

La idea de la *muerte* y los ritos funerarios en el África subsahariana

Jacques
Barou

Permanencia y transformaciones

Resumen: La importancia de los rituales funerarios en el África subsahariana ha sorprendido a los observadores, quienes, independientemente de la diversidad de los rituales, los han relacionado con el dominio del grupo sobre el individuo y con el proceso del perpetuo retorno de los muertos entre los vivos. La evolución interna de las religiones africanas tradicionales, llamadas religiones del terruño, ha hecho surgir formas culturales más elaboradas en torno a los antepasados de prestigio, intermediarios entre el mundo humano y el universo invisible. Dicha evolución preparó la aceptación de las religiones reveladas, que no han modificado totalmente los rituales mortuorios ni han eclipsado por completo la creencia en los antepasados y en la reencarnación. Lo que transforma los rituales funerarios y la idea de la muerte son los fenómenos vinculados con la modernidad, en particular el éxodo rural y la emigración a lugares lejanos. A partir de ciertas referencias a los principales conocimientos sobre la muerte y los ritos funerarios del África subsahariana y a partir de dos investigaciones de campo, una llevada a cabo en el Senegal y la otra en Francia, el autor de este artículo se esfuerza por analizar el sentido de la transformación de la idea de la muerte y de los ritos funerarios que se puede observar hoy en día al sur del Sáhara.

Abstract: The importance of funeral ritual in Black Africa has impressed the observers. They have analysed these rites as reflecting the group's domination of the individual and as expressing a process of perpetual return of dead among living people. The internal evolution of traditional African religions has produced more sophisticated cults concerning prestigious ancestors, intermediate between human and invisible world. Such an evolution has prepared the arrival of the revealed faiths which have not completely transformed the funeral rites nor destroyed the beliefs in ancestors and in reincarnation. These rituals have been above all transformed by the modern life and processes like migration and rural exodus. This article uses references to the main knowledge concerning death and funeral rites in Africa and the results of two surveys made recently in Senegal and in France to analyse the meaning of the changes of the idea of death one can observe today in the south of Sahara.

Résumé: L'importance des rituels funéraires en Afrique subsaharienne a frappé les observateurs qui les ont reliés, au-delà de leur diversité, à la domination du groupe sur l'individu et à un processus de retour perpétuel des morts parmi les vivants. L'évolution interne des religions africaines traditionnelles, appelées religions du terroir, a fait émerger des formes culturelles plus élaborées autour d'ancêtres prestigieux, intermédiaires entre le monde humain et l'univers invisible. Cette évolution a préparé l'acceptation des religions révélées qui n'ont pas modifié totalement les rituels mortuaires ni tout à fait éclipsé la croyance aux ancêtres et à la réincarnation. Ce sont les phénomènes liés à la modernité, en particulier l'exode rural et les migrations lointaines, qui transforment les rituels funéraires et l'idée de la mort. A partir de références aux principales connaissances sur la mort et les rites funéraires en Afrique subsaharienne et à partir de deux recherches de terrain, l'une menée au Sénégal et l'autre en France, cet article s'efforce d'analyser le sens des transformations de l'idée de la mort et des rites funéraires que l'on peut observer aujourd'hui au sud du Sahara.

[Muerte, ritos funerarios, religión del terruño, antepasados, cambio cultural, sincretismo, migraciones, Francia, Africa subsahariana, época contemporánea]

El paisaje religioso del África subsahariana entró desde hace mucho tiempo en una dinámica de transformación. La llegada del Islam a través de las guerras de conquista de los siglos XVIII y XIX y la difusión del cristianismo en el transcurso del período colonial trastornaron probablemente menos ese paisaje que el éxodo rural y las migraciones contemporáneas. ¿De qué manera ha afectado esa evolución la idea de la muerte y los ritos que buscan representarla?

Para comprender mejor el alcance de tal interrogante, es conveniente partir de la conclusión que surge de las diversas observaciones y análisis que han podido ser llevados a cabo durante

* Traducción del francés de Mario A. Zamudio Vega

Figura 1 - Los hombres-máscara vestidos con hojas y corteza representan a los antepasados de los diversos clanes del país de los bassari, en el Senegal..



