



HAL
open science

El segundo funeral: un ritual de separación de los muertos y los vivos

Jacques Barou

► **To cite this version:**

Jacques Barou. El segundo funeral: un ritual de separación de los muertos y los vivos. Ritos y practicas funerarias, 2021. ⟨hal-03548180⟩

HAL Id: hal-03548180

<https://hal.science/hal-03548180v1>

Submitted on 29 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

El segundo funeral: un ritual de separación de los muertos y los vivos

JACQUES BAROU
CNRS – UMR Pacte Grenoble

Resumen

El ritual del segundo funeral ha sido observado en diversas regiones culturales tan alejadas geográficamente como el sudeste de Asia y el occidente de África o el Océano Índico, incluso Europa oriental. Consiste en una ceremonia de partida del alma y, en ocasiones, de una nueva inhumación del cuerpo que puede tener lugar entre unas cuantas semanas y varios años después del deceso. Independientemente de la variedad de formas que el ritual puede adoptar, entre las diferentes sociedades que lo practican es posible identificar cierto número de rasgos comunes desde el punto de vista de las creencias y las prácticas que lo ponen en escena. Esas similitudes son el tema que se pretende aclarar en este texto con el propósito de hacer surgir el sentido común que reviste el ritual en las diversas latitudes donde se practica, antes de plantearse la interrogante sobre el significado que puede ocultar en el contexto del cambio religioso y cultural que afecta a numerosas sociedades tradicionales desde hace algunos decenios. A partir de ejemplos tomados sobre todo del occidente de África, se desprende que el segundo funeral tiene esencialmente dos funciones principales: hacer pasar al muerto al estado de antepasado cuando se lo juzga digno de ello y restablecer el orden social perturbado por el fallecimiento. En ocasiones, ese ritual, que escenifica una forma de pensar concreta sobre las relaciones entre el cuerpo y el espíritu, es absorbido por las religiones reveladas en una forma más o menos sincrética. En otras ocasiones, por el contrario, se les resiste y se mantiene en sus formas tradicionales.

Palabras clave: segundo funeral; levantar el duelo; culto de los antepasados; alma; pensamiento salvaje;

EL SEGUNDO FUNERAL: UN RITUAL DE SEPARACIÓN DE LOS MUERTOS Y LOS VIVOS

Un ritual muy difundido

El ritual del segundo funeral ha sido observado en diversas regiones culturales tan alejadas geográficamente como el sudeste de Asia y el África

occidental o el Océano Índico. Se sabe, gracias entre otras fuentes a las aportaciones de la obra de Claude Lévi-Strauss y del estructuralismo en antropología, que la existencia de rituales similares en regiones muy alejadas unas de otras no es el resultado de la difusión de prácticas y creencias por pueblos que habrían viajado y se habrían encontrado en épocas difíciles de determinar. La existencia de mitos y rituales con el mismo contenido en diversas sociedades no es el resultado de préstamos hechos entre sí por diferentes pueblos, sino que expresan simplemente el mismo funcionamiento del espíritu humano: la producción de sistemas simbólicos. Según Lévi-Strauss: “Los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se erige en intermediario entre dos sujetos”.¹ Eso es lo que constituye la especificidad de las culturas humanas: la dimensión simbólica de la vida social. Todo hecho social está impregnado de significados simbólicos y, por supuesto, un hecho social como el ritual funerario está abundantemente cargado de ellos, sin importar la sociedad en la que se desarrolle. En efecto, según Lévi-Strauss, no existe el pensamiento prelógico, el “pensamiento salvaje” es un pensamiento tan lógico como el pensamiento dizque civilizado. Pertenece a la lógica de lo “concreto” y expresa, bajo diferentes formas concretas, las mismas preocupaciones universales que los pensamientos en apariencia más elaborados y familiares de la abstracción (Claude Lévi-Strauss, 1965). La cuestión de la muerte y del devenir del hombre después del fin de la vida forma parte de esas preocupaciones universales que han inspirado a tantas religiones y filosofías desde el alba de los tiempos. Un ritual como el del segundo funeral, aclarado mediante un enfoque estructuralista, pone en escena, bajo formas simbólicas particularmente ricas, el pensamiento de las relaciones entre el cuerpo y el alma. La relación entre esas dos nociones, a la vez antagónicas y complementarias, logra expresarse de manera particularmente elaborada por medio de dos funerales, de tal suerte que todavía es posible observarlos en diversas regiones del mundo.

