

La resolución de conflictos: ancestros tradicionales africanos, parentesco y rituales de reconciliación *

AUTORES

Kathryn Coe, Craig T. Palmer y Khadijah elShabazz

TRADUCTORA

*Andrea Leiva Espitia***

Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

<https://orcid.org/0000-0002-1240-1536>

RESUMEN

Aunque continúan los debates sobre el tipo y la frecuencia de los conflictos en las sociedades, está claro que cierta cantidad de conflictos ha sido común denominador en la historia humana. Como el conflicto puede dañar las relaciones sociales que han sido importantes para la supervivencia y el bienestar humano, es importante identificar métodos que hayan demostrado ser efectivos en todas las culturas para proteger las relaciones sociales importantes y repararlas cuando se rompen.

En este artículo, nos enfocamos en conflictos localizados e internos, como los que se encontraron en el África precolonial, y en tradiciones utilizadas a lo largo de siglos y quizás milenios para la reconciliación. Estas tradiciones fueron establecidas y vinculadas por lazos complejos de religión, ascendencia compartida y parentesco. Discutimos este sistema social y explicamos cómo los

* Esta reimpresión traducida está disponible en acceso libre solo con el permiso de Indiana University Press. Para consultar y citar el artículo original: Coe, K., Palmer, C. y elShabazz, K. (2013). The Resolution of Conflict: Traditional African Ancestors, Kinship, and Rituals of Reconciliation. *African Conflict and Peacebuilding Review*, 3(2), 110-128. doi: 10.2979/africonfpeacrevi.3.2.110. Jstor, www.jstor.org/stable/10.2979/africonfpeacrevi.3.2.110. © Kathryn Coe, Craig T. Palmer y Khadijah elShabazz (2013). Todos los derechos reservados. Para obtener permiso de reutilizar cualquier parte de este artículo, por favor escribir a: iuporder@indiana.edu

** Decana de la Facultad de Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad Santo Tomás.

elementos clave trabajaron juntos para poner fin al conflicto. Concluimos argumentando que, dado que estas tradiciones se generalizaron, se encontraron en muchas partes del mundo y duraron muchos cientos o posiblemente miles de años, así como pueden generar ideas y enfoques que pueden ser útiles hoy en día.

Palabras clave: rituales, perdón, reconciliación, África.

ABSTRACT

Although debates continue over the type and frequency of conflict in human societies, it is clear that some amount of conflict has been common. As conflict can damage the social relationships that have been important to human survival and well-being, it is important to identify methods that have been shown to be effective across cultures in protecting important social relationships and mending them when broken. In this paper, we focus on conflicts that were localized and internal, as were those found in precolonial Africa, and on traditions used across centuries and perhaps millennia for reconciliation. These traditions were established upon and bound by complex and intertwined ties of religion, shared ancestry, and kinship. We discuss this social system and explain how the key elements worked together to end conflict. We conclude by arguing that as these traditions were widespread, found in many parts of the world, and lasted for many hundreds and possibly thousands of years, they may yield insights and approaches that can be useful today.

Keywords: rituals, forgiveness, reconciliation, Africa.

INTRODUCCIÓN

Como los humanos son una especie altamente social, las relaciones sociales son de importancia crítica. Tales relaciones, a lo largo de la historia evolutiva, contribuyeron significativamente a la capacidad de supervivencia de nuestros antepasados: prosperar, y producir, nutrir y proteger a las familias. A pesar de la importancia de las relaciones sociales, el conflicto parece ser difícil de evitar para los humanos (McCullough y Tabak, 2010; Stedman, 1991). Como resultado, las relaciones sociales duraderas son a menudo frágiles y difíciles de mantener.

Dada la naturaleza compleja de los lazos sociales humanos en los grupos étnicos, incluso los conflictos simples podrían tener efectos serios, de gran alcance y multigeneracionales. Si bien es importante comprender las causas del conflicto, un enfoque más productivo puede ser preguntar si hubo estrategias tradicionales que fueron exitosas, a lo largo del tiempo y en todas las culturas, en la construcción, mantenimiento y reparación de las relaciones sociales. En este documento, nos enfocamos en la reconciliación, o la continuación de las relaciones sociales después de un conflicto, y describimos las tradiciones asociadas con él, tal como se practica en el África precolonial. Nuestra suposición aquí es que hay algo de valor en las tradiciones que están muy extendidas; que duraron tanto tiempo, cientos y tal vez miles de años, y que estas estrategias tradicionales pueden generar ideas y enfoques que pueden “ser de valor práctico en el presente” (Ayittey, 1991; Comaroff y Roberts, 1981; Daniel, 2010; Di Blasio, 1998; Hedtke, 2002; Shenk, 1983; Uwazie, 2000; Zartman, 2000, p. 9).