Foto: Jacques Barou, mayo de 2004

decenas de años de trabajo antropológico entre algunas poblaciones africanas todavía muy impregnadas de sus tradiciones. Independientemente de la diversidad de los rituales y la divergencia de sentido que a veces se les puede atribuir, es evidente que la mayoría de las sociedades subsaharianas se esfuerzan ante todo por hacer que la muerte les sea familiar, por integrarla al ciclo de la vida, por hacer de ella una etapa entre otras de ese ciclo. Probablemente sería un poco etnocéntrico ver en ese esfuerzo de domesticación de la muerte la voluntad colectiva de despojarla de la dimensión trágica que le es propia desde el punto de vista occidental. Para que existiese una empresa de desdramatización de la muerte a través de los rituales funerarios, también sería necesario que las culturas que llevan a cabo esos rituales concibieran la muerte efectivamente como un drama. Ahora bien, nada prueba que ese sea el caso. Tal como se ha podido aprehenderlas en el marco que les ha sido propio hasta hace todavía poco tiempo, las sociedades subsaharianas casi no tienen lugar para el individuo ni lo alientan a forjarse una personalidad singular; el individuo únicamente existe a través de los lazos que lo vinculan al grupo. La muerte, fenómeno esencialmente individual, pierde importancia debido a la propia pérdida de importancia del individuo; y el lazo que hacía existir al individuo a través del grupo al que pertenecía no se rompe con la muerte, salvo que, cuando vivo, hubiese corrido el riesgo de excluirse del grupo, mediante la práctica de la brujería, por ejemplo.

LA MUERTE FAMILIAR

Un rito de transición-pasaje

La mayoría de los rituales funerarios observados dan pruebas del mantenimiento de los lazos entre el muerto y su entorno. Incluso ya siendo cadáver, continúa perteneciendo a la familia. Ello se refleja, para empezar, en una representación con el propósito de simbolizar la presencia del muerto entre los suyos, sobre todo en los momentos que siguen al deceso. Los miembros del linaje se reúnen para beber, comer y cantar loas al desaparecido, lo cual constituye una manera de prolongar su existencia en este mundo. En efecto, suele ocurrir, sobre todo entre los mossi de Burkina Faso, que un pariente de la persona fallecida, de preferencia una mujer,

vista las ropas del muerto e imite sus ademanes y su manera de hablar. Los hijos del difunto lo llaman “padre” y sus esposas, “marido”. Entre los diola del Senegal, el muerto debe presidir sus propios funerales: vestido con su ropa más hermosa, sentado en su sillón acostumbrado y atado a él, la mano en alto como si saludara a la muchedumbre, se le lleva en andas a hombros hasta el lugar de su inhumación, mientras los músicos y danzantes tocan y evolucionan muy animados en torno al cortejo, desafiando así la dimensión trágica de la muerte y terminando de dar una coloración épica y triunfal al cortejo funerario (Thomas 1982).

La familiaridad con los muertos puede continuar mucho después del deceso a través de una relación íntima con los cadáveres. El caso más conocido es el de los merina del altiplano de Madagascar. Aproximadamente cada cinco años tiene lugar la ceremonia del *famadihana*, término incorrectamente traducido por “dar vueltas a los muertos”: abren las tumbas y colocan a los muertos sobre los hombros de los danzantes que los lanzan al aire y los llevan en una farándula desenfadada a través de las calles de la aldea; y después los envuelven en esteras nuevas que, dado que se supone que poseen un poder fecundante, más tarde se reparten las mujeres. Los vivos tocan los cadáveres y los envuelven en mortajas nuevas, con ademanes que evocan los mimos, y comparten con ellos algunos alimentos y vasos de ron. Así, se trata de un medio de reforzar los lazos internos del grupo de los vivos a través de la comunión con los muertos, que son, más que nunca, el vínculo que une a la familia (Decary 1962).