Independientemente de la variedad de las formas que puede adoptar ese ritual, es posible identificar entre las diferentes sociedades que lo practican cierto número de rasgos comunes desde el punto de vista de las creencias y las prácticas que lo ponen en escena. Esas similitudes es lo que se busca aclarar primero en este texto con el propósito de hacer surgir el sentido común que reviste el ritual en las diversas latitudes donde se practica, antes de plantearse la interrogante sobre el significado que puede ocultar en el contexto del cambio religioso y cultural que afecta a numerosas sociedades tradicionales desde hace varios decenios.

Una de las principales enseñanzas de la observación del segundo funeral a través del mundo parece ser la de que hace pasar al fallecido del estado de la

¹ Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, 1983, p. 59.

muerte ordinaria al estado, mucho más prestigioso, de antepasado. Siguiendo esa lógica, el segundo funeral parece ser la primera etapa del establecimiento de un culto que se rinde a los nuevos antepasados. Muchos pueblos que practican el culto de los antepasados organizan, de manera más o menos regular, un segundo funeral; como ocurre en Vietnam, donde el culto de los antepasados se instituyó prácticamente bajo la influencia del confucianismo importado con ocasión del período de dominación china y la mayoría de las poblaciones practican diversas formas del segundo funeral. En la etnia predominante de los *kinh*, las familias exhuman a sus muertos más o menos tres años después del primer entierro y los instalan en una tumba definitiva, de factura más bella. Esa práctica recibe el nombre de *Thay Áo*, literalmente: mudar de ropa. La exhumación del cadáver debe hacerse por la noche y, una vez instalado el muerto en su tumba “bella”, la ceremonia funeraria llega a su fin (Georges Condominas, 1965). Se pasa entonces del culto de los muertos al culto de los antepasados, que establece una presencia continua de los desaparecidos entre sus descendientes por medio del altar de los antepasados. Esa primera estructura se presenta bajo diferentes formas, según los medios sociales de que se trate. La mayor parte del tiempo, se trata de un velador sobre el que están colocados los retratos de los antepasados, frente a los cuales se coloca objetos votivos: una bandeja con arena donde se hincan varitas de incienso, fruta, vasos de té, etcétera. Ese culto no tiene por única función mantener el recuerdo de los desaparecidos, sino una importante función simbólica para fortalecer la cohesión familiar.

El *Truong Tôc*, el jefe de familia a cargo del culto, en principio el jefe de la rama primogénita de los descendientes del antepasado de que se trate, pone así a sus familiares el ejemplo vivo de lo que debe ser la piedad filial, *hieu*, virtud cardinal por excelencia en las sociedades de Asia oriental y cuyo significado literal podría ser “anciano que se apoya en un niño”.²

Aun cuando el cuerpo del antepasado yace en su tumba, su espíritu está presente entre los suyos, los protege y los ilumina. El altar doméstico que se le consagra es un medio de insertar materialmente su presencia espiritual en la casa y los rituales votivos son un lenguaje simbólico mediante el cual se entra en comunicación con él.

Esa función de transformación del muerto en antepasado mediante el segundo funeral que marca el fin del tiempo de duelo se encuentra también en diversas sociedades del África occidental y del Océano Índico.

Otra función importante del segundo funeral parece ser la de poner fin al desorden provocado por la desaparición de un miembro de la comunidad. Un deceso da principio siempre a un período de interrogantes más o menos angustiantes: ¿Cuáles son las verdaderas causas de la muerte? ¿Está todavía presente el alma del muerto entre los vivos y no se corre el riesgo de que los

² Paul Mus, *Symbolisme et sémantique, analyse d'une société*, Annuaire du collège de France, 57, 1957, p. 333.

