

²⁹ K. KASHINDI, «Ubuntu como crítica descolonial de los derechos humanos: una mirada cruzada contra el racismo», 1.

³⁰ K. KASHINDI, «Ubuntu como crítica descolonial de los derechos humanos: una mirada cruzada contra el racismo», 3.

³¹ *Ibid.*, 3.

la comunión de las personas más que su autonomía... [...], significa simplemente que la identidad personal se desarrolla y se expresa mejor en la comunidad»³². Es la relación que hace que el hombre sea, sin relación no hay ser ni existencia.

La relación determina también la identidad de la persona dentro del grupo tal como lo plantea D. A. Forster «la relación que existe entre personas forja su verdadera identidad»³³. La persona se identifica a través de los demás. Esto no quiere decir que la identidad de la persona se pierde totalmente en los demás o dicho de otra manera que su identidad se disuelva en los otros, sino que es una manera de no afirmar su individualidad. La persona no es sin los demás, el conjunto es lo que forma su identidad, por eso está siempre en relación. Esta filosofía, contrariamente al *cogito ergo sum*³⁴ de Descartes, es más bien un *somos luego soy* o «yo soy porque somos»³⁵, como lo afirma Kakozi Kashindi. En términos de Descartes, lo que pienso es lo que me da el ser, pero en este contexto concreto donde nos encontramos, una persona es persona porque existen los demás, el soy se plantea siempre en cuanto a que somos. El Ubuntu como lo definimos anteriormente es lo que me da el ser, lo que forja mi identidad.

Esta relación está también en función de «la armonía social»³⁶. Es decir, a través de la relación, hay un equilibrio, una comprensión, un entendimiento de la persona. Lo que recibes del otro es un complemento que hace de ti una persona equilibrada, armoniosa. Por eso alcanzamos a entender en esta cultura específica de los Bamilékés que la consulta a los cráneos se haga frecuentemente para saber lo que piensan o lo que opinan, su respuesta es este complemento necesario a la armonía de la familia, de manera que sin esa respuesta suya, la preocupación familiar quedaría sin concreción. El ancestro es en este caso el complemento por excelencia a la vivencia de esta armonía social del grupo.

Convivir también es un complemento de vida porque favorece el intercambio, el conocimiento de la persona y su aceptación, en esto se justifica el valor de la «comunión y la solidaridad afectiva entre los antepasados y los vivos»³⁷. La convivencia favorece el ambiente de familia, de comunidad, de conjunto, esto que es vital para el negro africano,

³² D. A. FORSTER, *African relational ontology, individual identity, and Christian theology*, 250 : «African society emphasises solidarity rather than activity, and the communion of persons rather than their autonomy . . . [...], It simply says that my personal identity comes to the fore in my interaction with, and place in my community».

³³ D. A. FORSTER, *African relational ontology, individual identity, and Christian theology*, 245 : «The relationships that exist between persons shape their true identity».

³⁴ Pienso luego soy

³⁵ K. KASHINDI, «Ubuntu como crítica descolonial de los derechos humanos: una mirada cruzada contra el racismo», 3.

³⁶ *Ibid.*, 3.

³⁷ *Ibid.*, 3.

el espíritu de familia como lo corrobora H. Maurier cuando afirma: «el primer principio explicativo de la experiencia africana es la relación de familia. De ella deriva la fuerza del grupo y la del individuo dentro del grupo»³⁸. Este espíritu es lo que lleva al negro africano a conservar el cráneo de sus antepasados en una casa, para que él viva en familia, con los suyos, que se sienta acompañado, protegido por los suyos y que participe a la vida de la familia. Para el negro africano es sagrada la idea de familia y se lo toma siempre en cuenta en cualquier lugar donde se encuentra.

El otro nivel de entendimiento de lo ontología relacional es la relación vertical o la relación con Dios y los antepasados porque es esta última relación que determina y orienta la primera. En otro término, la relación con lo Divino constituye la raíz del ser humano y para D. A. Forster: «La ontología relacional africana muestra que la verdadera identidad prevista por Dios, no puede ser vista individualmente»³⁹. El mundo visible y el mundo invisible son uno en cuanto a la interacción, por eso, aunque los antepasados hayan muerto, siguen teniendo un papel importante en el mundo real y la relación con ellos se mantiene por medio de las oraciones y algunos ritos.

Otro aspecto todavía más importante con esta ontología relacional, es que hay una relación con los hombres que empieza desde el inicio y no sufre ninguna ruptura a pesar de la muerte, es una relación continua e infinita, porque después de la muerte se sigue manteniendo la unión entre el vivo y el muerto o mejor dicho entre el ancestro y el vivo. Por la muerte, el ancestro no pasa a ser divino sino se encuentra con el ser encima de su trascendencia (o con el ser trascendental), por eso nos interesa marcar esta diferencia entre el culto a los ancestros y el culto religioso es decir cómo el hombre entra en relación con Dios. Nos centraremos en la diferencia de criterios del ancestro y de los Santos de la Iglesia.