El culto de los antepasados y la reencarnación

El lazo familiar que se ha mantenido más allá de la muerte se reactiva mediante la creencia de que todo niño que viene al mundo es portador del alma de uno de sus antepasados. Tal idea sigue en la lógica de la primacía del grupo con respecto al individuo, lógica asociada a la negación de la muerte en cuanto a ruptura definitiva. Con todo, la creencia en la reencarnación no constituye la base de una filosofía sobre el devenir del ser al cabo de sus sucesivas existencias, como en las grandes religiones asiáticas. La noción de destino es inexistente en el pensamiento religioso africano tradicional, debido probablemente a que está muy ligada a la noción de individuo. No toda la personalidad del desaparecido reencarna en su descendencia, sino únicamente un fragmento. La noción de alma no concibe ésta como una e indivisible; está compuesta de varias partes autónomas unas de otras, lo cual permite asociar la creencia en la reencarnación al culto de los antepasados y a la devoción por un principio creador, señor del universo. Entre los ashanti de Ghana, lo que renace en el linaje uterino es la “sangre”, mientras que el “principio masculino” se reúne con los antepasados y el “alma” regresa al Creador.

Si hubiese una noción que pudiese explicar tal representación predominante de la muerte en las sociedades subsaharianas sería la de “amortalidad”, que James Frazer (1913) definía como la “prolongación de la vida durante un período indefinido, pero no necesariamente eterno”. La vida se prolonga primero a través del estadio de antepasado, que se concibe como el estadio superior por excelencia. Consecuentemente, la muerte se convierte en el último rito de pasaje-transición, el punto culminante de una ascensión prestigiosa; a través de ella se pasa del estadio de anciano, concebido ya como extremadamente gratificante, al de antepasado, en el que se alcanza la cima del prestigio. La escenificación del pasaje al estadio de antepasado puede hacerse después de la ceremonia funeraria. Tal es el caso entre los dogón de Mali, donde cada dos o tres años tiene lugar un ritual llamado *dama* para incitar al alma de los muertos, fallecidos e inhumados varios meses antes, a abandonar el mundo de los vivos para dirigirse al país de los antepasados. En el transcurso del ritual, se coloca a la salida de la aldea una vasija llena de cerveza que un pariente del difunto derriba de una patada, para dar a entender con claridad que, en adelante, el muerto ya no puede comer ni beber y tiene que abandonar el

mundo de los vivos. Después, los hombres-máscara danzan durante tres días para indicarle el camino del otro mundo, donde deberá morar en lo sucesivo (Dieterlen & Rouch 1974).

Ya convertido en antepasado, el muerto es objeto de ciertas prácticas de culto, a las que van asociadas alabanzas, oraciones y sacrificios por parte de sus descendientes. Algunos antepasados, fundadores de clanes o linajes prestigiosos, son divinizados progresivamente; otros, en el caso de las construcciones sincréticas con una religión monoteísta, se concierten en intermediarios predilectos entre los seres humanos y el Dios creador.

Es raro que esos antepasados reencarnen entre su descendencia, función destinada antes bien a los antepasados ordinarios, que así mantienen la vitalidad del grupo. En ciertas culturas, se acompaña todo nacimiento de sacrificios a los antepasados que son considerados como responsables de la fecundidad de sus descendientes. Al cabo de algunos meses, en ciertas sociedades que todavía han permanecido muy apegadas a la religión del terruño, se identifica a los niños como portadores del espíritu de un antepasado desaparecido; entonces se les da el nombre de éste y deben manifestar sus rasgos de carácter.

En muchas sociedades africanas ya alejadas de tales creencias y prácticas, es posible observar todavía algunas actitudes con los niños pequeños que evocan el respeto por los antepasados. Entre un pueblo tan profundamente islamizado como los soninké de Mali, Élodie Razy (2007) hizo la observación de que el niño pequeño es objeto de respeto y temor, porque es portador de una sabiduría ancestral que no puede divulgar, dado que todavía no tiene el dominio de la palabra. Debido a ello, se considera al niño pequeño con una gran deferencia y su muerte provoca un sentimiento de culpabilidad muy fuerte entre sus parientes más cercanos. Su deceso se interpreta como un rechazo a permanecer entre unas personas que no le dan las muestras del respeto debido a su calidad de antepasado.