perturbe? ¿No busca el alma sobrevivir, absorbiendo la energía de los vivos? En ciertas regiones de Rumania, se encuentra un ritual de naturaleza bastante macabra que evoca una forma de segundo funeral destinado a asegurarse de que el espíritu del muerto haya abandonado realmente el mundo de los vivos y no regresará a atormentarlos. Muy distante del Drácula de Bram Stoker y sus diversos avatares cinematográficos que ponen en escena personajes de tez cadavérica y aguzados colmillos, los “*moroï*”, los auténticos vampiros de las antiguas creencias del campesinado rumano son “muertos malévolos”, celosos y malvados en vida, que, después de su tránsito, regresan a devorar el alma de sus familiares y provocan entre ellos enfermedades y muerte. Ioanna Andréesco llevó a cabo una verdadera encuesta etnográfico-policial en los pueblos de Oltenia para descifrar los orígenes del mito de los vampiros (Ioanna Andréesco, 2004). Muchos de sus interlocutores se creen víctimas de resucitados, enterrados poco tiempo ha y que salen de sus tumbas por la noche para tratar de apoderarse del alma de los vivos y, así, prolongar su propia existencia terrestre. Cuando un pariente del fallecido cae enfermo, quiere decir que el muerto se convirtió en vampiro. Esos temores son particularmente fuertes cuando la persona fallecida fue en vida una persona envidiosa que no parecía jamás poder dejar de codiciar algo. El marido celoso vuelve después de su muerte a atormentar a su viuda vuelta a casar. Los que codician las riquezas de los demás regresan para apoderarse del alma de sus animales o de sus hijos. El único medio de desembarazarse de ellos es desenterrarlos de su tumba por la noche para matarlos una segunda vez, quemando su cadáver o arrancándoles el corazón. En ocasiones, se exige incluso al pope del pueblo que diga una segunda misa de entierro varios meses después de la primera y que el cadáver previamente desenterrado se entierre nuevamente conforme al rito ortodoxo.

En el caso mencionado, el segundo funeral adquiere el sentido de un retorno al orden que había sido perturbado por los tejemanejes del espíritu de un muerto que había permanecido demasiado cerca de los humanos. La función de retorno al orden mediante la neutralización del espíritu del muerto se encuentra también en muchos rituales de segundo funeral en el África subsahariana.

La adopción del culto de los antepasados en África

Entre los lobi, distribuidos en Ghana, Costa de Marfil y Burkina Faso, todos los fallecimientos de adultos van seguidos de dos grandes funerales: el *biir*, el primer funeral, y el *bobuur*, el segundo funeral. El primero se caracteriza sobre todo por las manifestaciones de aflicción de los parientes cercanos. Al principio, el cadáver se expone en una pieza de su casa, a donde van a verlo varias personas, que le arrojan cauris —una conchas que durante mucho tiempo fueron utilizadas como moneda en África— y le hacen preguntas sobre las causas de su muerte, de la que siempre se cree que no fue natural, aun

cuando le haya ocurrido a una persona de edad avanzada y ya enferma. Asimismo, un grupo de músicos acude a tocar ante el cadáver. La impresión predominante es la de un gran desorden. Posteriormente, se expone el cadáver en un lugar público, sentado en un sillón, con el rostro vuelto hacia el oriente, región de origen de los lobi. Sus riquezas son expuestas a los lados y se sacrifican animales en su honor. Finalmente, es enterrado y se dispone el cuerpo de tal manera que su rostro vea hacia el oriente. Su inhumación da inicio al período de duelo, que puede durar de tres semanas a un año. Durante ese período, sus parientes cercanos se rasuran la cabeza: los viudos y viudas, al igual que los huérfanos, han sido afectados por la impureza y deben limitar sus relaciones con los demás miembros de la comunidad. En torno al cuello y la cintura, llevan unos cordeles que significan que alguien es esclavo, símbolo de su servidumbre momentánea a su pariente desaparecido.

El segundo funeral, a diferencia del primero, se caracteriza por un gran regocijo. Se festeja en un ambiente de gran despilfarro. Las viudas se reintegran a la sociedad y ya pueden volver a casarse. Se quema los efectos personales que se había conservado del muerto. Esa ceremonia marca la partida del difunto hacia el país de los antepasados, siempre situado al oriente, región de origen del pueblo lobi. Los músicos invocan a los antepasados para que den una buena acogida al que debe reunírseles al final de un periplo que pasa por el cruce del río Volta. Para ello, el difunto debe llevar consigo el dinero para pagar el pasaje y los alimentos para comer durante el viaje. El ritual adquiere el sentido de una separación feliz de los vivos y los muertos. Uno se alegra por el que va a encontrar la armonía de los orígenes, mientras que la vida en la tierra sólo es desorden. En el transcurso del segundo funeral, los parientes políticos del difunto desempeñan una función más visible que sus descendientes directos. Ellos son quienes dirigen la ceremonia y liberan simbólicamente a las viudas, viudos y huérfanos de la reclusión a que estuvieron confinados por su duelo, cortando los cordeles que rodeaban su cintura y su cuello. En resumen, el segundo funeral es, como lo subraya Charles-Henri Pradelles De Latour: “un momento de suspensión de la vida cotidiana, en cuyo transcurso, la muerte, insoportable afectivamente, se transforma progresivamente en una separación simbólica aceptable, porque está centrada en la condición del antepasado de ser otro y que, por lo mismo, se convierte en regenerador y garante de las relaciones de filiación y alianza sobre las que reposa el orden social”.³ Ahora bien, no todo el mundo tiene derecho a un segundo funeral ni todos los beneficiarios de ese rito se convierten en antepasados a los que convenga rendir culto.