Este artículo comienza por distinguir las sociedades tradicionales basadas en el parentesco de las sociedades no tradicionales y luego pasa a una breve discusión sobre los tipos de cambios sociales que ocurren cuando una sociedad pasa de una organización social basada en el parentesco a una basada en el Estado. Luego se discuten dos enfoques evolutivos, ambos basados en la suposición de que las relaciones sociales son de importancia crítica, como lo es su reparación cuando se rompen por un conflicto. Contrastamos nuestro enfoque, que se centra en la cultura como una estrategia utilizada para mover a las personas hacia la reconciliación, con uno que se centra en el perdón como un rasgo biológicamente determinado. Luego, el documento se basa en el registro intercultural para discutir elementos clave que

facilitan la reconciliación en sociedades a pequeña escala basadas en el parentesco (religión, antepasados y parentesco), y describe las características clave de los rituales de reconciliación, incluidas las ofrendas, los sacrificios y performances.

ANTECEDENTES

Los grupos sociales en África precolonial fueron y siguen siendo referidos como tradicionales. El uso de los términos “tradicional” y “sociedad tradicional” implica que, en medio del aparente caos de diversidad cultural en el mundo, existe una dicotomía reconocible entre las sociedades tradicionales y no tradicionales. Aunque esta dicotomía es en realidad un continuo, definimos las sociedades tradicionales como aquellas en las que los comportamientos culturales tienden a ser copiados de los antepasados durante muchas generaciones. Los comportamientos tradicionales son “el legado del pasado” (Osaghae, 2000, p. 204). Estas conductas copiadas incluyen no solo los rituales que se reconocen como estereotipados y repetidos de una generación a la siguiente, sino también las conductas cotidianas relacionadas con la subsistencia y, lo más importante, la interacción social. Estas tradiciones proporcionan un modelo que les da a las personas un linaje, a menudo el del antepasado que creó su grupo étnico, así como un modelo para su modo de vestir y arreglos para el cabello. Estas prácticas facilitan que las personas identifiquen, de un vistazo, quiénes son sus parientes. Todos los vestidos o adornados de manera similar son parientes. El plan también incluye reglas de comportamiento, importantes para exhortar a los descendientes a ser amables con todos los identificados como sus parientes. Algunos se refieren a estos grupos como grupos étnicos.

En el África precolonial, la mayoría de los conflictos fueron internos y localizados, lo que significa que los conflictos involucraron a personas que se consideraban parientes, ya que en algún momento de su linaje compartían un ancestro común (Osaghae, 2000). Esto significaba que incluso los conflictos muy localizados, que comenzaron dentro de un hogar, podrían, a menos que se resuelvan, llegar a involucrar a comunidades enteras, y separar grupos de codescendientes a medida que toman partido en el conflicto y su resolución. Estos conflictos podrían tener efectos

multigeneracionales, lo que llevaría a disputas de sangre que se perpetuarían a través de las generaciones futuras, y estas heredarían el conflicto sin ser conscientes de su causa inicial. Según Oraegbunam, los igbo, en su comprensión de cómo se puede propagar el conflicto, tienen un dicho que aborda cómo el mal comportamiento de una persona afecta a todos: “*Ofu mkpulu aka luta mmanu o zue ndi ozo onu*”: cuando un dedo se empapa con aceite, se moja toda la mano.