5. Diferencia entre el culto a los ancestros y lo religioso

Establecer la diferencia entre el culto a los ancestros y el culto religioso nos ayuda mucho en este trabajo en la medida en que queremos reconocer hasta qué punto el ancestro tiene valor dentro del grupo social o del clan o de cualquier pueblo de cultura Bamiléké. Es de gran importancia reconocer el sitio del ancestro en la familia y comprender el porqué del culto dedicado a su persona a un momento preciso de la vida.

³⁸ H. Maurier, *Philosophie de l'Afrique Noire*, 1985, 58-59

³⁹ D. A. FORSTER, *African relational ontology, individual identity, and Christian theology*, 249 : «African relational ontology shows that true identity, the identity intended for humans by God, cannot be seen individually».

En breve nos interesa saber ¿quién es el ancestro para que se le rinda culto? ¿Sería el ancestro un ser divino o simplemente una persona que ha tenido buena fama o vida virtuosa para que se le rindiera culto en virtud de sus buenos actos?

Conscientes que tanto los ancestros como los Santos juegan un papel de mediadores entre Dios y los vivos, también los ancestros para los Bamilékés y los Santos para la Iglesia, la Iglesia Cristiana en particular, queremos establecer la diferencia entre el culto a los ancestros y lo religioso a través de esta doble relación de mediación que realizan los ancestros por una parte y los Santos por otra parte.

Los ancestros son para los Bamilékés lo que los santos son para la religión Cristiana, los dos juegan el papel de mediador entre Dios y los vivos. Los ancestros son protectores de una familia, clan, tribu concreta y de sus tradiciones, los Santos son protectores de la Iglesia universal familia de los hijos de Dios donde todos se encuentran y comparten un mismo ambiente de vida y comunión. Los dos son «guardianes»⁴⁰, los ancestros por su determinada familia y los Santos por la Iglesia universal. Son una especie de puente que facilita por una parte la oración de un pueblo concreto y de otra, un pueblo universal ante Dios a través de sus intercesiones. La diferencia entre los ancestros y los santos se sitúa también al nivel de criterios, por una parte los criterios de ancestralidad y por otra los criterios de santidad.

Para llegar a ser declarado ancestro o Santo la persona debe:

- Haber tenido «una vida moral digna»⁴¹. Tener una vida moralmente digna en este contexto se refiere al hecho de haber pasado su vida haciendo el bien, significa también que hayas respetado y practicado las costumbres y leyes ancestrales. En cuanto a ser protector de la familia siendo todavía vivo, se requiere en la mayor parte de los casos una actitud apacible en el comportamiento para poder enfrentar y resolver conflictos entre miembros de la familia o contra gente ajena a la familia. Mientras que a una persona en proceso de santidad se necesita «una vida conformada a la cruz de Cristo»⁴², es decir una vida reflejo de la vida que Cristo vivió, configurada en el modelo y la imitación de Cristo.

⁴⁰ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 138 : «gardiens»

⁴¹ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 143: «Une vie morale digne».

⁴² *Ibid.*, 143: «Une vie conforme à la croix du Christ».

- «Morir de una buena muerte: muerte natural»⁴³. En algunos pueblos de cultura Bamiléké, es reconocida como buena muerte la persona que muere en su cama, deseando sus últimas palabras a sus familiares y entregando de este modo su herencia a veces pidiendo que se redacte cada una de sus palabras o deseos y en cuanto las hayas pronunciado todas, expira. Lo contrario sería, en algunos casos particulares, morir de accidente fuera de su casa, morir entre manos de agresores o morir colgado en un árbol o en cualquier otro lugar, morir de esta manera es uno de los típicos casos de mala muerte. Pero al futuro santo contrariamente se pide el criterio del «Amor de Dios y del prójimo»⁴⁴. Para ser santo no se requiere lugar especial en concreto sino actos concretos de la vida, actos de amor por sí mismo y en relación con los demás.
- «Morir con edad avanzada pero siempre lúcido»⁴⁵. Este criterio es muy importante en la cultura Bamiléké y sobre todo para llegar a ser ancestro, en la medida en que a los mayores se les consideran como sabios, como gente que tienen grandes y buenas experiencias de la vida por eso se les concede siempre mucho respeto primero por su edad, luego por su experiencia y sus conocimientos de las realidades de la vida. Distintamente al que va a ser proclamado Santo, en este contexto se valora el criterio de la «observancia de la ley de Dios y de su Iglesia»⁴⁶. Es decir el respeto del evangelio, de la ley del amor a través de los mandamientos de Dios por ejemplo, el conocimiento del magisterio y la historia de la santa Iglesia.
- En el contexto de ancestralidad, «tener muchos hijos»⁴⁷. El ancestro debe asegurarse que haya tenido descendencia, prole, porque que en sus hijos está el sucesor o heredero que seguirá administrando o guiando a la familia y en caso de que se le nombre cuando todavía joven, recibe una educación en función de su futura responsabilidad de manera que ya empiece a vivir como ancestro en potencia. En cuanto al proceso de Santificación, el criterio fundamental no es tanto tener hijos como es el caso con el ancestro. Cuenta el acto de fe y la forma de defenderla incluso hasta el precio de la propia vida.

