

La filosofía y los problemas de género en África

Albertine Tshibilondi Ngoyi

Profesora. Universidad Católica de África Central en Yaoundé, Camerún.

Una advertencia previa permite evitar la consideración de que África es un cuerpo único y unificado. No existe una filosofía negroafricana. Solo se puede hablar de filosofías negroafricanas, en plural. La pluralidad está aquí ligada a la historia, que no tiene unidad de lugar (se ha desarrollado en África, pero también en Europa y en el continente americano) ni de tiempo. Como advierte, con toda razón, J. G. Bidima, «estas filosofías reflejan una historia particular con sus prioridades, esperanzas, éxitos, fracasos, invenciones, intenciones y propensiones».¹ Dicha advertencia también es válida para el género. Se observa una diversidad de situaciones. Las mujeres de los países del norte y las del sur difieren; no conforman un grupo homogéneo. De la misma forma, en África subsahariana existen diferencias entre países, regiones y clases sociales.

Sin embargo, en todo el Tercer mundo se observan constantes en lo que respecta a la condición de la mujer. Nuestra propia experiencia y los contactos con las mujeres de Europa, Norteamérica, América Latina y

Asia nos autorizan a afirmar tajantemente que un destino común une a las mujeres africanas con todas sus hermanas del mundo y, en particular, las de Europa occidental, con las cuales la historia a menudo nos ha vinculado. Existe una comunidad de destino que se puede ilustrar con algunos hechos difundidos universalmente. Los problemas de las mujeres —o para mayor precisión, las discriminaciones contra ellas— son los mismos en todos los países y regiones. Solo se diferencian en cuanto a su intensidad. En otras palabras, en ningún país —desarrollado o en desarrollo— las mujeres reciben el mismo trato que los hombres.²

La diversidad y la especificidad de la situación de las mujeres africanas permiten evitar las generalizaciones apresuradas y los estereotipos extraídos del traslado a África de los problemas, soluciones e instituciones nacidos a lo largo de la historia de Occidente. Por supuesto, el movimiento feminista, así como las asociaciones culturales o los partidos metropolitanos, son proclives por naturaleza a prolongarse en África. Al ocurrir esto, tienden a asimilarlos a la psicología y la experiencia histórica europeas. Basta revisar los textos etnológicos sobre la mujer africana y no encontramos

Tomado de *Alternatives Sud*, v. X, n. 4, Lobaina la Nueva, Bélgica, 2003, pp. 17-136.

más que estereotipos donde se la presenta siempre como un ser inferior, sojuzgado. Rara vez hallamos su autonomía, la soberanía de sus iniciativas, reconocidas en relación con el hombre. La madurez de sus actos se revela en la fecundidad de los valores, obras e instituciones que la africana ha sabido crear con total independencia, sin sacrificar por ello los deberes de la maternidad y la vida familiar.

Entre los dos géneros que constituyen la naturaleza humana y, por consiguiente, la sociedad, se pone de manifiesto una relación fundada esencialmente en la alteridad. Pero en el transcurso de la historia, la condición femenina ha sufrido múltiples avatares bajo la cobertura de la noción de naturaleza. Por ello, en las sociedades africanas ciertos hechos y prácticas, que no favorecen el pleno desarrollo del género humano masculino/femenino, necesitan una adaptación. Es el caso del proyecto de una filosofía emancipadora y promotora del «género». Pero, ¿esta civilización negroafricana, o mejor aún, esta filosofía negroafricana posee su propio estatus o no es más que una sucursal de diversas filosofías occidentales?

Para responder a esta pregunta, es necesario precisar lo que es la filosofía en general y determinar sus exigencias.

La filosofía y sus exigencias

El drama de nuestra disciplina radica en el hecho de que no existe una definición de la filosofía, sino definiciones que pertenecen a historias particulares. Incluso, si retrotraemos la temática de toda filosofía a uno de los tres temas claves —hombre, mundo y absoluto—, los filósofos históricamente reconocidos divergen hasta tal punto en cuanto a intención, métodos y resultados obtenidos, que carece de fundamento todo intento de establecer un denominador común. Estamos pensando en las diferencias en cuanto a la intención, métodos y resultados de las filosofías hindú, antigua, presocrática, platónica, trascendental, existencial, analítica y de las ciencias.³ Además, cada filósofo tiene su propia definición de la filosofía que tiende a considerar, de forma excesiva, como *la definición* de la filosofía. Por nuestra parte, adoptamos los dos puntos de vista siguientes: por un lado, por filosofía entendemos el conjunto de las filosofías históricamente reconocidas, entre otras, las de Solón de Atenas, Tales de Mileto, los siete sabios, los himnos órficos, los pitagóricos, los jónicos, los eleatas, Platón, Immanuel Kant, Ludwig Wittgenstein. En otras palabras: la filosofía no existe en un estado de realización históricamente establecido. Solo existen filosofías divergentes en cuanto al contenido. Por otro lado, pueden elaborarse tantas definiciones

idealizadoras como se desee, pero ninguna se puede erigir en criterio absoluto para apreciar las filosofías reconocidas, ni las futuras. En realidad, la filosofía tradicional y la africana contemporánea no existen. Lo mismo puede decirse de todas las filosofías del resto de los continentes. Además, estas últimas no están condicionadas solo por sus contextos lingüístico-culturales, sino por el talento de cada filósofo o de cada colectividad de filósofos.