Entre los lobi, sólo las personas ancianas con hijos y, si es posible, nietos tienen derecho a un segundo funeral. Los niños pequeños, los adolescentes y los jóvenes adultos sin descendencia no tienen derecho a él, como tampoco los

³ Charles-Henri Pradelles De Latour, 1996, *Les morts et leurs rites en Afrique, L'Homme*, tomo 36, núm. 138, p 142.

que fallecieron de una mala muerte, es decir, que fueron víctima de brujería o que murieron a causa de un accidente. Uno podría preguntarse por qué tal exclusión. Probablemente lo explica la continuidad lógica entre el segundo funeral y el pasaje ulterior a la condición de antepasado. En esas sociedades donde la vida humana sigue el ritmo de los ritos de pasaje que encaminan a una persona del estado de lactante al de anciano, ofrecer un segundo funeral a gente demasiado joven o a personas que no son dignas de ello debido al carácter sospechoso de su muerte representaría un salto de etapa con el que se correría el riesgo de provocar que el ritual perdiese su significado.

En cuanto al devenir de los antepasados consagrados por el segundo funeral, varía mucho en función del prestigio de las personas de que se trate. Jacques Lombard y Michèle Fiéloux hicieron a la vez un libro y una película sobre el segundo funeral de Binduté Da, jefe tradicional de los lobi que también fue un antiguo combatiente, un alto funcionario y un gran cazador de elefantes.⁴ Se puede ver que los objetos personales del difunto, su arco y su bastón en particular, son manipulados desde su casa hasta la entrada de la aldea para significar su partida al más allá y enseguida utilizados para la construcción del altar en el que se le podrá rendir el culto al antepasado: “El doble del difunto parte durante la noche, la historia del antepasado da principio”.⁵

En realidad, el antepasado es a menudo una especie de abstracción del difunto. Los objetos personales de éste, en particular su bastón, siguen simbolizando su presencia entre los suyos durante el período de duelo; después, esos objetos son transformados en el altar donde, en forma de estatuilla, lo representan como antepasado. El bastón, llamado *gbuu* en lobi, se convierte en una figura representativa llamada *gbal*. Ese objeto personal asociado a los desplazamientos del difunto se convierte en la materia de su representación estatuaría en la condición de antepasado. Una vez fijado en el altar, el espíritu del muerto se neutraliza, deviene un objeto de culto y protector de su descendencia, mientras que, durante el transcurso del período de duelo, era inquietante, porque andaba errante.

Sin tener el carácter doméstico e íntimo que tiene en Asia, el culto de los antepasados adquiere en ese caso formas análogas. Se ejerce ante un altar que porta efigies de los antepasados, pero de factura más abstracta; y las ofrendas votivas son de naturaleza diferente, pues consisten sobre todo en el sacrificio de pollos y en cereales; pero la función común de los altares es evidente, tanto para los observadores externos como para las poblaciones adeptas de esos cultos. En 2001, el museo de arte moderno de Düsseldorf montó una exposición intitulada “Altares del mundo. Arte para arrodillarse”, a la que Sib Tadjalté, adivino y escultor lobi de Burkina Faso, fue invitado para reproducir el altar de su linaje. La película que filmó Jacques Lombard

⁴ M. Fiéloux y J. Lombard, 1998, *Les mémoires de Binduté Da*, ediciones de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, p. 154.

⁵ *Ídem, ibídem.*

con esa ocasión muestra a qué punto percibió similitudes entre su trabajo y el de los asiáticos también invitados a la exposición (Jacques Lombard, 2006).

Esos objetos, sea cual fuere su forma, representan la materialización simbólica del espíritu del muerto. Tienen la intención de significar lo que se encuentra en la mayoría de las religiones: la supervivencia del espíritu después de su separación del cuerpo que constituía su envoltura. Al mismo tiempo, esas representaciones simbólicas del alma tienen la intención de fijarla, de neutralizarla para evitar que retorne a perturbar a los vivos.