⁴³ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 143: «Mourir d'une bonne mort: mort naturelle».

⁴⁴ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 143 : «Amour de Dieu et du prochain».

⁴⁵ *Ibid.*, 143: «Mourir très âgé, mais toujours lucide».

⁴⁶ *Ibid.*, 143: «Observance de la loi de Dieu et de son Eglise».

⁴⁷ *Ibid.*, 143: «Avoir de nombreux enfants».

- Otro aspecto muy llamativo es el límite respeto a los ancestros y a los santos, límite en cuanto al grupo de pertenencia. «Los ancestros son marcados por una cierta sociología y por el vínculo de la sangre»⁴⁸. Esto marca de forma más clara la delimitación o bien, la restricción del ancestro en la sociedad. El ancestro es miembro de una familia, de un linaje concreto, comparte la misma sangre que los miembros de su familia mientras que el Santo «no está marcado por el vínculo de consanguineidad y pertenece a una familia más extendida»⁴⁹, esto es el manifiesto de la universalidad del Santo ante todos los pueblos, su apertura a otra cultura sin distinción de raza ni pueblo ni lengua.
- Al nivel del culto en ambos casos, el culto a los ancestros «está marcado a veces por el miedo»⁵⁰, el miedo en este sentido se hace presente cuando hay o ha habido falta de respeto al culto, abandono al culto y por extensión al ancestro, porque esto lleva consigo varias consecuencias negativas sobre los miembros de la familia, del clan, de la tribu o del linaje mientras que el culto a los Santos se hace con libertad, sin miedo y más relevante todavía en este culto es el hecho de que ofrece la posibilidad de elegir a su santo para dirigir sus plegarias lo que no es recomendable en el caso de los ancestros porque todos están en función de un ancestro que recibe las plegarias de todos. en este caso, yo no elijo a mi ancestro al revés tengo que ofrecerle culto, a él le debo respeto porque es único y participa en el desarrollo de mi ser, de mi persona. Debo de cuidar la relación entre él y yo siempre y cuando se debe.
- Uno de los aspectos muy interesante en este campo de diferencias entre lo religioso y los cráneos es al nivel de las reliquias. Las reliquias de los Santos son visitadas y veneradas por varios lugares del mundo, cuando están en algún lugar fijo, gente de distintos países del mundo van de peregrinación para venerarlas y encomendar sus oraciones al Santo. Sin embargo en el culto a los ancestros, el cráneo, símbolo de presencia humana, pertenece a una familia única. No todos tienen derecho a acercarse a él, no está abierto al

⁴⁸ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, 143: «Les ancêtres sont marqués par une certaine sociologie et par le lien du sang».

⁴⁹ *Ibid.*, 143 : «N'étant pas marqués par le lien de consanguinité, les saints chrétiens appartiennent à une famille plus élargie».

⁵⁰ *Ibid.*, 143: «Leur culte est quelque peu entaché par la peur».

público ajeno a la familia ni se permite que se haga peregrinación para venerarlo si no es estrictamente familiar, contrariamente al universalismo del Santo. Con el cráneo hay una relación de interdependencia muy estrecha con los miembros de su clan o de su grupo restringido porque el ancestro como persona representada por el cráneo mantiene la relación directa con los suyos y no lo contrario.

Nuestra comparación entre el ancestro y el santo nos ayuda a entender que en realidad, el ancestro es una persona humana descendiente de una familia, de un clan, una tribu, un linaje, de un grupo concreto de gente que están relacionados por el vínculo de la sangre y manteniendo así la relación interpersonal entre él y los suyos, él es complemento de la vida del grupo a quien pertenece por eso se le consulta de vez en cuando en los asuntos familiares. Su rol como ancestro en relación con lo divino se limita al mero puesto de mediador igual que el Santo, se encarga de interceder ante el ser supremo por las plegarias dirigidas hacia él. Mucho menos que Divino, es un mediador, una persona que hace fácil el camino hacia Dios por su postura de ancestro que le fue concedido por cumplir con las reglas y normas de la ancestralidad, por haber sido persona virtuosa mientras vivió en medio de los suyos y atestiguada por los miembros de su sociedad y por lo tanto nombrado ancestro en toda su plenitud. Por su mediación en cuanto ancestro se puede alcanzar al ser supremo porque él es un móvil de comunión, un enlace, un medio que lleva al conocimiento de ese ser absoluto que en nuestro caso en concreto le podemos llamar Dios.