¿Qué es entonces «la filosofía africana»?

Una indagación acerca del destino y la situación de la filosofía nos permite emitir la hipótesis siguiente: si los historiadores de la filosofía consideran «filosofía» los fragmentos de los presocráticos, los *Pensamientos* de Marco Aurelio o las *Máximas* de La Rochefoucauld y otras referencias de ese tipo, entonces muchos textos de la tradición oral africana pueden ser aceptados como filosóficos en el sentido histórico antes expuesto. Afirmamos con Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba que

el conjunto de los enunciados explicitados de los negroafricanos tradicionales relativos a lo que en fin de cuentas es (para ellos) el hombre, el mundo y lo absoluto, constituyen «la filosofía africana» tradicional, al igual que los fragmentos presocráticos constituyen «la filosofía» presocrática. Tal hipótesis debe ser refutada solo al nivel de los hechos. También debemos rechazar de plano toda discusión que se base en la especulación idealizante, absolutizante y utopista.⁴

Consideramos que las visiones africanas del hombre, el mundo y lo absoluto poseen un estatus epistemológico o corresponden al tipo de investigación y de conocimiento característicos de la filosofía. No reproduciremos el debate y la polémica referida al origen y el estado de la filosofía africana. Sin embargo, resulta conveniente restringir ese término a la «filosofía negroafricana subsahariana», porque es esta la que constituye el problema y no, por ejemplo, la arabigoafricana. Así, por filosofía africana tradicional entenderemos los bosquejos hechos por filósofos africanos y africanistas, que asumían el método científico, y cuyas preocupaciones eran «restituir» un pensamiento africano tradicional coherente y abierto en cuanto a su desarrollo posterior, *constituir* un pensamiento original guiado por la fidelidad a los valores ancestrales y por el imperativo de la liberación y el desarrollo, o por *criticar* de forma constructiva las investigaciones africanas en curso.

En ese sentido, ¿cuáles son los temas, en el África de ayer y en la de nuestros días, que podrían calificar a la vez como filosóficos y en específico —aunque no exclusivamente— africanos? ¿Cómo apreciar las

investigaciones africanas contemporáneas en lo que atañe a los problemas de género?

Principales temas de la filosofía africana

Las categorías lingüísticas africanas básicas condicionan ampliamente —pero no de manera exclusiva— sus filosofías. Como ha apreciado acertadamente Wittgenstein, los límites de mi lengua lo son también de mi mundo. En lugar de la filosofía del «ser en cuanto tal», los negroafricanos pensarán en términos de «el ser relacional» («ser aquí», «ser con»). Entre esos temas encontramos:

- La descripción de las experiencias existenciales sobre esta tierra, la primacía de «la vida entre los hombres» en simbiosis con los ancestros y Dios.⁵
- Las reflexiones sobre el conocimiento y las éticas, la liberación y el desarrollo integral, la elucidación del discurso de la *kindoki* y el *nkisi* (magia positiva y negativa, o ambas).⁶
- Los números y los colores.⁷
- Los imperativos de la colonización, la liberación y el desarrollo inspiraron la «constitución» de un pensamiento antropológico-político moderno y prometedor, contenido en los conceptos de «negritud» (Leopold S. Senghor), «concientismo» (Kwame Nkrumah), «ujamaa» o socialismo africano (Julius K. Nyerere), «revalorización» (Mabika Kalanda) y autenticidad (Mobutu Sese Seko).

Un breve recorrido por la historia de la filosofía africana demuestra que los investigadores africanos y los africanistas se han entregado a las tareas de restituir las bases del pensamiento tradicional y de su crítica.

Las tendencias de la filosofía africana

Alfons J. Smet extrae cinco temas de los trabajos de los historiadores de la filosofía africana y más tarde los ubica en cuatro tendencias: la ideológica, la que reconoce la existencia de una filosofía africana tradicional, la crítica y la sintética. Sin embargo, esta clasificación no resulta convincente. Para Tshiamalenga Ntumba existen tres tendencias principales en la filosofía africana escrita: la tendencia de la «restitución ontologizante», la «restitución hermenéutica» y la «filosofía crítica», relativa a las dos corrientes precedentes. Resulta conveniente señalar que esta estructuración ignora las concepciones ideológico-políticas. Las críticas pueden ubicarse bajo tres rúbricas: la evaluación histórico-empírica, el examen ideológico y el análisis metodológico.⁸

Desde el punto de vista cronológico, tenemos, en primer lugar, al grupo de los pensadores que practican lo que se denomina la «restitución ontologizante». Los partidarios de esta tendencia procuran restituir la idea que considera que los africanos tradicionales tienden a identificarse con el principio de «el ser en cuanto tal». Tienen el gran mérito de ser los pioneros de la filosofía africana.⁹ Se les consideró como los nostálgicos de un etnocentrismo filosófico con base platónico-aristotélico-tomista o scotista. Según ellos, restituir la filosofía africana consiste en hallar, a cualquier precio, el equivalente africano del «ser en cuanto tal», o incluso de las «cuatro causas». En ese sentido, practican, entre otras, lo que Tshiamalenga designa como la ecuación concordista «ser» = «fuerza». Para él, esta ecuación es gratuita y alienante. Hubo controversias y críticas al respecto, pero actualmente esa discusión está superada.