LOS CAMBIOS CONTEMPORÁNEOS

La dinámica de la transformación interna

Las religiones reveladas que se han implantado en el África subsahariana no han dejado de ganar terreno a las religiones del terruño. Hoy en día, el cristianismo y el Islam se reparten aproximadamente dos tercios de las conciencias. A pesar de la evolución reciente y parcial del Islam y el protestantismo, que ahora buscan la depuración, las creencias y prácticas anteriores han logrado sobrevivir en el seno de los nuevos cultos, produciendo a menudo formas sincréticas. En lo concerniente a los rituales funerarios, la llegada de las religiones reveladas tuvo sobre todo efectos visibles sobre las prácticas de inhumación, las cuales no existen en algunas de las antiguas religiones africanas o, cuando existen, no siempre están codificadas con precisión.

Ahora bien, la idea de un lugar específico de inhumación apareció debido precisamente al hecho de la dinámica de transformación interna de las sociedades africanas, con la transición a la economía agrícola y el surgimiento de las formas de poder institucionalizadas.

Eso es lo que indican los cambios que ha sido posible observar en una población del Senegal oriental, replegada en una zona montañosa donde ha conservado sus prácticas religiosas tradicionales (Barou & Navarro 2007). Hace todavía medio siglo, ese pueblo, llamado *beliyan* o *bassari*, vivía de la economía de la caza y la recolección. Está compuesto de siete clanes matrilineales y hoy en día habita en una veintena de aldeas situadas cerca de la frontera con Guinea. En los años 1930, los *bassari* comenzaron a practicar la agricultura y la ganadería, sin abandonar por completo sus actividades de caza y recolección. Su religión se fundamenta esencialmente en la creencia en la existencia de los *bijil*, genios ctónicos invisibles que los protegen de los azares de la caza y los ataques de sus enemigos y garantizan tanto la fecundidad

del grupo como la de las plantas y animales que consumen. Esos genios les escogieron como antepasado totémico el camaleón, al que están vinculados mediante una relación simbólica. Cuando se lleva a cabo su ritual de iniciación, los adolescentes de 15 o 16 años de edad se convierten en “hijos del camaleón” al término de un largo retiro en el bosque y de varias pruebas, una de las cuales consiste en batirse con los *biyil*, representados por unos hombres vestidos con una máscara de corteza y un traje de hojas para encarnar a esos genios de la naturaleza, a la vez antepasados y protectores del grupo.

Las máscaras son la encarnación visible de los *biyil*. Las portan algunos hombres del grupo de los *odyar*, cuya edad fluctúa entre 27 y 33 años. Nadie debe intentar reconocer al hombre que porta la máscara, a la que se percibe como un espíritu que participa activamente en la vida del grupo, protegiendo a los niños de la enfermedad y la brujería, alentando a los cultivadores a trabajar durante los rituales estacionales y castigando a aquellos que contravienen la costumbre. Mediante su dimensión de antepasados, las máscaras establecen una relación permanente entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre el universo visible y el invisible (Fig. 1).

Los *bassari* perciben la muerte como un rito de transición y una etapa del ciclo del eterno retorno, puesto que los antepasados están llamados a renacer en sus descendientes después de haber permanecido entre los *biyil*, asegurando así la perpetuación del grupo.

Con todo, los ritos funerarios han sufrido una evolución desde que los *bassari* pasaron del estadio de cazadores-recolectores al de agricultores y desde que abandonaron las cuevas que les servían de abrigo en la montaña para construir aldeas sedentarias en la sabana.