6. Consecuencias de no respetar la tradición del culto a los ancestros

El culto a los ancestros en los pueblos Bamilékés son de gran valor y está sujeta al cuidado de los miembros de la familia de manera que no haya ruptura en la relación. Este sentido de pertenencia que une el ancestro al vivo es muy significativo, por eso perder esta relación es como perder su identidad y sus consecuencias pueden ser de distintas naturalezas para la familia o el clan. Dicho de otra manera, la falta de atención al culto a los ancestros para un negro-africano es un gran riesgo que a la vez puede ser peligroso.

Según Charles-Henri P. D, una de las manifestaciones de las consecuencias por no respetar el culto, precisamente en la cultura *Bangwa*⁵¹ es el *ndu*⁵². El *ndu* según los

⁵¹ Pueblo de cultura Bamiléké.

términos de Charles-Henri «es un maldecir que puede ser borrado si las relaciones parentales cuyos ancestros son garantes están reestablecidas en su buen orden»⁵³. Esta forma de consecuencia nos enseña hasta qué punto una familia puede padecer el enfado de los ancestros cuando no respetan el culto. La maldición en cualquier lugar del mundo es un acto moral violento que afecta directamente la persona en su ser, en su psicología y en algunos casos, puede modificar o perturbar el ritmo de vida de la persona. Consciente de esto, los Bamilékés en general no se atreven a abandonar el culto a los ancestros por miedo a no asumir la consecuencia de su maldición o simplemente para mantener vivo y dinámico el cariño al ancestro.

La falta de respeto al culto a los ancestros es todavía más fuerte en algunos lugares en Camerún donde el cráneo garantiza la fuerza del pueblo y el valor sagrado que representa. F. Dumas-Champion, reitera vehementemente esta idea del valor al culto a los ancestros cuando afirma: «su pérdida o su deterioración significaría el aniquilamiento del reino»⁵⁴. Este pensamiento de F. Dumas-Champion nos ayuda a comprender que la relación con culto a los ancestros no se limita únicamente al rito pero tiene una trascendencia sobre el pueblo, en la medida en que los ancestros tienen poder de protección y destrucción de la vida de un pueblo. Cuando hablamos de destrucción de la vida del pueblo, en algunos casos y dependiendo de la ira de sus ancestros, puede haber fracaso en los proyectos de la familia tanto en la educación de la prole como en los trabajos del campo. Los que tenían trabajos se encuentran sin trabajos y más grave puede ser cuando hay muerte de personas.

Otra manifestación de las consecuencias a no respetar el culto es lo que R. Kuipou llama «Los riesgos de la mala muerte»⁵⁵. Como lo mencionamos anteriormente con la filosofía del *Ubuntu*, en cultura negro-africana, la persona es el centro de todo. Hay una gran valoración en la persona de tal modo que todo gira en torno a ella, a su bien estar, a su integración en el grupo o en la comunidad, a su protección y este sentido de protección de la persona es de gran importancia en esta cultura ya que los negro-africanos tienen desarrollado bastante este sentimiento de protección de la persona y a muchos niveles; espiritual, social, moral etc. Morir de una muerte natural en este contexto, es mucho menos complejo que morir de mala muerte por causa de los

⁵² Es una maldición.

⁵³ CHARLES-HENRI. P. D, *revues.org*, 9 : «c'est un mal-dit qui peut être effacé, si les relations de parenté dont les ancêtres sont garant sont rétablies dans leur bien-dire».

⁵⁴ F. DUMAS-CHAMPION, *Baroin C*, D, 158 : «Leur perte ou leur détérioration signifiaient l'anéantissement du royaume».

⁵⁵ R. KUIPOU, «*Communications*», «Les risques de la mauvaise mort», 93.

ancestros, es una situación muy delicada en este caso porque puede resultar que los ancestros están enojados y a pesar de su enojo nadie les hace caso. Otra situación puede ser que el ancestro ya quiere volver a casa y no se preocupan de sacar su cabeza de su tumba para llevársela a casa. En ambos casos, la ira del ancestro se está volviendo en contra de la familia y trae consecuencias de mala muerte. Para resolver estos tipos de problemas en casos de mal muerte, se supone sacrificios y ritos tradicionales en reparación de la culpa, esto supondrá muchos gastos tanto en tiempo como en dinero. Por eso los negro-africanos en su estrecha relación con sus ancestros han de evitar problemas que lleguen hasta la mala muerte, cuidando siempre la relación que les une con los cráneos, este vínculo sagrado.