Según Mbiti, los familiares de la persona que ofende son delincuentes y son responsables, al igual que los familiares de la víctima son víctimas (citado en Meiring, 2005). Todos los familiares de la víctima son víctimas y todos los familiares del autor están avergonzados (Sandage y Williamson 2005). Si una persona en una comunidad es asesinada, sus familiares dicen que han sido asesinados (Mbiti, citado en Meiring, 2005). Si un miembro de un linaje de los Akan lesiona a un miembro de otro linaje, escribe Busia (1951), los miembros de ambos linajes se involucran en el intento de alcanzar la reconciliación. El linaje del hombre lesionado asegura que se tomen medidas y el linaje del delincuente asegura que se aborde una reparación. En la sociedad igbo, cuando un esposo y una esposa se pelean, las esposas del linaje establecen el camino para volver a una buena relación (Amadiume, 1987).

Todos los humanos, durante gran parte de la prehistoria, vivían en pequeños grupos de parientes.

Los primeros sistemas para guiar la interacción social, llamados leyes tribales por los antropólogos, fueron diseñados para proteger las relaciones de parentesco, a menudo a expensas de la libertad individual (Hoebel, 1949). La colonización por europeos introdujo ideas que, en muchos casos, entraron en conflicto y debilitaron las tradiciones africanas (Daniel, 2010; Zartman, 2000), y hoy existen “problemas persistentes y graves en el sistema legal formal u oficial (moderno)” (Uwazie 2000, 15). El sistema introducido por los europeos fue diseñado para la sociedad estatal, lo que llevó a las personas a una interacción estrecha y sostenida con no emparentados. Un desafío universal al que se enfrentan aquellos que desean pasar de una organización social basada en el parentesco a una organización social estatal es evitar la violencia étnica interna persuadiendo a las personas para que cooperen con aquellos que no

son de la familia. La transición de las organizaciones sociales basadas en el parentesco a las estatales requiere, por consiguiente, un cambio fundamental en las tradiciones culturales que regulan el comportamiento de parentesco y la adopción de alguna forma de organización general y reglas de civilidad que abarquen múltiples categorías de personas basadas en el parentesco. Si este proceso no se maneja con cuidado, es probable que se produzca una gran cantidad de descontento y conflicto.

En los sistemas basados en el parentesco con una organización social estatal, por ejemplo, el Código de Hammurabi, descubrimos que los estados han tratado de persuadir a las personas para que traten a los no familiares como tratan a los parientes reales (Diamond, 2008). Las estrategias utilizadas en estos esfuerzos a menudo incluían una combinación de enfatizar el axioma de la amistad familiar (es decir, ser amable con tu familia) que había formado la base de la cooperación humana durante decenas de miles de años, al mismo tiempo que enfatizaban formas de política y, a menudo, también religiosas, parentesco ficticio entre todos los “ciudadanos” del Estado (es decir, patriotismo). La toma de decisiones y el castigo por ejecutar se trasladaron de manos de grupos de parentesco al Estado. Los sistemas legales asociados con este comenzaron a enfatizar la justicia a expensas del mantenimiento de relaciones sociales cercanas y duraderas (Coe, 1995). Como describe McCullough, “los gobiernos [...] asumieron más y más responsabilidad en el control social, [y] los delincuentes se hicieron responsables ante el estado, más que ante sus víctimas, por sus crímenes” (2008, p. 173).

Un problema compartido por ambos sistemas es la necesidad de mantener y reparar las relaciones sociales. McCullough y Tabak argumentan, y estamos de acuerdo, que las relaciones sociales son de vital importancia para los humanos, y que el conflicto puede dañarlas seriamente (2010). Proponen que el perdón, que según ellos es un mecanismo psicológico genéticamente influenciado, ayuda a preservar relaciones valiosas a pesar de los daños infligidos y los problemas experimentados.

Nosotros, en un enfoque que complementa el de ellos, ampliamos sus ideas al señalar que si bien los mecanismos psicológicos son importantes, hay más involucrados. La resolución de conflictos no ocurre de forma natural o automática. La reconciliación necesita ser alentada culturalmente y un proceso cultural necesita ser delineado y

enseñado. Parte de ese proceso en las sociedades basadas en el parentesco implica reclamos de ascendencia común y lazos de parentesco relacionados, y el uso de prácticas como rituales que mueven a grupos de individuos hacia el perdón. Estas estrategias tradicionales, argumentamos, se pueden encontrar en los sistemas sociales antiguos, y restos de ellos todavía se pueden ver hoy en África y en otras partes del mundo. Pasamos en la siguiente sección a las descripciones de esos sistemas. Sin embargo, es importante tener en cuenta primero que, en el sistema estatal, los términos de parentesco también se usaban a menudo para referirse a un antepasado metafórico que era el “padre” de múltiples categorías de personas. En las religiones creadas por el profeta que a menudo se asocian con la aparición de estados, un gran número de individuos de grupos de parentescos diferentes e incluso en guerra se unieron de esa manera (Steadman y Palmer, 2008).