El surgimiento de la distinción

Entre los *bassari* se puede observar dos tipos de rituales funerarios. Uno de ellos es el concerniente a la gente común, a la que por lo general se entierra en un lugar discreto alejado de la aldea y de los caminos para estar cerca de los *biyil*, que viven en plena naturaleza. Previamente, las ancianas que pertenecen al clan del difunto lavan el cuerpo y lo ungen con grasa de karité, para después envolverlo con hojas de rafia antes de enterrarlo. El cadáver es depositado en una sepultura que después se cubre con hojas, madera y tierra. La única distinción que se hace al cadáver se relaciona con el sexo: si el difunto es un hombre, se debe enterrarlo con la cabeza apuntando al oriente, dirección que se elige para el hombre porque “a partir del alba, debe pensar en alimentar a su familia”. En el caso de que el difunto sea una mujer, se debe enterrarla con la cabeza apuntando siempre hacia el poniente, porque “a partir de la puesta del sol, debe pensar en preparar la cena para su familia”. No se pone absolutamente nada para marcar el emplazamiento de la tumba, por lo que, al cabo de algunos años, ya nadie lo recuerda. En el intervalo, el alma del difunto ya ha reencarnado para garantizar la perpetuación anónima de la etnia.

Con todo, existen verdaderos cementerios. Jean Girard (1983) contó seis que están reservados únicamente a los responsables sacerdotales del culto de los *biyil*. Parece ser que su emplazamiento fue indicado por los propios genios para recibir en ellos a sus sacerdotes y sacerdotisas que, en vida, fueron sus principales interlocutores. Al lado de los cementerios reservados a los responsables religiosos, existen otros destinados a los jefes de aldea; en su caso, las tumbas están marcadas por una lápida sepulcral, aunque en ocasiones adoptan la apariencia de pequeños mausoleos, ya que sobre la lápida se construye una pequeña choza de piedra con techo de paja inspirada en la vivienda *bassari* tradicional. La creencia es que, sin esa precaución, los *biyil* se rehusarían a enviar la lluvia, para no mojar el cuerpo del difunto. En los mausoleos de los jefes se deposita sus objetos personales, son lugar de visita y cuentan

con un mantenimiento permanente. Su número es relativamente reducido, lo cual lleva a pensar que es una práctica establecida hace poco tiempo.

La diferencia de tratamiento mortuorio entre los dignatarios religiosos o políticos y la mayoría de la población indica la aparición de un poder masculino hereditario. Si bien es cierto que hoy en día los niños bassari todavía siguen perteneciendo al clan de la madre, los lazos de filiación agnaticia tienden a fortalecerse y, en el seno del linaje, la autoridad paterna tiende a imponerse.

Con la sedentarización en torno a los campos de cultivo y la aparición de la organización jerarquizada, se descubre la noción de distinción entre los individuos. Algunos de ellos, los mejores agricultores o los políticos más hábiles, se destacan del grupo. A su muerte, pasan a la categoría de antepasados de los que ya no se espera la reencarnación, sino que se convierten en objeto de culto.

Esa evolución interna ha facilitado la apertura a las religiones reveladas, el cristianismo, en el caso presente.

En el transcurso de su historia reciente, los bassari tuvieron que combatir a menudo contra sus vecinos, grupos de fulani musulmanes que codiciaban su territorio y efectuaban correrías por sus aldeas para procurarse esclavos, a los que posteriormente obligaban a convertirse. Esas guerras generaron un sentimiento de hostilidad contra el Islam, lo cual permitió que las misiones católicas se implantaran en el país bassari a partir de los años 1950. En las aldeas, no obstante, las conversiones todavía son limitadas y la religión tradicional conserva su preeminencia. El interés por el cristianismo que manifiestan sobre todo los jóvenes no eclipsa las ceremonias tradicionales con las salidas de las máscaras ni los rituales estacionales e iniciáticos.