Luego vienen los seguidores de la «restitución hermenéutica». Parten de los textos explícitos de africanos tradicionales, seleccionados en función de su contenido antropológico, cosmológico, ético, metafísico o religioso.¹⁰ Solamente la restitución hermenéutica parece controlable, porque se lleva a cabo siguiendo dos presupuestos opuestos, según sean partidarios o adversarios de la teoría de Paul Ricoeur, de acuerdo con la cual «el símbolo mueve a pensar». Para Ricoeur el discurso especulativo es radicalmente distinto del llamado discurso «metafórico». En otras palabras, entre el pensamiento negroafricano tradicional, expresado mediante proverbios, enunciados que recurren a imágenes, mitos, etc., y el discurso especulativo que constituye la filosofía, esta brecha se supera al no reconocer en el «símbolo» más que simples promesas, simples posibilidades para una actualización filosófica autónoma y situada fuera de este, si bien parte de él.¹¹

Queremos llamar la atención sobre el hecho de que es «decir» a secas y no únicamente «decir» metafóricamente lo que «mueve a pensar». El usuario y aquel que está familiarizado con el símbolo siempre se hallan prestos a «desmitificarlo» por conocer los contextos de su empleo. Dicho de otra manera, el símbolo ya forma parte del pensamiento, no lo implica. No puede decirse que el discurso metafórico «implica» un discurso especulativo. En pocas palabras, puede decirse que no existe una «filosofía (simplemente) implícita», como ha afirmado V. Mulago, porque lo implícito solo existe a partir de un enunciado «explícito». Pero precisemos, contrariamente a lo que afirma F. Grahay, que el pensamiento africano tradicional, a pesar de las formas literarias, es «explícito» —al menos para quienes hacen uso de él—, una filosofía elaborada a partir de sentencias, apotegmas, mitos acerca del origen del mundo en sus diversos aspectos... a semejanza de la filosofía presocrática.

La idea de la mujer identificada como un ser impuro está profundamente arraigada por doquier en las mentalidades y especialmente en África. Es el resultado de una propaganda ideológica desarrollada en principio a partir de los mitos enseñados después de la iniciación y luego reforzada y transmitida a través del arte popular (proverbios, cuentos, fábulas, canciones, etc.).

Por último, hay pensadores que critican los bosquejos referentes a la restitución o a la constitución de las filosofías africanas.¹² Un somero recorrido por la historia de la filosofía africana muestra, por consiguiente, que los investigadores africanos y los africanistas se han consagrado tanto a las tareas de la restitución de los basamentos del pensamiento tradicional como a su crítica. Desafortunadamente, estos acercamientos constituyeron, en todos los aspectos de su emergencia y desarrollo, otras tantas «falosofías». Veamos por qué.

Una filosofía «dialogal»

La filosofía tiene que desarrollar una función eminente en la búsqueda y en la tarea de despliegue total de lo africano. En este sentido, convenimos, retomando a Kant, en que toda filosofía se ocupa del hombre, de su medio y posibilidades. El Hombre es, por consiguiente, metódicamente, el primer objeto de la filosofía. La reflexión acerca de la condición humana y su especificidad, así como sobre el destino de su accionar, permiten develar el estatus específico del ser humano tal como se manifiesta en la historia y a través de las diferentes culturas. Una filosofía crítica y promotora, por consiguiente, debe tomar en cuenta las diferentes preguntas que se plantea el género humano. Intentar, mediante una reflexión crítica, determinar una línea directriz, ética y pragmática, en el proceso de realización efectiva y de desarrollo integral de todos los africanos, tanto hombres como mujeres.

Para el bienestar de lo humano en general y del africano en particular, la filosofía africana tiene una palabra auténtica que proferir, una crítica efectiva que formular y una orientación práctica que ofrecer. Es esta la exigencia de «inflexionalidad» que sostiene Ngoma Binda:

Para el africano resulta inútil entregarse a filosofar (ser filósofo profesional) si su filosofía no sirve, de forma apreciable, para contribuir a ganar la lucha que cada uno está obligado a llevar a cabo, de manera eficaz, sobre las miserias que aquejan la vida humana. Esta convicción responde a la pregunta de qué es la filosofía, en cuanto al

aspecto de su vocación o su finalidad, particularmente en el contexto africano actual.¹³

Más adelante, el autor precisa:

En su contexto actual de subdesarrollo o de desintegración económica radical, de desatino político sin límites, de desintegración sin esperanzas y de enorme incultura intelectual, el África actual constituye una fecunda fuente de filosofía política o de filosofía «inflexionadora», es decir, susceptible de poder ejercer una inflexión de la realidad social. Esto quiere decir que el papel de la filosofía africana —como el de cualquier filosofía verdadera— consiste en contribuir, a partir de su enfoque particular, a la promoción del hombre, la disminución del sufrimiento y el retroceso de las fronteras de la muerte del hombre.¹⁴

De esta forma se puede entrever la función emancipadora de la filosofía africana bajo cuatro dimensiones: crítica, política, ética y pragmática. Esta función puede desarrollarse atendiendo a cuatro modalidades del discurso filosófico: a) discurso interpelador: señalamiento de los diversos errores y desviaciones de las fracturas y brechas históricas de las incoherencias culturales; b) discurso restaurador: refundación de las ilusiones, reorganización del espacio mental y social; c) discurso incitador: contribución a la acción, incitación a la actividad, llamado a la «aceptación» del pasado y la asunción del presente con vistas a la consumación del futuro; y d) discurso indicador: aproximación metódica y orientación metodológica, opciones éticas, esclarecimiento filosófico de la actividad.