RESULTADOS

En esta sección discutimos las características de los sistemas tradicionales basados en el parentesco. Muchas de las prácticas que describimos están interconectadas (es decir, las religiones fueron fundadas y los rituales fueron diseñados por antepasados), un hecho que debe resaltarse, ya que parece que describimos cada uno como una categoría discreta. Los datos para este estudio se recopilieron mediante una búsqueda utilizando los archivos de Human Relations Area Files (HRAF), que es una base de datos en línea de etnografías de unos cuatrocientos grupos culturales diferentes. En los casos en que necesitábamos más detalles, realizamos búsquedas adicionales utilizando JSTOR y Google Scholar. Si bien la búsqueda inicial cruzó todas las áreas culturales, los grupos étnicos africanos se convirtieron en el foco específico de este estudio, ya que rápidamente quedó claro que las prácticas importantes relacionadas con la reconciliación, incluidos los rituales, se describieron con mayor detalle en África.

El papel de la religión tradicional

En el África precolonial, escribe Shenk (1983), había tradiciones definidas que durante milenios habían sido efectivas para mejorar la coexistencia pacífica y resolver disputas.

Él y otros han argumentado que las religiones tradicionales eran fundamentales para esas tradiciones y desempeñaban un papel catalizador en la reducción de conflictos y la promoción de la paz. En otras palabras, cualquier discusión sobre los métodos tradicionales de resolución de conflictos debe basarse en el entendimiento de que la religión, que ahora puede ser una causa de conflicto en África, alguna vez jugó un papel central en la restricción de los comportamientos conflictivos e influyó en el comportamiento social cooperativo de cientos de millones de personas.

Si bien históricamente ha habido una variación significativa entre las religiones tradicionales, el centro de ellas ha sido el culto a los antepasados, que implica la afirmación de que estos todavía están interesados e involucrados en la vida de sus descendientes. Una consecuencia importante de dicho enfoque en los antepasados ha sido la afirmación relacionada con que todos aquellos que comparten ascendencia, que podrían rastrear sus orígenes hasta un antepasado común, son parientes. El número de “parientes” puede ser bastante grande. Los tiv, según Fortes (1969), han afirmado que compartieron descendencia y parentesco con 800 000 individuos. Los antepasados, y los ancianos como sus representantes vivos, son la fuente de una religión tradicional compartida y sirven como “el dispensador de la moral, el estándar de referencia y el maestro de la sabiduría” (Daniels, 2010, p. 24). A través de este sistema, los ancestros han podido promover, entre sus descendientes, “la justicia social, la paz y los esfuerzos por una convivencia armoniosa” (Daniels, 2010, p. 24).

La religión no solo proporciona una estructura de parentesco basada en la ascendencia compartida, sino que también proporciona símbolos, que incluyen vestimenta, ornamentación y objetos particulares utilizados en rituales, de la identidad compartida de los descendientes. La religión también ha proporcionado una historia de orígenes, reglas y rituales que promueve la cooperación y la interconexión. Al referirse a estos rituales y comportamientos como sagrados, la religión se ha perpetuado. La religión sostiene, como escribe Daniel, “la sociedad en su patrón fijo” (2010, p. 24).

El papel de los antepasados y el parentesco

En África precolonial, la religión tradicional era inseparable de los antepasados y el parentesco. Según Daniel, una de las estructuras más importantes involucradas en

la promoción de la paz y la armonía era la institución de la ascendencia, y mantener felices a los ancestros era una gran responsabilidad de la religión y una tarea importante de los parientes vivos (2010, p. 25). Había varios tipos de antepasados: *el antepasado lejano*, que era, como explica Mosha, “El Gran Ancestro / Creador Supremo”, que creó el mundo y todo en él, y proporcionó las reglas para mantener el mundo; *antepasados menos distantes*, que perpetuaron las palabras del Gran Ancestro y que fueron conocidos quizás solo por su nombre; los *antepasados que murieron recientemente*, y los *ancianos*, que eran los representantes vivos de los antepasados al igual que, en cierto sentido, los ejecutores vivos de sus reglas (2000). En Sudáfrica, como en otras partes del continente, se dijo que “[cuando] alguien muere, se cree que la persona se transforma en un espíritu ancestral. La muerte no hace que una persona deje de pertenecer a su unidad social, familia, clan, tribu, pueblo o nación” (Bojuwoye, 2005, p. 62).