La separación de los vivos y los muertos

Otro punto en común que presentan los segundos funerales es la separación del mundo de los vivos y el de los muertos con el propósito de restablecer el orden que la muerte había vuelto un caos. Entre los dogón de Mali, estudiados regularmente por los etnólogos desde que el equipo de Marcel Griaule los descubrió en el decenio de 1940, la muerte es percibida como la perturbación más grande que pueda experimentar la sociedad. El mito de los orígenes relata que, antaño, los hombres eran inmortales y que, debido a la transgresión de una prohibición fundamental, perdieron la inmortalidad (Marcel Griaule, 1956).

El cadáver, considerado como impuro, es alejado rápidamente de la comunidad y colocado en cuevas situadas en los acantilados que dominan las aldeas. Se le transporta en una envoltura compuesta de nueve bandas de lana y que después se recupera para ser utilizada con nuevos difuntos, lo cual da prueba de la poca importancia que se atribuye al cuerpo. En cuanto al alma, permanece presente entre los vivos. Los abandonará con ocasión de la ceremonia del segundo funeral, llamado *dama*, que marca el fin del duelo y se sitúa entre unos cuantos meses y dos años después de la fecha del deceso. Se trata de restaurar el orden de las cosas y acompañar al difunto hacia el país de los muertos.

Todo el mundo tiene derecho a esa ceremonia, que comienza siempre por un baile de máscaras que se ejecuta en el techo de la casa del difunto; pero sólo los hombres y las pocas mujeres que nacieron durante la fiesta del *Sigi*, que tiene lugar cada sesenta años, pueden participar en la salida de las máscaras. En el caso de las personas importantes, la ceremonia es particularmente suntuosa: se prepara grandes cantidades de cerveza de mijo y alimentos. Esos grandes *dama* tienen lugar a menudo varios años después de un deceso, porque su preparación es costosa. El primer día, las máscaras llegan a las calles de la aldea para llamar al alma del difunto, cantarle loas e invocar a los dioses y los antepasados, utilizando un lenguaje secreto. La sociedad de las máscaras, la *awa*, que únicamente reúne a hombres iniciados, los *olubaru*, elegidos después de un retiro especial de tres meses en la sabana, desempeña una gran función en la ceremonia. Después de haber danzado y cantado durante mucho tiempo, las máscaras conducen simbólicamente el

alma del difunto hasta la salida de la aldea y, allí, se rompe la calabaza en la que él tenía costumbre de comer y beber para hacerle ver claramente que debe abandonar el mundo de los vivos. En ocasiones, la ceremonia dura más de seis días. Su propósito es separar a los muertos de los vivos, porque la presencia continua del alma de un difunto entre los humanos podría arrastrarlos a la muerte.

Es necesario hacer notar que no existe una segunda tumba, lo cual se debe a una concepción religiosa que separa estrictamente el cuerpo del alma en el momento de la muerte. Los cuerpos son izados hasta unas cuevas situadas en unos acantilados prácticamente inaccesibles y jamás se les visita. El segundo funeral concluye, como en todas partes, con el fin de las prohibiciones que pesaban sobre los parientes cercanos del muerto. Si este último pasa a la condición de antepasado, lo hace a través de la concepción de una nueva máscara que se enarbola al lado de las otras máscaras que representan a los antepasados, los genios y diversos personajes de la mitología dogón. No todos los difuntos son objeto de una representación bajo la forma de una nueva máscara. Únicamente los que han dejado un recuerdo en sus contemporáneos mediante alguna hazaña o han desempeñado una función importante en su sociedad pueden pretender a tal honor. La fabricación de las nuevas máscaras a partir de la imagen dejada por ciertos desaparecidos contribuye a estimular la creatividad artística de ese pueblo apasionado por la estética. Como lo observó Marcel Griaule en el caso de los dogón, la creación artística es una manera de luchar contra la muerte y el olvido (Marcel Griaule, 1994). El cadáver está destinado a pudrirse, por lo que no puede ser objeto de culto, mientras que su representación abstracta, a través de la noción de alma y su representación artística mediante la nueva máscara, podrá vivir a través del recuerdo de los suyos y animar las fiestas durante mucho tiempo. Las máscaras que representan a los desaparecidos son concebidas para durar; están hechas de madera dura tallada y decorada. Y los miembros de la sociedad de las máscaras son quienes deciden representarlas. De manera muy abstracta, sólo pueden ser identificados por los cantos que acompañan al portador de la máscara en las fiestas. Ese ritual dogón refleja la separación de los muertos y los vivos, pero por medio de una distinción entre lo putrescible, es decir, el cadáver, abandonado en las cuevas, y lo invisible, el alma, cuyo principio vital, el *nyama*, se asocia a la máscara y puede participar en armonía en la vida de los humanos.