Gaspard Okitadjonga retoma esta misma exigencia de «inflexionalidad» de la filosofía africana, que propone tenga un carácter «dialogal» (reflexiva, discursiva y crítica)— y la centra alrededor de tres ejes: reforma científico-técnica y cultural, acertada gestión política, desarrollo científico económico.¹⁵

Salir de la «falosofía»

Entre los diversos males que minan al continente, cuyas causas son múltiples y complejas, exógenas y endógenas, está el desconocimiento de los derechos fundamentales de más de la mitad de la población,

compuesta por mujeres. Jean-Marc Éla no se equivoca cuando se refiere a la relegación y el retraso de la mujer y el niño en África. ¿Cuál es el lugar (posición/ posicionamiento) de la mujer y de su discurso (dicción/ expresión) en el universo negroafricano? «Mujer de la resignación» —como muy bien dijo Camara Laye—, la africana es lanzada a un mundo en el que predominan el falocentrismo y la «falosofía». Esta doble determinación falocéntrica y falocrática está insertada hasta en el pensamiento científico y filosófico local.

La filosofía africana ha sido presentada a lo largo de su historia como una «falosofía». J. G. Bidima lo señala con toda razón:

En lo que concierne a las mujeres y los niños, la filosofía africana los ha excluido del discurso. Cuando se decide a hablar de la mujer, lo hace para encerrarla en el «familiarismo» donde esta es esposa, madre o hermana, lo masculino está aquí presente pero en elipsis [...] Se perfila, por consiguiente, un ardid falocrático que consiste en asociar feminidad y maternidad. Valentin Y. Mudimbe —añade Bidima—, quien hizo una crítica histórico-analítica de los discursos producidos sobre África, permanece mudo en cuanto a la tendencia falocéntrica de los discursos filosóficos africanos.¹⁶

El «género»: perspectiva africana

La palabra «género» se refiere a los aspectos sociológicamente atribuidos a las características fisiológicas que diferencian a los hombres de las mujeres. El género designa nuestra forma de pensar y de sentir, ligada a los conceptos socialmente definidos de masculinidad y feminidad. En otras palabras, hace referencia a la posición de los hombres y las mujeres en lo que respecta a los vínculos que se establecen entre unos y otros, los cuales se basan en relaciones de poder. El término género sirve para describir características sociales, mientras que la palabra «sexo» hace referencia a características biológicas. El individuo viene al mundo con un sexo, mientras que el género le es inculcado a través del proceso de socialización. El sexo no cambia. El género y los roles masculinos y femeninos sí varían de una cultura a otra.

A manera de ejemplo: el oficio de cargador es algo normal entre los hombres burundeses, mientras que en el este de la República Democrática del Congo a un hombre le resulta humillante transportar cargas pesadas. La repartición o la división de las tareas entre los hombres y las mujeres depende de las relaciones de género en una sociedad dada. En la sociedad tradicional africana se sabe cuáles son los trabajos específicamente femeninos y los exclusivamente masculinos. Pero con la evolución de la sociedad y las exigencias de la vida moderna, esta repartición ya no está prestablecida y los

roles pueden ser intercambiados. La mujer puede desempeñar un papel tan importante como el hombre en todos los sectores de la vida de su comunidad. No existe ninguno del que pueda excluirse, por su condición de tal. La mujer tiene su lugar en la tarea de la construcción nacional. Es tan capaz como el hombre de desempeñar digna y eficazmente las más elevadas funciones de la sociedad: puede ser ingeniera, política, profesora, médica, industrial o comerciante.

En efecto, el género concierne, de conjunto, al hombre y a la mujer. Se trata de un nuevo acercamiento que se concentra en la especificidad de los roles, responsabilidades, expectativas y oportunidades respectivas de las mujeres y de los hombres en los esfuerzos por alcanzar el desarrollo. El acento recae sobre los diferentes actores que lo promueven, tanto hombres como mujeres. Este acercamiento alienta un tipo de desarrollo más equitativo, el cual no privilegiaría únicamente la productividad, que pondría fin a las relaciones desiguales, especialmente entre el hombre y la mujer, y tomaría en cuenta las necesidades esenciales de unos y otras.

Esta forma de enfocar el problema permite analizar la situación de las mujeres africanas en la dinámica de su sociedad, porque los roles masculinos y femeninos están determinados, en fin de cuentas, por la naturaleza de las relaciones sociales en el seno del modo de producción dominante. Señalemos al respecto que la evolución de la sociedad afecta de manera diferente los roles respectivos de los hombres y las mujeres en cada clase social. Las relaciones entre los hombres y las mujeres, así como también las formas de aprehenderlas, varían según las sociedades y las culturas. Evolucionan junto con el tiempo. La perspectiva de género permite la negociación del ejercicio conjunto del poder, entre compañeros, hombres y mujeres, por el bien de todos. Esta perspectiva puede asegurar la igualdad en la diferencia.