Se creía que los antepasados eran responsables de velar por sus descendientes y guiar su comportamiento social. A menudo se decía que continuaban viviendo en el hogar, y se suponía que intercedían en casi todos los aspectos de la vida, “incluida la ayuda con los conflictos de relaciones matrimoniales e interpersonales, la buena salud, la prevención de enfermedades, la asistencia para obtener buena fortuna, y evitar desastres y accidentes naturales” (Bojuwoye, 2005, pp. 62-63). Kopytoff describió las interacciones entre los Suku del África subsahariana y sus antepasados: “[nombre de la persona] está enfermo. No sabemos por qué. No sabemos quién es el responsable. Si eres tú, si estás enojado, te pedimos perdón. Si hemos hecho mal, perdónanos” (1971, p. 130).

Como explicó Kopytoff (1971), “si las reglas y los valores establecidos por los antepasados se ignoran o se rompen, los antepasados se enojarán y la calamidad (enfermedad, pérdida de cosechas, inundaciones y sequía) caerá”. Se asumió que los ancestros de alguna manera estaban o estarían involucrados. O bien causaron el problema o quisieron darles una lección a sus descendientes porque habían violado un tabú, o se involucraron para ayudar a resolver el problema de sus descendientes. Si los tallensi, cuyo hogar ancestral era Ghana, rompían los tabúes ancestrales, tenían que realizar un complejo ritual de reconciliación. En este ritual, pedían a los ancestros que trajeran la paz (Fortes, 1969)

Se consideraba que los ancianos en África eran antepasados vivos. Como señala Kopytoff, eran “los representantes de los antepasados y los mediadores entre ellos y el grupo de parientes” (1971, p. 129). Para él, “[cualquier] anciano representa [para cualquier persona más joven que ese anciano en particular] toda la autoridad legal y mística del linaje” (p. 131). Como representantes vivos de sus ancestros fundadores y los linajes que los precedieron, los ancianos a menudo estaban involucrados en la resolución de conflictos. Su trabajo consistía en ayudar a hacer las paces entre las dos partes involucradas en un conflicto ayudándoles a conciliar sus diferencias, ya sea que ese conflicto involucrara a miembros de la familia, el clan o el grupo étnico (Calame-Griaule, 1986; Oraegbunam, 2010; Ottenburg, 1971).

El parentesco a menudo se define biológicamente y se limita a los familiares cercanos (MacEachern, 2000). Sin embargo, una parte importante de la religión tradicional fue el uso metafórico de los términos de parentesco cercano (por ejemplo, hermano, hermana, madre, padre), para referirse a aquellos que comparten ascendencia común y que, por lo tanto, no estaban necesariamente relacionados de manera estrecha, y alentar aquellos individuos para vivir en armonía, como si fueran parientes cercanos.

Estos lazos de parentesco y ascendencia compartida trajeron consigo obligaciones dirigidas a proteger las relaciones porque las lesiones y los conflictos podrían agravarse y crecer si no se reconocen, reparan y trascienden (King-Irani, 2000, p. 131). Los nguni tienen un proverbio: “*Umuntu ngumuntu ngabantu*”, que significa “yo soy porque somos”, en referencia a la importancia de la unidad y la interconexión (Nussbaum, 2003, p. 21). Sin embargo, los deberes que uno debía a los parientes, el axioma de la amistad familiar, generalmente pertenecían solo a aquellos identificados como que compartían ascendencia (Fortes, 1969).

El límite del sistema, aquellos que estaban obligados por el sistema y que esperaban seguir sus mandatos, era el parentesco basado en una ascendencia compartida. El parentesco y la ascendencia compartida, no solo la proximidad física o la geografía, unieron a las personas.