Para evitar toda forma de consecuencia que afecte negativamente a la familia, al clan o al grupo, (enfermedades, infertilidad en los nacimientos, fracasos, muertos), los pueblos negro-africanos deben cuidar toda forma de negligencia o falta de respeto del culto a los ancestros, esto los libra de no asumir amenazas de parte de sus antepasados. Con este análisis, nos damos cuenta que la cólera o la ira de los ancestros no ayuda en la construcción de la familia sino a su destrucción. Constatamos que cuando se sienten abandonados o descuidados, los ancestros se rebelan y su rebelión lleva consecuencias desastrosas, esto que es manifestación de su insatisfacción o de su descontento por el comportamiento de su familia con ellos. Entonces, ser fiel al culto a los ancestros para los negro-africanos y para los Bamilékés en particular, es de gran utilidad para el bienestar común, porque la falta de respeto al culto afecta en casos generales a los que se atreven a descuidarlo.

7. Relación con la actualidad

El culto a los ancestros remite a más de diez siglos de existencia como lo hemos mencionado anteriormente con la historia de su origen desde Egipto entre el siglo IX y la segunda mitad del siglo XI. Es una práctica que sigue desarrollándose en nuestra era en la cultura Bamiléké y en algunos países negro-africanos, con mucha potencia, fuerza y devoción. Cuando hablamos de relación con la actualidad, queremos hacer una comparación entre este culto con algunas culturas opuestas a ella, a su funcionamiento.

Los distintos autores que hemos evocados en nuestro trabajo nos han ayudado a entender que el culto a los ancestros no es un culto limitado al mero cráneo sino un culto a una persona representada por el cráneo, una persona con quien se puede conectar, relacionar, una persona difunta pero que sigue participando en el desarrollo de

su familia a través de las consultas hechas varias veces en su lugar para saber cuál es su punto de vista en los asuntos familiares y qué opina para su familia. Este pensamiento lo corrobora R. Kuipou cuando definiendo al ancestro, afirma: «El difunto vuelve a retomar sitio entre los vivos»⁵⁶. Y cuando describe la casa donde reposan los cráneos afirma: «No es un mausoleo pero una casa viva y dinámica, consagrada a uno o muchos miembros difuntos de la familia. Ahí están presentes físicamente por sus cráneos, ellos viven ya que se los puede consultar, traer comida, asociarlos a eventos o a todas las decisiones importantes de la familia. El cráneo más que la casa es símbolo de la presencia de los ancestros entre los vivos»⁵⁷. Esta casa es el lugar de reencuentro entre los vivos y los muertos, el lugar donde se actualiza la relación entre ambos por eso se considera que no están muertos pero vivos y en términos de B. Diop: «Los muertos no están muertos». Como ya lo mencionamos antes.

Contrariamente a algunas culturas distintas de la cultura negro africana que no practican los mismos ritos, se encuentra varias maneras de vivir la relación con los difuntos. Hay culturas que prefieren incinerar a sus muertos y conservar sus cenizas en una caja puesta en un cementerio o en algún lugar de su casa o en el panteón familiar para recordar a su muerto y visitarle de vez en cuando, como es el caso en algunos países de Europa. La ceniza en este caso es la presencia física de la persona como es el caso de los cráneos en la cultura negro africana y a través de esta ceniza, los familiares vivos entran en contacto con el difunto recordándolo con llantos y con alegría. Algunas culturas distintas de la cultura europea y negro africana, optan por la cremación, quemar al muerto pero no conservar sus cenizas sino esparcirlas en la naturaleza⁵⁸ como signo de pertenencia de la persona a la naturaleza donde se relaciona con los demás. Son culturas típicas de Asia en donde encontramos frecuentemente estas prácticas.

Una práctica muy difundida en muchos lugares del mundo es la cultura del cementerio del mausoleo donde el muerto está enterrado en una tumba, sus familiares vienen a visitarle de vez en cuando, le ofrecen flores y pronuncian discursos o mensajes afectivos por él. En realidad, es una manera concreta de entrar en relación con el difunto

⁵⁶ R. KUIPOU, «*Communications*», «Le défunt revient prendre une place parmi les vivants», 97.

⁵⁷ *Ibid.*, «Ce n'est pas un mausolée mais une case vivante et dynamique, consacrée à un seul ou à plusieurs membres décédés de la famille. Ils y sont présents, physiquement, par leurs crânes ; ils y «vivent» puisqu'on peut les consulter, les nourrir, les associer à tous les événements ou à toutes les décisions importantes de la famille. Le crâne, plus que la case, est le symbole de la présence des ancêtres parmi les ancêtres», 97.

⁵⁸ Algunos en el agua y otros en el aire.

para comunicarse con él, recordar tiempos vividos con él y seguir compartiendo con él la vida y los proyectos de la familia en este momento puntual.