Igualdad en la diferencia

La perspectiva de género no suprime las diferencias entre hombres y mujeres. Sin embargo, ya no constituyen desigualdades, sino oportunidades. En ningún caso pueden dar lugar a la superioridad o la inferioridad de un sexo frente a otro. El género humano no existe fuera de la dualidad masculino y femenino. Se trata de un rasgo diferenciador universal; se nace hembra o varón. Podemos referirnos a una diferencia esencial, porque desde el nacimiento, la especie humana está dividida. Pero al mismo tiempo es una. Sylviane Agacinski señala al respecto:

La división de la especie permite que se le reconozca en cada individuo, y cada uno, hombre o mujer, es también, afortunadamente, un poco mixto. Decir que el hombre está dividido, no es, por consiguiente, referirse a la división del género humano, sino también de cada individuo, que, aunque el término no lo indica, está él mismo dividido. La conciencia de esta división del género humano hace que cada uno sepa, o debiera saber, que él es, para el sexo contrario, el otro.¹⁷

Pero una mirada crítica sobre diferentes tradiciones, en especial africanas, revela que son esencialmente androcéntricas. El sujeto masculino está situado en la cima de las jerarquías. En la cultura occidental, el psicoanálisis y la antropología cultural contribuyeron considerablemente a la conceptualización de este sistema que no considera la posición inicial igualitaria entre el hombre y la mujer. Pensemos en Jacques Lacan, que se apoya en Claude Lévi-Strauss para afirmar que el orden simbólico en su funcionamiento inicial es androcéntrico. Lacan, como buen freudiano, justifica el androcentrismo por la legitimación de la primacía del falo. Se sabe que para Sigmund Freud únicamente existe una libido que cuenta como impulso. Esta es esencialmente masculina. A partir de ello, se le atribuye el papel activo al hombre y el pasivo a la mujer, porque, según Freud, la sexualidad femenina es «un impulso pasivo». También se sabe que para el pensamiento griego, especialmente en el caso de Aristóteles, las categorías de caliente y frío, de seco y húmedo son comparables a la masculinidad y la feminidad. En la lengua tshiluba, en Kasayi, República Democrática del Congo, a lo que está situado a la izquierda (extremo considerado débil) se le designa como femenino, mientras que lo ubicado a la derecha (lado fuerte) remite a lo masculino.

¿No sería el androcentrismo una manera de borrar la dualidad de los sexos y de disimularla bajo una «universalidad masculina»? ¿Obedece quizás a un temor metafísico a la división? Nos hallamos ante la problemática filosófica de lo uno y lo múltiple. Por lo tanto, el cuestionamiento metafísico no es solo el que planteaba G. W. Leibniz: «¿Por qué existe algo y no nada?», sino también: «¿Por qué la realidad es múltiple y no una?». Se trata de una interpelación y de una invitación a cada ser humano a asumir no solo su humanidad en su singularidad, sino también a considerar al otro en su especificidad. Se trata, además, de derribar los mitos y las concepciones, tanto intelectuales como culturales, construidas a partir de la diferencia sexual. Esta última está siempre y necesariamente inscrita en una cultura. El sentido que la diferencia sexual adopta también depende de las relaciones efectivas entre hombres y mujeres. La mujer debe proponerse su desarrollo personal, su dignidad y su vocación en función de los recursos de la

feminidad. Ser igual no significa ser idéntico. La noción de igualdad es una noción ética, una exigencia moral que nace del hecho de la existencia de las diferencias. De hecho, es la diferencia lo que fundamenta la noción misma de igualdad.

La dignidad de la mujer en los mitos africanos

El mito congo de la escisión: la complementariedad radical entre el hombre y la mujer

En la antropología negroafricana, el ser humano es un ser con dos dimensiones: hombre y mujer. En el mito congo de la escisión, el primer ser de la creación no era ni hombre ni mujer, sino ambos a la vez, poseía todos los atributos femeninos y masculinos. Era un ser total y vivía en un estado de armonía y plenitud. Después de una transgresión de lo prohibido, se escindió en dos: hombre y mujer. Este mito traduce de manera excepcional la idea de la complementariedad entre los géneros. Dada su belleza, lo reproducimos aquí literalmente.

Al comienzo de los tiempos, el Ser supremo había colocado en un recinto a un ente que era el primer ser creado y al que nombró *Mahungu* (que significa etimológicamente «aquel sobre el que se sopló»). Mahungu no era ni hombre ni mujer, sino que era hombre y mujer a la vez, es decir, poseía todos los atributos femeninos y masculinos. En ese recinto crecía una palmera. El Ser supremo autorizó a Mahungu a disfrutar de todo el jardín, pero le prohibió caminar alrededor de la palmera. Este hombre era un ser total, vivía en estado de armonía y plenitud. Un día, llevado por la curiosidad, se le ocurrió darle la vuelta a la palmera. Primero lo intentó, pero retrocedía sobre sus pasos, hasta que un día le dio toda la vuelta. A partir de ese momento se escindió en dos, es decir, en hombre y en mujer. El hombre se llamó *Lumbu* (que etimológicamente significa «lo que está metamorfoseado, transformado»). Y la mujer se llamó *Muzita* (es decir, «lo que une o anuda»). A partir de esta separación, el hombre y la mujer se sintieron incompletos, solitarios y experimentaron la necesidad de volver a su estado inicial de plenitud. Dieron numerosas vueltas en torno a la palmera sin poder recuperar ese estado y se sumieron en la tristeza.