LAS INFLUENCIAS DE LAS MIGRACIONES

De la sabana a la ciudad

En la ciudad de Tambacounda, capital regional a la que emigran los bassari desde hace algunas décadas, las cosas son diferentes, ya que muestran cada vez más la tendencia a establecerse en ellas y a reagruparse en los barrios periféricos, donde llevan una existencia comunitaria. La Iglesia católica, bien implantada en esa ciudad, les proporciona cierto número de servicios, en particular en el plano educativo, acogiendo a los jóvenes en escuelas con internado. La cuestión de la muerte ha contribuido a reforzar el dominio de la Iglesia. Al principio, los bassari enterraban a sus muertos en los terrenos baldíos cercanos a los barrios donde residían, contentándose con cavar sepulturas poco profundas para depositar en ellas los cadáveres extendidos. Dado que las autoridades municipales les prohibieron esa práctica, se vieron obligados a recurrir al cementerio cristiano de la ciudad y a llevar a cabo un entierro conforme con las normas. Con todo, algunas costumbres se mantuvieron en el seno del ritual funerario católico. El entierro se hace de la misma manera que en la aldea: se unge el cadáver con aceite y se recubre con hojas antes de ser sepultado; asimismo, se sigue colocando a hombres y mujeres con la misma orientación. Ahora bien, los muertos ordinarios salen del anonimato: sobre la tumba se coloca una lápida con una inscripción que indica su nombre. Después del entierro, los parientes y los miembros de la aldea y de las aldeas vecinas presentan sus condolencias a la familia del difunto.

La ceremonia funeraria tradicional destinada a celebrar la partida del alma del fallecido hacia el país de los *biyil* y que tradicionalmente tenía lugar un año después del deceso de la persona se integra al ritual católico bajo la forma del día del aniversario de la muerte del difunto.

Ello da tiempo a la familia de hacer acopio de mijo, cerveza y dinero para la ceremonia que reúne a toda la parentela. La influencia cristiana ha cambiado el sentido de ese período de espera en el que, antaño, se pensaba que el alma del difunto no encontraría el reposo hasta después de la celebración de la ceremonia funeraria y podía venir a perturbar a los vivos con el único propósito de empujarlos a organizar la ceremonia lo más rápidamente posible. Dado que, conforme al ritual católico, el período de espera del día del aniversario de la muerte está fijado precisamente en un año, ya no hay que temer la impaciencia del fallecido. El día de la ceremonia, todos los parientes del clan paterno y el materno, así como los amigos y parientes de las aldeas vecinas, acuden al cementerio para rendirle un último homenaje. Posteriormente, la familia del difunto les ofrece una copiosa comida.

La designación de los herederos se hace con ocasión de esa ceremonia. Según la regla tradicional, si se trata de una mujer, sus hijas heredan sus perlas, joyas y utensilios de cocina. En cambio, si se trata de un hombre, se designa como herederos a sus sobrinos por línea materna. En cuanto a las viudas, sus herederos son los hermanos del marido, según la práctica del levirato, lo cual permite, ante todo, mantener la unidad del grupo familiar y garantizar la protección de las viudas y los huérfanos. Ese matrimonio no es obligatorio y, en la ciudad, lo es cada vez menos, porque las mujeres ejercen a menudo una actividad que les permite subvenir a sus necesidades. Se les consulta, pero, si se rehúsan, no se ejerce sobre ellas ninguna coacción. Cuando otorgan su consentimiento, el nuevo marido puede ir a habitar en el domicilio conyugal o, en función del número de esposas, acude sucesivamente a casa de una u otra de manera equitativa. En cuanto a los hijos, continúan perteneciendo al linaje materno.

En el caso de una herencia tradicional, las mujeres y los hijos del difunto no reciben nada: quienes heredan sus bienes son los parientes del lado materno; no obstante, con la instalación en la ciudad y la influencia que resulta del contacto con los grupos patrilineales, así como la influencia de la ley senegalesa, inspirada en el derecho de sucesión francés, los hijos reclaman cada vez con mayor frecuencia los bienes del padre.

Aun cuando la inmigración y el establecimiento en la ciudad refuerzan el dominio de las religiones reveladas en detrimento de las religiones del terruño, se asiste sobre todo a un proceso de secularización de los rituales, en particular todos aquellos que se relacionan con el culto de los antepasados de los clanes. Las salidas de las máscaras, que entre los bassari son el medio de reactivar el lazo con los antepasados de los clanes principales, se mantienen en la ciudad, pero cambian de sentido. Ya no tienen lugar con ocasión de los rituales estacionales, sino de las fiestas católicas. Las máscaras que representan a los antepasados salen en particular el día de los muertos, después de la fiesta del día de Todos los Santos. En su dinámica actual de inculturación, la Iglesia no solamente acepta las salidas sino que las alienta, orientando así esas manifestaciones hacia su cambio de sentido. Para los niños bassari nacidos en la ciudad y que no se han impregnado de la cultura de la aldea, las salidas de las máscaras adquieren el aspecto de una fiesta folclórica: ya no ven en la máscara la encarnación de un genio invisible o de un antepasado, sino a un hombre que porta una máscara.