En la cultura mexicana, existe también una manera particular de relacionarse con los antepasados a través del rito del día de los muertos, ceremonia fundamental en su cultura, practicada cada año para recordar a sus muertos. Para los mexicanos, celebrar el día de los muertos es una manera de recordar y entrar en contacto con los muertos a través de ritos y ofrendas. S. F. E. Andrés en el libro donde habla del regreso de los muertos, explica con más claridad y profundidad lo que significa el día de los muertos en la cultura mexicana: «Abordado a un nivel cognoscitivo, el ritual a los antepasados proporcionan satisfacciones espirituales y sociales que de otra manera complicaría un tanto la existencia humana en relación con la muerte y los seres más próximos que por razones diversas desaparecen de la tierra. Estas creencias y las prácticas rituales infiltran confianza a la familia y al grupo social en general, lo hace que se asuma la muerte como una desaparición biológica de las personas más no una muerte social, teniendo en cuenta que a los difuntos los invocan y los mantienen en su contexto social»⁵⁹. Nos damos cuenta de una similitud entre la cultura mexicana y la cultura Bamiléké, la relación de confianza entre los antepasados y los vivos, pero esta confianza se manifiesta distintamente en ambas culturas. En la cultura Bamiléké se manifiesta con la persona física representada por el cráneo mientras en la cultura mexicana esta relación de confianza es más cognoscitivo, está en el pensamiento, es una realidad más espiritual que física. Lo que S. F. E. Andrés retoma en esta precisión: «la realización del culto se efectúa para recordar a los antepasados»⁶⁰.

La gran diferencia entre estas culturas referente a la relación con los antepasados está en el marco de que en la cultura negro-africana y sobre todo en los Bamilékés, hay una particularidad en este “relacionarse con los muertos” que concede al muerto un espacio vital de tal manera que él participa de la vida de la familia presencialmente por el cráneo, no es un muerto sin voz ni voto sino un muerto capaz de opinar y actuar. Es una relación en presencia, un tú a tú, de dialogo directo, de conexión unilateral entre el antepasado y el vivo. Mientras que en las demás culturas como en la de México que acabamos de mencionar, hay una relación más impersonal, una relación que engloba a todos los difuntos a la vez y en el pensamiento, no es directa la forma de conectarse físicamente con el antepasado como es el caso en los Bamilékés, la consulta al ancestro

⁵⁹ E. A. S. FORERO, *Cuando los muertos regresan*, 59.

⁶⁰ *Ibíd.*, 45.

en casos de decisiones familiares no es parte de esta vivencia. La relación aquí se desarrolla más en el recuerdo, y no en el contacto físico, en este tú a tú. Hay una relación entre muertos con un grupo social de gente que se reúnen para recordar a los suyos a través de la confianza y el afecto que los tienen, como lo menciona E. A. S. FORERO: «Estas creencias y las prácticas rituales infiltran confianza a la familia y al grupo social en general».⁶¹ Esta conexión de tú a tú profundamente anclada en la cultura Bamiléké marca en tanto la identidad como la pertenencia del sujeto a través de la relación con su antepasado como parte de su ser. En esto se vislumbra la gran distinción de la ontología relacional con los antepasados entre esta cultura y las demás culturas.

En la cultura mexicana por ejemplo, una de las culturas donde he realizado algunas lecturas, cada año se festeja el día de los muertos mediante el culto a los antepasados, precisamente en el mes de noviembre, es una ceremonia grandiosa, importante, en la que toda la comunidad, de una forma u otra, y en diferentes grados de inserción, participa. El rito concreto de la relación con los antepasados el día de los muertos en esta cultura se realiza mediante las fotografías: «Las fotografías colocadas en las ofrendas, ponen en contacto a las nuevas generaciones con la imagen real de sus antecesores, lo cual contribuye a la continuación de las tradiciones ya que también sirve de enlace entre el historial de la familia y su comunidad»⁶². El nexo particular de conexión en esta cultura es, menos que la persona concreta, una imagen suya, un recuerdo suyo, el antepasado está pero no de manera presencial como sería el caso de un cráneo de persona real. Hay aquí este límite entre la persona concreta como se percibe en los negro-africanos y la imagen de la persona, en la cultura mexicana, que marca el punto de diferencia entre ambos. La realidad identitaria del tú a tú con los antepasados en los negro-africanos en este caso, contrasta el día de los muertos por esta abstracción del difunto que, físicamente no está presente en este día suyo, sólo aparece a través de su retrato, de su imagen, del recuerdo como lo hemos mencionado anteriormente. Echamos en falta el diálogo entre vivos y muertos, ciertamente puede haber una filiación, conexión entre el difunto y los vivos pero en lo imaginario. No es una realidad de relación visible entre las dos partes.

En la misma cultura mexicana está otro medio de relación con los antepasados, a través de las ofrendas. Por medio de estas ofrendas se realiza el compartir con los familiares, amigos y conocidos fallecidos. Las ofrendas son alimentos varios y

⁶¹ E. A. S. FORERO, *Cuando los muertos regresan*, 59.