Un día que se hallaban sentados uno lejos del otro, experimentaron la necesidad de acercarse. Al hacerlo, sintieron que estaban próximos al estado inicial de plenitud. Decidieron acercarse más y cuando entraron en contacto el uno con el otro experimentaron el sentimiento que habían conocido cuando constituían un mismo ser. Pero esto solo duró unos instantes. Es por ello que el hombre y la mujer, salidos de la separación en dos naturalezas diferentes del primer ser creado —Mahungu— siempre necesitan el uno del otro para ayudarse y se buscan para completarse. De ahí proviene, entre otras cosas, la necesidad de la unión de dos sexos y la idea del matrimonio.

El hombre solo no constituye realmente un ser humano. Es absolutamente necesaria su complementariedad en el ámbito de la procreación con vistas a la perpetuación de la especie y la organización de la sociedad. Las africanas, incluso si no se les permitía hablar en público, no eran excluidas de la organización social, económica y política. El estudio de la tradición africana revela el aporte particular de la mujer como agente de cultura y civilización en sus orígenes:

La mujer africana, al menos en la sociedad precolonial, no es ni un reflejo del hombre ni una esclava. No experimenta ninguna necesidad de imitar al hombre para expresar su personalidad. Es una civilización original de la que da muestras por su trabajo, su propio ingenio, sus preocupaciones, su lenguaje y sus costumbres. No se dejó colonizar por el hombre y el prestigio de la civilización masculina. Pero su civilización, por ser auténticamente femenina, felizmente se reveló complementaria de la auténtica civilización masculina para formar una sola civilización negroafricana.¹⁸

El mito dogón de la creación: la inferioridad de la mujer africana

En la tradición oral también existen otros mitos, proverbios, cuentos y canciones que transmiten una ideología arcaica y tiende a inferiorizar a la mujer al considerarla un ser originalmente impuro. Es el caso del mito dogón de la creación que resumimos a continuación:

Luego de haber concluido su obra de creación, Amma quiso acoplarse con la Tierra, su esposa. Pero en el momento en que se le acercó, la Comejenera, símbolo del clítoris de la Tierra, se levanta y esto molesta a Amma, quien la derriba y fecunda a su mujer. En lugar de los jimaguas previstos, nace un chacal, el chacal mítico de los dogones. Esta primera unión resultó un fracaso. De la segunda unión, esta vez lograda, salieron los Nommo. De la pareja constituida por los Nommo, la Madre Tierra recibe las fibras de la Palabra, inicialmente destinadas a ocultar su desnudez. Pero, movido por la codicia, el chacal acosa a su madre, la agrede y la despoja de las fibras con las que estaba vestida. Mediante este acto incestuoso, el chacal adquiere el dominio de la Palabra, lo que debía permitirle por toda la eternidad revelarle los designios de Dios a los futuros adivinos. Además, fue la causa de la aparición de la sangre menstrual que tiñó las fibras. Como la Tierra perdió su estado de pureza, esto la hizo incompatible con el reino de Dios.¹⁹

La idea de la mujer identificada como un ser impuro está profundamente arraigada por doquier en las mentalidades y especialmente en África. Es el resultado de una propaganda ideológica desarrollada en principio a partir de los mitos enseñados después de la iniciación y luego reforzada y transmitida a través del arte popular (proverbios, cuentos, fábulas, canciones, etc.). Numerosas actitudes y prácticas contra la mujer (tabúes,

prohibiciones) se justifican a partir de esta visión. La mujer misma cree en ellas. Toda la superestructura de la sociedad africana de ayer y de hoy muestra en diversos grados el testimonio de esta verdad. En ese sentido, toda mujer durante el período menstrual es casi sistemáticamente alejada del lecho de su esposo, y en ocasiones se le obliga a cocinarse aparte, sobre un «fuego especial». Pudieran multiplicarse los ejemplos, pero cualquiera que sea la prohibición considerada, una sola constante permanece: en su período de menstruación la mujer es sometida prácticamente al ostracismo. Incluso, hallándose en condiciones físicas normales, se le prohíbe el acceso a algunos objetos sagrados, siempre en nombre de esta pretendida impureza congénita. Esta condición no es específica del África subsahariana.

Rechazamos el mito de la inferioridad de la mujer africana en el cual esta aparece como inferior al hombre.²⁰ La mujer es considerada ideológicamente como una subpersona, llamada a sufrir todo el peso de la familia y de la sociedad sin «decir una palabra». Incluso, si ocupa un lugar importante en la vida familiar como dadora de vida y proveedora de alimento, está por debajo del hombre por su condición de ser inferior, débil, que necesita protección. Queremos contribuir a la elucidación de lo que esta visión o discurso acerca de las mujeres esconde y revela. Se trata de develar las realidades femeninas ocultas en todas partes tras sistemas siempre complejos en los diferentes sectores de la vida.