El origen de las máscaras está íntimamente vinculado a la muerte. Un mito narra que *Albarga*, el antepasado que transmitió las máscaras a los dogón, introdujo también la muerte entre ellos por utilizar un lenguaje profano en lugar del lenguaje sagrado. Después de haber cometido esa falta, devino impuro y murió, para luego adoptar la forma de una serpiente. Entonces, su *nyama* fue enviado a un niño que cayó enfermo. Para conjurar ese mal, tres años después de su muerte, fue necesario tallar una gran máscara a imagen de la serpiente cuya forma había tomado para que fuese el

soporte de su *nyama*. La gran máscara, llamada también “madre de las máscaras”, preside la mayoría de las ceremonias dogón y elige a los iniciados que más tarde portarán las diversas máscaras, las cuales se refieren siempre a la cuestión de la muerte. Los hombres, devenidos mortales, debieron aprender a protegerse contra el alma de los animales que mataban durante la cacería. Consecuentemente, confeccionaron máscaras que representaban a sus víctimas para permitir que el *nyama* de los animales encontrase una envoltura aparentemente viva. Cuando sobrevinieron las guerras, hicieron lo mismo, tallando máscaras a imagen de sus enemigos muertos. La máscara desempeña la función que desempeñan los altares dedicados a los antepasados en otras sociedades, pero, por naturaleza, es un elemento mucho más dinámico que contribuye a dar una dimensión festiva, espectacular y estética a todas las ceremonias.

El segundo funeral que constituye el *dama* constituye a su vez una restauración del orden de las cosas trastornado por la muerte. Es el rito de la partida del alma que cierra la ceremonia y elimina las prohibiciones que pesan, de manera más o menos difusa, sobre toda la sociedad. Míticamente, no es posible que la sociedad de los hombres continúe su curso con la obstrucción de las almas errantes por la aldea. El *dama* pone fin a esa errancia, obligando a las almas a partir a una región lejana y fijando su *nyama* en nuevas máscaras. Así, tiene la misma función reparadora de la armonía entre los vivos y los muertos y la misma función de protección contra las fuerzas oscuras que los rituales de la caza de vampiros en los Cárpatos. Constituye una puesta en escena particularmente elaborada en el plano estético del misterio de las relaciones entre la vida y la muerte. Representa la expresión concreta de las cuestiones metafísicas universales que tienen que ver con la relación entre lo material y lo espiritual.

Los usos sincréticos del segundo funeral

¿Qué ocurre con el segundo funeral en el contexto del África contemporánea, donde las religiones reveladas, el islamismo y el cristianismo esencialmente, se hacen una competencia encarnizada por extender su influencia en detrimento de las llamadas religiones autóctonas que expresaban de la manera más profunda el pensamiento africano en materia de religiosidad? Contrariamente a lo que se ha podido observar en el sudeste de Asia, donde la presencia de una religión tolerante como el budismo y el apego al culto de los antepasados han permitido el mantenimiento de ese ritual, en el África subsahariana y el Océano Índico, su continuidad se enfrenta a la hostilidad tanto de los misioneros cristianos como de los prosélitos musulmanes y en ocasiones ha sido pura y simplemente abandonado a causa de las condenas de los representantes de las religiones importadas. La mayor parte del tiempo, no obstante, ha sobrevivido mediante su transformación y adaptación a un contexto religioso marcado por el pluralismo, adoptando formas sincréticas

que le permiten hacer perdurar los principios de las antiguas religiones, asociándolas con los nuevos cultos.