⁶² *Ibid.*, 31.

tradicionales de cada población incluidos los preferidos por los difuntos mientras vivían. Se colocan en el interior de la casa de preferencia en un altar familiar que permite establecer una relación más estrecha con los parientes y amigos fallecidos, es también según su manera de pensar, el sitio donde los espíritus de los muertos llegan primero, por eso se necesita un espacio particular para colocar estas ofrendas. El sentido de las ofrendas tiene su significado, en realidad, sólo a través de la ofrenda pueden satisfacer, sus necesidades⁶³ provocadas por el cansancio del viaje, a su llegada en el lugar de las ofrendas, toman la esencia de los alimentos y dejan a los vivos el sobrante. En la cultura Bamiléké a lo contrario, las ofrendas se dan directamente al antepasado en el lugar donde está puesto su cráneo, es una ofrenda especial para alimentarle y se la renueva para que no se siente hambriento.

Otro lugar de conexión con los difuntos para los mexicanos es el cementerio, mientras en la cultura negro-africana se realiza en una casa especial, privada. Pero tiene su razón de hacerse en ese lugar público y abierto a todos, E. A. S. Forero nos hace una breve descripción de esta forma de establecer la relación a través de este relato: «Sobre la tumba de los muertos colocan alimentos comida, frutas, bebida, pan como una forma de convivir con ellos en ese lugar. Esto es realizado a partir de la posibilidad de que los muertos no hayan llegado a tiempo a la casa o a la iglesia, a manera de despedida de los espíritus y al mismo tiempo como invitación “a estar entre nosotros el año próximo”»⁶⁴. Nos asombramos con esta novedad cultural que nos aporta este ritual en las tumbas, nos damos cuenta que los antepasados no siempre están presentes en ese día para ellos reservado, hay una posibilidad de que no hayan llegado a tiempo para entrar en relación con los vivos, es una situación extraña que nos lleva enseguida al límite de la ontología relacional en la cultura Mexicana. Donde en el único día del año en que se realiza la conexión entre vivos y muertos, no llegan a comunicarse las dos partes por ausencia del antepasado, de manera que sus familiares no tienen otro remedio que invitarlo para el próximo año.

Esto nos deja claramente ante una situación interrogativa donde se ve la falibilidad de la relación con los antepasados en México, donde el antepasado no vive muy unido al vivo ni está siempre presente para ser consultado en cualquier momento para decisiones importantes. Él es parte de la familia pero no tiene influencia en la vida del

⁶³ Necesidades de los propios difuntos.

⁶⁴ E. A. S. FORERO, *Cuando los muertos regresan*, 53.

grupo, no sigue compartiendo el ser de manera actual con los vivos como lo es en los negro-africanos.

Los Bamilékés consultan a sus muertos para saber lo que piensan de los asuntos familiares cuando quieren tomar decisiones. Los antepasados tienen casa privada donde pueden acudir los familiares en cualquier momento, el reencuentro con los cráneos es un momento no sólo de recuerdo sino de diálogo, considerando que el "muerto no está muerto" para ellos, el antepasado tiene vida y por eso no es sólo cráneo sino persona viva, que tiene influencia sobre la vida de los demás. Lo que no es el caso con las demás culturas donde la relación se limita al recuerdo, a la confianza, el sentimiento y a momentos puntuales de visita al difunto que ciertamente son riquezas de sus culturas.

CONCLUSIÓN

El trabajo que hemos ido haciendo sobre el culto a los ancestros en la cultura Bamiléké del Oeste de Camerún nos ha llevado a descubrir la importancia de la relación entre el difunto y el vivo. No se trata de una simple rememoración de la persona, sino de una vida compartida con la persona a través de su cráneo. Es real que la cuestión del lugar del muerto entre los vivos sigue siendo relevante en todas las culturas, pero particularmente en los Bamilékés del Oeste de Camerún, el culto a los cráneos otorga al fallecido el estatuto de antepasado, y le da un lugar en la comunidad de los vivos que nunca dejará.

Es sorprendente ver hasta cuánto se valora al difunto en algunas culturas del mundo particularmente en la cultura negro africana ya que se mantiene una relación estrecha de confianza, de ternura, de afección, de amor con el difunto a través de su cráneo. Es admirable ver que hoy en día algunas personas de este siglo sigan manteniendo desde hace más de diez siglos una firme relación especial y fuerte con personas difuntas porque consideran que el muerto no está muerto. D. Watio corrobora esta actitud de los Bamilékés cuando afirma: «los Bantou⁶⁵ en general tienen una gran veneración por los ancestros»⁶⁶. Esto traduce el gran respeto que los tienen a sus antepasados. La ontología relacional del culto a los ancestros en la cultura negro africana, particularmente en la cultura Bamiléké en Camerún revela que no hay pérdida, ni separación, ni ruptura entre difuntos y vivos sino que conservan un sentimiento de pertenencia que se actualiza cada vez más a través de la relación. Las visitas y consultas frecuentes al ancestro

⁶⁵ Manera de nombrar a los pueblos Negro Africanos.