Dignidad humana y dignidad de la mujer africana

La dignidad del muntu

La tradición africana se considera respetuosa del ser humano, de su dignidad. Varios proverbios así lo expresan. En ese sentido, en swahili, se dirá: *mtu ni mtu* para significar que «el hombre, cualquiera que este sea, es ante todo un hombre». O también *mtu si nyama*, es decir, que «el hombre no es un animal». En la lengua shi, se dice *Ogay'owabo arhamujira muntu*, que se traduce por «aquél que odia a su semejante o al prójimo no lo considera como un hombre». Un proverbio luba dice *batu basambuka mutshi, babatu basambuka bantur*: «se trepa a los árboles pero no sobre los hombres». Los congos dicen: *Bantu, inbantu, bintu mbintu*. En otras palabras, «los humanos son muy diferentes a las cosas». Aquí la condición humana está por encima de la situación social, cualquiera que esta sea. En kiwoyo, se dirá de un niño que ha prestado un servicio: *mbwa mbwa, muntu muntu*. Lo que significa: «el perro es perro, el ser humano es

un ser humano. Cualquiera que sea su edad, este se diferencia de un animal».

En resumen, estos proverbios y expresiones muestran la importancia concedida al ser humano. El ser humano o *muntu* —como dicen los bantúes— vale más que el dinero, más que los objetos, más que los animales. En ese sentido, está prohibido someterlo a tratamientos degradantes. Sin embargo, conviene preguntarse acerca de la extensión de esta dignidad: ¿estaría reservada exclusivamente al *muntu*-masculino o también comprendía al *muntu*-mujer?

El muntu-mujer

La tradición africana, desafortunadamente, justifica la desigualdad en cuanto al muntu-mujer. La distinción entre los sexos es la primera de todas las reglas sociales en el universo sociocultural negroafricano. Desde sus primeros años, las niñas se preparan para cumplir dos funciones consideradas importantes en su vida: ser madre y esposa. Anne Guillou lo señala, con sobrada razón, a propósito de las estructuras sociales y familiares:

Con frecuencia en África la filosofía, los usos y el nivel de vida se combinan para atribuir a las mujeres una función generadora primordial. A todas se les exige el deber de la procreación y la edificación de la personalidad femenina pasa por el matrimonio y las maternidades. Es uno de los fundamentos de la estructura social.²¹

La mujer negroafricana desempeña, además del papel de madre y esposa, una función económica importante, especialmente en la producción agrícola y el sector de la economía popular, llamada informal. El lugar de la mujer rural se halla tanto en los campos, el granero, el establo, como en el hogar.

El matrimonio es la institución donde mejor se percibe el lugar que ocupa la mujer en la sociedad negroafricana. Está concebido sobre el modelo del intercambio y aspira a sellar una alianza entre grupos familiares. Pero esta operación conduce a un desequilibrio perjudicial para la familia de la mujer, ya que esta última abandona a los suyos para unirse al clan de su marido. La dote tiende a reparar ese desequilibrio. Aquí se observa claramente la pertenencia de la joven a todo el clan; con mayor precisión a los hombres del clan. Los derechos de la joven y su consentimiento no pueden ser siempre estrictamente respetados. Al igual, la poligamia, cualquiera que sea su forma y su justificación, es un fenómeno de decadencia y anarquía social, incluso en la sociedad tradicional. Por otra parte, según numerosos testimonios, la mayoría de las esposas de polígamos se oponen a ese sistema. Además, después del deceso de su esposo, la viuda es víctima de tratamientos degradantes e inhumanos. Y, a menudo,

son las cuñadas (¡también mujeres!) quienes rivalizan por hacer sufrir a la viuda.

Esta situación de inferioridad de la mujer no siempre es cuestionada, porque la sociedad la considera normal. Estima que las mujeres deben someterse naturalmente a todas las reglas tradicionales y asumir múltiples tareas destinadas al mantenimiento de la familia y al provecho del marido. Es cierto que la mujer tiene el derecho de ser respetada y considerada por su marido y sus hijos. Incluso, si tradicionalmente ella no está autorizada a expresarse en público, su influencia es considerable en las decisiones importantes del hombre. De la misma forma, a menudo se hace referencia «al poder silencioso» de las mujeres. Pero esto es más ilusorio que real, aún más cuanto que ese pretendido poder femenino solo se ejerce en el espacio privado de la familia. ¿No se trata de un mito que más bien sirve a la causa masculina y al que habría que enfrentarse con seriedad?

En resumen, las consideraciones acerca del mundo sociocultural africano muestran cómo la tradición no reconoce la dignidad de la mujer como persona libre de adoptar decisiones. Estas diversas costumbres vinculadas al matrimonio confieren a la mujer una condición inferior a la del hombre. Hacen de ella un ser dominado en lugar de una compañera igual y responsable lo mismo en la familia que en la sociedad. De esa forma, en el seno del hogar, esta desigualdad de condición distingue tanto su estatus personal como el patrimonial.

Por un nuevo orden filosófico

El campo de la filosofía africana es muy vasto. Necesita inscribir entre sus prioridades una verdadera transformación de las mentalidades y de las estructuras socioculturales. Los hombres y las mujeres están condicionados por la educación y la cultura. La filosofía, como instancia crítica, debería permitir la emergencia de un nuevo orden mental tanto para los hombres como para las mujeres. El interés suscitado por la Conferencia de Beijing, la mundialización y las asociaciones femeninas deben conducir a un nuevo orden mental, a una mirada diferente acerca de la mujer. Estas asociaciones favorecen la solidaridad entre las mujeres para un compromiso efectivo con vistas al cambio social. Su papel es esencial en las acciones a favor de la liberación de la mujer. ¿No está aquí la base de una sociedad civil femenina eficaz? ¿No pueden conducir a una nueva visión de la mujer? Pero algunas de ellas deben luchar contra la tentación de ser captadas por el poder político con fines de propaganda política.