El caso más conocido de tal asociación entre las creencias tradicionales y los cultos importados es el del *fanadihama*, que practican los merina de las altiplanicies malgaches. El culto, de origen austronesio, como lo demuestran las comparaciones hechas con las ceremonias semejantes que practican los dayak de Borneo (Robert Hertz, 1928), los toraja de las islas Célebes y las minorías de las altiplanicies de Vietnam, fue combatido vigorosamente al principio por los misioneros protestantes que evangelizaron el país merina (Françoise Raison, 1991). Posteriormente, se siguió practicando tanto en el medio protestante como en el católico, al grado en que hizo temer a los representantes de esas iglesias la disolución del cristianismo en una especie de sincretismo.⁶

Posteriormente, la política de las misiones cristianas y, en particular, la de la Iglesia Católica en África, evolucionó hacia la búsqueda de la inculturación, concepto cuyo origen puede remontarse a los primeros días del cristianismo y que ha sido puesto en práctica por algunos sacerdotes africanos en reacción a la manera como el evangelio había sido difundido en la época colonial, pero que sólo fue verdaderamente definido en el decenio de 1990. En su encíclica *Redemptoris Missio*, del 12 de julio de 1990, el papa Juan Pablo II precisaba que la inculturación significa: “una transformación íntima de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y el arraigo del cristianismo en las diversas culturas humanas”.⁷

Se pudo observar un caso de éxito de esa política religiosa a propósito de la comunidad bassari, establecida en la ciudad de Tambacounda, en el Senegal oriental (Jacques Barou, 2010). En la ciudad, en un contexto de cristianización reforzada de la comunidad, la ceremonia de la misa de aniversario de la muerte del difunto substituyó al segundo funeral, que se practicaba en la aldea en un contexto en el que la religión autóctona seguía siendo la predominante. A la misa sigue una visita al cementerio local; después, la parentela que ha asistido para rendir homenaje al difunto es recibida en el domicilio de sus parientes cercanos, que en el año transcurrido han tenido tiempo de acumular suficientes alimentos y bebida para recibirla dignamente. Esa fiesta es también la ocasión para repartirse la herencia del muerto conforme a las reglas, que toman en cuenta cada vez más la ley senegalesa en la materia y cada vez menos la costumbre que obligaba a transmitir la totalidad de los bienes del difunto a sus sobrinos uterinos en virtud del sistema matrilineal que rige la transmisión de la herencia entre los bassari. El período de un año que separa el entierro de la ceremonia de aniversario del deceso tiene la ventaja de ser fija y de introducir una noción

⁶ Ioannes Paulus, P. P. II, 1990, *Redemptoris Missio. Sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, párrafo 52: “Incarner l'évangile dans la culture des peuples”, 12 de julio de 1990, Libreria Editrice Vaticana.

⁷ *Ídem, ibídem.*

del tiempo perfectamente dominable por el grupo. En el sistema religioso tradicional que perdura en el medio rural, la espera es indefinida y el alma del desaparecido puede regresar a atormentar a los vivos para obligarlos a preparar la ceremonia del segundo funeral con mayor rapidez que la que ellos habrían deseado.

En consecuencia, deben acoger a las máscaras de los antepasados salidas de la sabana que vienen a convocar al alma del difunto y convencerla de seguir las hasta un lugar lejano que se pierde en la naturaleza. Deben prevenir grandes cantidades de cerveza y alimentos para las máscaras, las que, sin eso, podrían ofenderse y rehusarse a llevarse el alma del difunto al más allá, dejándola todavía en la aldea para que atormente a sus parientes cercanos.

Si bien es cierto que la comunidad instalada en la ciudad ha aceptado fácilmente participar en el cambio de sus prácticas religiosas propuesto por el clero católico local, ello no se debe únicamente a que esos cambios estén mejor adaptados a la vida urbana sino también a que permiten tener más serenidad con el dominio del tiempo, los gastos y el proceso de transmisión del patrimonio. Desde ese punto de vista, la inculturación religiosa coincide con el proceso de aculturación social.