Como el sistema fue diseñado por los antepasados para sus descendientes, los códigos o reglas de comportamiento ancestrales se transmitieron de generación en generación y explicaron cómo los descendientes deben tratar a los antepasados y a los demás descendientes. Aunque hubo una variación en los códigos de comportamiento no escritos que se encuentran en los sistemas africanos tradicionales, los códigos que describen en detalle significativo el comportamiento de parentesco apropiado fueron centrales. La principal de esas reglas era una solicitud para honrar a los antepasados, los ancianos y sus tradiciones. Otros códigos describían el buen comportamiento de parentesco, incluidas las reglas que especificaban que uno debería ser una buena madre, padre, esposo, esposa y pariente. Si ocurrió un conflicto, y lo hubo (el hecho de que hubiera reglas para prevenirlo implica que sí ocurrió), los códigos también promovieron la reconciliación y las estrategias delineadas para lograrlo (Oraegbunam, 2010).

La enseñanza o educación de los jóvenes era una obligación de parentesco, ya que se exigía a los ancianos que enseñaran y dirigieran, y a los jóvenes que aceptaran la influencia de sus mayores, que aprendieran de ellos y modelaran su comportamiento. La enseñanza utilizó una gran cantidad de modelos de comportamiento y el uso de dispositivos culturales como canciones, proverbios, narraciones y rituales que son fáciles de escuchar, lo que hace que el aprendizaje sea más divertido y fácil para retener información importante (Coe, 2005; Oraegbunam, 2010).

Otro deber fundamental en los sistemas sociales tradicionales a pequeña escala basados en el parentesco era la renuncia al poder (Hoebel, 1949). La influencia, no el poder, estaba en manos de los ancianos y estaba limitada por importantes parentescos y obligaciones ancestrales. El liderazgo se definió más por deberes que por derechos (Coe, 1995).

Aunque había muchos deberes importantes asociados con el parentesco, uno final que se describió fue la obligación de realizar rituales y enseñar a cada generación que estos debían ser nutridos, protegidos y mantenidos. La realización de rituales era un deber sagrado que se debía a los antepasados y debía hacerse con los descendientes de esos antepasados. El hecho de que se dijera que los rituales eran sagrados ayudó

a asegurar que persistieran y se sintiera efectivos para eliminar lesiones pasadas y facilitar la reconciliación (Meiring, 2005).

Rituales de reconciliación

Los rituales, según Víctor Turner, involucran “una secuencia estereotipada de actividades que involucran gestos, palabras y objetos, realizados en un lugar determinado y diseñados para influir en entidades o fuerzas sobrenaturales [...]” (1973, p. 1100). En otras palabras, los rituales implican una serie de acciones realizadas según el orden tradicional o prescrito, pero también se distinguen por la cooperación estereotipada, cuyo efecto significativo, el objetivo, es alentar la cooperación futura no estereotipada entre los participantes (Steadman y Palmer 2008). Los rituales de reconciliación, por lo tanto, se realizaron no solo para lograr la reconciliación, sino también para evitar la escalada del conflicto entre líneas y recordar a la gente la importancia de la reconciliación y la cooperación continua.

En el África precolonial, los rituales de reconciliación podrían ser simples. Por ejemplo, los igbo usaban regularmente una declaración de saludo ritual común, “*O di mma*”, como un acto de cortesía continua que recuerda a las personas la importancia de las relaciones sociales y la reconciliación (Bastian, 1992).

Los rituales también pueden ser complejos e involucrar un grupo diverso de acciones, que van desde la ejecución (apretón de manos, abrazos, besos, juramentos, oraciones) hasta ofrendas, compartir comidas y bebidas (Faure, 2000). Una gran cantidad de actores, incluidos los familiares de ambas partes, podrían participar en estos rituales complejos, y estos actores podrían incluir “dioses, fantasmas, antepasados y fuerzas sobrenaturales con toda la autoridad que puedan presentar” (Faure 2000, p. 162).

Entre los hausa, la resolución de conflictos comienza con que el autor de este admita su culpabilidad (Warren, 1986). Después de admitir la culpa, tiene que hacer “una súplica de circunstancias atenuantes, una súplica de piedad, exhortación al cambio y promesa de cambio” (Warren, 1986, p. 50).