Con frecuencia, después de algunas generaciones, el universo urbano es fatal para las religiones del terruño que se encuentran demasiado alejadas del medio en el que se constituyeron. Las religiones reveladas toman el relevo, porque están más adaptadas a las exigencias de la gestión urbana y los imperativos de la vida ciudadana. Además, las manifestaciones vinculadas con las religiones africanas tradicionales son costosas y exigen a menudo numerosos sacrificios y libaciones, sobre todo cuando se trata de los rituales funerarios. Con la desaparición progresiva de esas manifestaciones, lo que está en proceso de transformación es el sentido de la muerte. Cada vez se percibe menos como una transición al estadio de antepasado y se convierte en un "fin natural" que sólo la esperanza de la resurrección permite desdramatizar en el caso de aquellos que han adoptado esa creencia.

Del África a Europa

Las inmigraciones del África subsahariana no han cesado de aumentar en los diversos países de Europa desde finales del siglo xx. Francia, que es con mucho el país más afectado con más de 500 000 inmigrantes de esos países censados en 2006, experimentó primero las migraciones de trabajadores originarios del Sahel. Esas poblaciones, islamizadas en su mayoría y todavía muy apegadas a su país de origen, no tenían planeado que se les enterrara en Francia. Estaban muy organizadas y, mediante cuotas, financiaban cajas comunes que les permitían asegurarse el costo de la rápida repatriación al país de origen de las personas fallecidas (Barou 1978).

Con la llegada de la familia, la cuestión de la inhumación en Francia se plantea cada vez más: retornar a la tierra de los antepasados o permanecer cerca de los hijos después de la muerte, sabiendo que los lazos con la familia restringida, fundada o transferida a Francia, han llegado a ser mucho más estrechos que los lazos con la familia amplia que permaneció en el país.

Las respuestas registradas con ocasión de una encuesta llevada a cabo en Francia entre algunas familias africanas de inmigrantes (Barou *et al.* 2010) revelan proyectos todavía inciertos. Una mujer guineana explica que preferiría ser enterrada en África, pero precisa que no es con el propósito de retornar a la tierra de sus antepasados, sino simplemente para escapar a la incineración que, supone ella, es una práctica sistemática en Francia:

“Poco importa la aldea. Después de su matrimonio, mi hermana mayor vivió en la capital, a 150 kilómetros de donde nacimos; está enterrada en Conakry [...] y, bueno, si me llevan al África, que sea a la aldea o al lado de ella allá, me da lo mismo; porque parece que aquí se quema a la gente, vaya. Por eso, entonces, únicamente por eso, vaya. Y también hay falta de espacio en Europa. Aquí, en Francia, no hay lugar. Por eso.”

Para esa persona que se dice musulmana muy practicante, la incineración es una prohibición religiosa que impediría que su cuerpo resucitara el día del Juicio Final; pero en realidad no tiene preferencia en cuanto al lugar de su inhumación. Más adelante, en el transcurso de la entrevista, precisaría que, si Dios tiene a bien venir en ayuda de sus hijos, podrán comprarle una tumba en Francia donde poder reposar.