⁶⁶ D. WATIO, *Le culte des ancêtres*, «Les Bantou en général ont une très grande vénération pour leurs ancêtres», 126.

mantienen siempre viva y eficaz la relación, una relación que no es simple añadidura sino estilo de vida propio al grupo. A través de esta ontología relacional se visualiza la importancia del valor, del bien y de la necesidad del culto a los ancestros en esta cultura porque los muertos para los vivos como lo expresa B. Diop, no están muertos.

Kakozi Kashindi, desarrollando la filosofía del Ubuntu, da fuerza a esta ontología relacional a través de la concepción comunitaria de la vida en la sociedad negro africana. Esta filosofía que describe el sentido de pertenencia, de comunión, del nosotros en lo cual me identifico a través de los demás, no soy si los demás no están, el otro es parte de mi vida, es un gran aporte para mi vida, me ayuda a desarrollarme y a ser persona. En esto se entiende el marco de la ontología relacional del culto a los ancestros por el sentido de complementariedad que une el ancestro y el vivo. A través de la relación, el ancestro por el cráneo retoma vida y participa en los acontecimientos de la familia.

En definitiva, hay posibilidad de decir que la relación en la cultura negro africana tiene una fuerza regenerativa porque sutilmente da vida alimentándola con afecto, confianza y amor. La misma relación mantiene, refuerza y valora el sentido de pertenencia, la sostiene la conserva, y la quiere cada vez más nueva porque la persona en este contexto no se limita a su simple presencia física ya que su naturaleza va más allá de lo que se ve físicamente. Es un ser espiritual, afectivo, moral, religioso con capacidades síquicas, mentales, un ser a quien se debe respeto y valoración.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Ibid.: *Ibidem*

Etc.: Etcétera

BIBLIOGRAFIA

- AKONO EBEDE, B. – EWODO ADJABA, O. F. – DOMO, R., «Les funérailles chez les Bamilékés: Analyse sémiotique et inférences symboliques», *Centre de Recherche en Sémiotique Appliquée* (CERESA), Juillet 2008, 1-18.
- DIOP, B., *Leurres et lueurs*, Paris, 1967.
- DUMAS – CHAMPION, F., «Le destin de la tête. Le culte des crânes chez les Koma du Cameroun», *Baroin*, 1995, 33-73.
- FORERO SANDOVAL, E. A., *Cuando los muertos regresan*, México, 1997.
- FORSTER, D. A., «African relation ontology, individual identity, and Christian theology», *Theology* 874 (July/August 2010), 243-253.
- KAKOZI KASHINDI, J. B., «Ubuntu como crítica descolonial de los Derechos Humanos», *La jornada del campo*, 136, 2019 [acceso: 11.03.2019], <https://www.jornada.com.mx/2019/01/19/cam-derechos.html>.
- KUIPOU, R., «Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'ouest du Cameroun», *Communications*, 97, 93-105, 2015 [acceso: 14.02.2019], <https://doi.org/10.3406/comm.2015.2775>
- MAURIER, H., «*Philosophie de l'Afrique Noire*», Saint Augustin, 1985.
- PRADELLES DE LATOUR DEJEAN, CH., «Les sacrifices faits aux ancêtres chez les Bangwa», *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 131-138, 1979 [acceso: 14.02.2019], <http://span.revues.org/448>.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, [acceso: 14.02.2019], www.rae.es.
- WATIO, D., *Le culte des ancêtres chez les Ngyemba (Ouest-Cameroun) et ses incidences pastorales*, Paris 1986.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	2-3
1. Origen del culto a los ancestros.....	4-5
2. El culto a los ancestros: una realidad ontológica.....	6-8
3. Culto a los ancestros.....	8
3.1. Preparación del heredero.....	8-9
3.2. Años que tardan para sacar el cráneo	9
3.3. El ritual.....	9
3.3.1. El ritual según Mgr Dieudonné Watio	9-11
3.3.2. El ritual según Roger Kuipou	11-12
3.3.3. El ritual según Akono – Ewodo - Domo.....	12-14
4. Ontología relacional en Kakozi Kaschindi y en D. A. Forster.....	14-17
5. diferencia entre el culto a los ancestros y lo religioso.....	17-21
6. consecuencias de no respetar la tradición del culto a los ancestros.....	21-23
7. Relación con la actualidad.....	23-28
CONCLUSIÓN.....	29-30
SIGLAS Y ABREVIATURAS	31
BIBLIOGRAFÍA	32
ÍNDICE.....	33