En verdad, el proverbio que traduce la mentalidad conservadora tradicional está siempre presente: «La gallina no canta delante del gallo». Sin embargo, la Conferencia de Beijing, en la situación particular que vive África, principalmente el África central, permite a la mujer tomar cada vez más la palabra. La tarea de la filosofía africana reside en llevar a cabo un profundo estudio de las cuestiones particulares que son de interés para el África y los africanos de este siglo. Ahora bien, el género deberá formar parte en lo adelante de nuestros planes de estudio, si es cierto que la filosofía dispone del campo más vasto existente y que la reflexión filosófica se aplica por igual a los dominios político, social, estético, técnico, científico, etc. Para llevarlo a cabo, será necesario estimular a las mujeres a volcarse sobre aquellas cuestiones filosóficas y antropológicas que conciernen al género. De ahí la importancia de la educación de las jóvenes para que esta permita la emergencia, en África, de un nuevo orden filosófico que tenga en cuenta de manera prioritaria los problemas de género.

Traducción: Emilio Hernández Valdés.

Notas

1. Jean G. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, P.U.F., París, 1995.
2. Unión Europea, *Fiche d'information*, n. 60, febrero de 1995.
3. Resumimos aquí y en los párrafos siguientes las ideas esenciales de los trabajos de Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba, que constituyen una excelente síntesis de estos problemas. Véase Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba, «Qu'est-ce que la philosophie africaine?», *La philosophie africaine*, Actes de la 1ère Semaine philosophique de Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1977, pp. 33-46.
4. *Ibidem*, p. 37.
5. Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba, «La vision ntu de l'homme», *Cahiers des Religions Africaines*, n. 14, Kinshasa, 1973, pp. 175-97.
6. G. Buakasa Tulu-Kia-Mpasu, *L'impensé du discours. «Kindoki» et «Nkisi» en pays Kongo du Zaïre*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1972.
7. T. Fourche y H. Morlinghem, *Une bible noire*, Max Arnold, Bruselas, 1973.
8. Ngoma Binda, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1994; Alfons J. Smet, *Notes d'Histoire de la Pensée Africaine*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1975-1977; Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba, «Qu'est-ce que la philosophie africaine?», *ob. cit.*; «La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique», *Combats pour un christianisme africain*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1981, pp. 133-50; Pene E. Elungu, *L'éveil philosophique africain*, L'Harmattan, París, 1986.
9. Citaremos a P. Tempels, cuya obra fue criticada y continuada, entre otros, por A. Kagame o V. Mulago. Véase P. Tempels, *La philosophie Bantoue*, Présence Africaine, París, 1948; A. Kagame, *La philosophie baontu-rwandaise de l'être*, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruselas, 1956; F. M. Lufuluabo, *La notion Luba-Bantu de l'être*, Casterman, Tournai, 1964; V. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Présence Africaine, París, 1965.
10. Mulago gwa Cikal, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1973; O. Bimwenyi, «Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà», *Cahiers de Religions Africaines*, n. 2, Kinshasa, 1968, pp. 73-93; E. Muyinya, 1972; V. Kuzima, «L'homme selon la philosophie pende», *Cahiers des Religions Africaines*, n. 2, Kinshasa, 1968, pp. 65-72; T. Okere, «Can there Be an African Philosophy? A Hermeneutic Investigation with Special Reference to Igho Culture», Tesis de Doctorado, Universidad de Lovaina, 1971; Nkombe Oleko, «Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques tetela. II Le proverbe donne à penser», Tesis de Doctorado, Universidad de Lovaina, 1975.
11. Véase Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, París, 1965; *Finitude et culpabilité, II: Le symbolique du mal*, Aubier Montaigne, París, 1980; Nkombe Oleko, *ob. cit.*
12. F. Grahay, «Le "décollage" conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue», *Diogène*, n. 52, París, 1965, pp. 81-4; P. J. Hountondji, «Remarques sur la philosophie africaine», *Diogène*, n. 71, París, 1970, pp. 120-40; M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé, 1971.
13. Ngoma Binda, «Du pouvoir politique de la philosophie africaine», *Revue Philosophique de Kinshasa*, v. XII, n. 21-22, Kinshasa, enero-diciembre de 1998, pp. 99-100.
14. *Ibidem*, p. 103.
15. G. Okitadionga, «La philosophie comme politique sociale. Quelques exigences», *Revue Philosophique de Kinshasa*, v. XII, n. 21-22, Kinshasa, enero-diciembre de 1998, pp. 137-46.
16. J. G. Bidima, *ob. cit.*, pp. 88-9.
17. S. Agacinski, *Politique des sexes*, Seuil, París, 1998, p. 16.
18. Société Africaine de Culture, *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Présence Africaine, París, 1975, p. 14.
19. B. Zadi Zaourou y S. Ehouman, «Visages de la femme dans l'idéologie de la société africaine», en Société Africaine de Culture, *ob. cit.*, p. 109; Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, Fayard, París, 1966.
20. Thelma Awori, «The Myth of the Inferiority of de African Women», en Societé Africaine de Culture, *ob. cit.*, pp. 30-50.
21. Anne Guillou, «Travail féminin au village. Tracas, pertes et profits», en J. Bisilliat, dir., *Relation de genre et développement. Femmes et sociétés*, ORSTOM, París, 1992.