En la actualidad, la mayoría de los inmigrantes africanos provienen del medio urbano. Para ellos, que están muy islamizados o cristianizados, la cuestión de los rituales funerarios no es un problema, porque saben que pueden hacerse enterrar en Francia conforme al rito de la religión a la que pertenecen. La cuestión que les preocupa es sobre todo la del costo. Los funerales parecen caros en Francia, pero lo son todavía más en África. Una persona originaria de la República Centroafricana relata que, después de haber hecho transportar en avión el cuerpo de uno de sus parientes a Bangui, la capital, fue necesario llevarlo a su aldea natal, a 800 kilómetros de allí. En el transcurso del viaje, el cortejo funerario fue atacado por una banda de saqueadores que no se mostraron sensibles a la solemnidad de la situación y despojaron a todos los viajeros. El respeto por la muerte parece perderse en algunos países que desde hace mucho tiempo pasan por situaciones de violencia y anarquía. La idea de la aceptación de la inhumación en Europa se abre paso.

CONCLUSIÓN

Con todo, las personas que desean reproducir los rituales característicos del África experimentan dificultades para hacerlo. Guy Boudimbou (1991) describió las dificultades que encontraban las familias de congolese para organizar un velorio, en su vivienda oficial de bajo alquiler,

como suele hacerse en su país cuando se ha perdido a un familiar cercano. La reunión en el apartamento de varias decenas de personas que se turnan para rezar y cantar provoca molestias que plantean problemas a la familia con sus vecinos y con el arrendador. Ello, para no mencionar el hábito de verter vino en el piso para alegrar a los antepasados e incitarlos a acoger bien al difunto. Las personas renuncian por sí mismas a esos rituales que les parecen difíciles de mantener por razones prácticas, pero que también parecen perder su sentido para ellas. ¿Cómo poder imaginar que los antepasados viven bajo una losa de concreto cubierta por una alfombra? En el mejor de los casos, se transfiere los rituales al África: se envía dinero para que los parientes que han permanecido allá canten y recen por el difunto y abreen a los antepasados, vertiendo alcohol sobre la tierra. En el peor de los casos, se abandona todo ritual que no sea practicable en una sociedad ampliamente “desencantada”.

De ser religiosa, la idea de la muerte se vuelve filosófica. En el transcurso de una entrevista colectiva, un hombre que pasa por sabio da, todavía a la africana por el tono y la forma, su versión del sentido de la muerte:

“¡Sepan que se muere dos veces! La primera vez, cuando se deja de respirar; la segunda vez, cuando ya nadie piensa en uno. Me acuerdo de un enano de mi aldea que había plantado un árbol destinado a llegar a ser muy viejo. Decía: - Mucho tiempo después de mi muerte, las gentes verán este árbol y dirán: “El enano fue quien plantó este árbol”.

Se trata de una idea nueva en cuanto a la posibilidad de existir más allá de la vida. Se puede intentar permanecer en la memoria de los vivos como un recuerdo, puesto que ya no se puede seguir morando en su imaginario en calidad de antepasado ni regresar a vivir entre ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- BAROU, Jacques 1978 – *Travailleurs africains en France, rôle des cultures*. Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.
- BAROU, Jacques & Roger Navarro 2007 – Rites funéraires et figures de la mort en Afrique et en Occident. *Ethnologie française*, número hors série, hommage à Jean Cuisenier: 83-89. Paris.
- BAROU, Jacques et al. (en prensa 2010) – « De l’Afrique à la France, d’une génération à l’autre ». Armand Colin, Paris.
- BOUDIMBOU, Guy 1991 – *Habitat et modes de vie des immigrants africains en France*. L’Harmattan, Paris.
- DECARY, Raymond 1962 – *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*. Gustave-Paul Maisonneuve et Larose, Paris.
- DIETERLEN, Germaine & Jean ROUCH 1974 – *Le dama d’Ambara. Enchanter la mort*. Les Films du Musée de l’Homme, Paris.
- FRAZER, James 1913 – *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. Reeditado en 1968, Tavistock, London.
- GIRARD, Jean 1985 – *Les bassari du Sénégal, fils du caméléon. Dynamique d’une culture troglodytique*. L’Harmattan, Paris.
- RAZY, Elodie 2007 – *Naître et devenir, une anthropologie de la petite enfance en pays soninké, Mali*. Société d’Ethnologie, Nanterre.
- THOMAS, Louis-Vincent 1982 – *La Mort africaine*. Payot, Paris.