Con todo, la oferta de la inculturación propuesta por el catolicismo y las otras religiones reveladas muy activas en el medio urbano no encuentra siempre el mismo éxito entre las poblaciones apegadas a sus tradiciones. Con el propósito de ilustrar la resistencia del ritual del segundo funeral a las influencias de las religiones reveladas, se puede tomar un caso encontrado durante una investigación en curso a propósito de una población de tradición animista conversa al catolicismo en un contexto mayoritariamente musulmán. Los mankagne son una de las numerosas etnias reacias a la propagación del islamismo que habitan en la región de los “ríos del sur”, en los confines del Senegal, de Gambia y de Guinea Bissau, países muy mayoritariamente musulmanes. Debido a esa particularidad, la región experimentó durante la época colonial una intensa actividad de las misiones católicas, por lo que tuvo el beneficio de la implantación de escuelas cristianas, de mucho mejor reputación que las públicas, y la apertura a la educación que acompañó a las conversiones se tradujo a fin de cuentas en una representación excesiva de las etnias de esa región entre los diplomados y entre los altos funcionarios. En las grandes ciudades, con el propósito de defender su posición social en un contexto marcadamente islamizado, los mankagne y las otras etnias originarias de la misma región, los manjak, los papel y los diola, esencialmente, dan pruebas de una fuerte práctica católica y tejen sus redes sociales en torno a la frecuentación de la iglesia. Lo anterior permitiría esperar un abandono progresivo de los rituales corrientes en su antigua religión. En realidad, su celo cristiano es sobre todo una manera de afirmarse frente a una mayoría musulmana que tiene que tolerar a la gente del libro cuando debería combatir a los paganos. El testimonio recogido de un alto

funcionario perteneciente a esa etnia da pruebas de una estrategia de mantenimiento de los rituales funerarios tradicionales en paralelo a la práctica cristiana. El padre de Hubert N. era director de correos en Dakar y, al mismo tiempo, presidente de la principal asociación católica de la ciudad. Después de la misa de difunto para conmemorar su fallecimiento en la catedral de Dakar, los sacerdotes tuvieron la sorpresa de ver que la familia reclamaba el cuerpo para llevarlo a su país y hacerle allí la ceremonia del segundo funeral, en virtud de la voluntad del difunto, consignada en su testamento.

La ceremonia se llevó a cabo para acompañar al difunto hacia el más allá con el sacrificio de muchos toros, salidas de las máscaras que representan a los antepasados, gran regocijo y una misa en la tumba del cadáver, acompañado de toda su vestimenta. Al actuar de esa manera, los parientes cercanos respetaron la costumbre que dicta que, por una cuestión de dignidad, el difunto se presente ante los antepasados con todo su guardarropa.

El incumplimiento de tal obligación habría podido entrañar una serie de desdichas, como lo demuestra otro caso citado por el mismo informante. Se trataba de un tío converso al Islam que, según la prescripción vigente en esa religión, fue enterrado desnudo, envuelto en una simple mortaja. Después de la inhumación, la viuda y los huérfanos fueron cayendo enfermos sistemáticamente hasta que no se hizo una ceremonia reparadora, la cual consistió en el entierro de la vestimenta del tío fallecido con ocasión del segundo funeral de uno de sus familiares, que debía proporcionarle en el más allá la ropa que le era necesaria para entrar dignamente en el mundo de los antepasados. ¡Las enfermedades subitas e inexplicables cesaron entonces!

Conclusión

Los ejemplos anteriores constituyen un caso particularmente significativo del apego de las poblaciones africanas al ritual del segundo funeral y de la función de restauración del orden que puede tener al facilitar la separación definitiva de los muertos y los vivos y evitar así las desgracias provocadas por un alma errante que no ha podido contar con las condiciones adecuadas para poder entrar en el universo de los antepasados que, en lo sucesivo, debe ser el suyo. El hecho de que los mankagne sean más resistentes que los bassari a la inculturación teológica que les propone la iglesia a la que se adhieren puede parecer paradójico a primera vista. En efecto, se han cristianizado desde hace mucho tiempo y están más aculturados debido a su alto grado de instrucción y su presencia más numerosa en las ciudades; pero, debido al hecho de que ocupan una posición social mucho más alta que los bassari, tienen que preocuparse más por su prestigio y su distinción. Ahora bien, tanto a los ojos de los africanos modernos como a los de quienes se han mantenido en la tradición, no parece haber un mejor coronamiento de una bella carrera que ser enterrado conforme a los rituales tradicionales, tan costoso como

espectaculares. Ello explica el interés de los “grandes hombres”, políticos y hombres de negocios en contar con el beneficio de los funerales en su aldea natal, conforme a los ritos antiguos, como se ha podido observar a propósito de la Costa de Marfil (Jacques Barou y R. Navarro, 2007). La búsqueda de prestigio que ha inspirado toda una vida continúa, más allá de la muerte, a través de la búsqueda del pasaje a la condición de antepasado, la que, sin que asegure la inmortalidad, responde no obstante, a la angustia universal humana de la desaparición total.