Los rituales ayudaron a controlar el proceso de negociación y lo canalizaron para ayudar a evitar situaciones que luego podrían lamentarse (King-Irani, 2000). Los rituales fueron efectivos para convertir una interacción tensa en una interacción social, con lo cual se movió el ambiente hacia una cooperación continua y lejos de la confrontación (Faure, 2000). Si bien la religión tradicional y el parentesco, incluidos los antepasados y los ancianos, fueron elementos clave de los rituales de reconciliación, también se incluyeron ofrendas (incluidos sacrificios, obsequios e intercambio de alimentos y bebidas) y actuaciones (incluida música instrumental, canciones y bailes).

Las características y el papel de los sacrificios y las ofrendas

Los rituales de reconciliación a menudo implicaban hacer ofrendas y sacrificios a los antepasados. Ofrecer es un término usado para referirse a algo de sustancia dado a otro. En un sentido importante, una ofrenda es un regalo. El término sacrificio generalmente se refiere a aquellos objetos que se dan y luego nunca se usan o se destruyen, ya sea total o parcialmente a través de cosas como la quema o la matanza ritual. Influenciados por van Baal, asumimos que los regalos, las ofrendas y los sacrificios son formas de comunicación y sirven como “una forma atractiva y persuasiva para establecer contactos y mejorar las relaciones” (Van Baal, 1976, p. 167).

El delincuente y sus parientes hicieron ofrendas, a menudo de comida y bebida, a la persona que fue lastimada u ofendida y su parentesco. Los igbo afirmaron que compartir alimentos era una forma de resolver conflictos y lograr la reconciliación entre las partes en conflicto (Okere, 1983). Compartir comida y bebida puede ser simple o complejo. Entre los hausa, una nuez de cola podría dividirse y compartirse (Faulkingham, 1971), mientras que los zulúes afirman que ofrecieron fiestas para lograr la armonía y la reconciliación (Berglund, 1976). La comida podría consistir en carne, que podría ser difícil de obtener. Como explica Faure, “el consumo colectivo de carne es otro de los numerosos rituales destinados a reconstruir los lazos entre los miembros de la misma comunidad en una especie de comunión” (2000, p. 160).

A menudo se hacían ofrendas que no fueran comida o bebida. Cuando un hermano hizo daño a otro entre los fanda, se le dijo al hermano ofensor que se presentara a su hermano ofendido con una ofrenda de una cabra y una gallina blancas para buscar la reconciliación (Mair, 1934). Además, a las mujeres Ganda que discutían con sus maridos les ofrecerían una gallina, con el objetivo de buscar también la reconciliación (Ray, 1991). Del mismo modo, si se descubrió que una esposa igbo tenía la culpa de iniciar una disputa matrimonial, tenía que comprarle a su esposo un gallo o una cabra (Amadiume, 1987). Las mujeres onitsha de la sociedad Igbo obligaron a sus maridos a pagar una multa si actuaban como tiranos (Henderson, 1966).

A veces, en el caso de delitos más graves, las ofrendas podrían ser más grandes. Si ocurría un asesinato entre los Ngbwidi, tenía que llevarse a cabo un rito de reconciliación que involucraba a las familias del fallecido y del asesino, y durante este ritual la familia del asesino tenía que ofrecer los siguientes artículos a la familia del fallecido: una cabra, una oveja, coco, cocoyam, ñame, nuez de palma, ave y tortuga (Meek, 1970). También se pueden dar multas y regalos no especificados. Una esposa igbo culpable tenía que comprarle regalos a su esposo de acuerdo con el nivel de gravedad de su delito (Amadiume, 1987).

Los sacrificios también eran elementos comunes de los rituales de reconciliación en el África precolonial. En los rituales de purificación, se hicieron sacrificios para apaciguar a los antepasados si se rompía uno de sus tabúes. Si no se hicieran estos sacrificios, se suponía que ocurriría alguna desgracia, generalmente escasez de alimentos o enfermedad (Atinga, 2006; Downes, 1933). En el área alrededor de Nnobi, que se encuentra en el este de Nigeria, los igbo incluyeron a sus antepasados en todos los rituales de reconciliación, llamados *ikwu abu* (Amadiume, 1987). Los antepasados de los Tallensi fueron externalizados en forma de ídolos o estatuas que permiten a las familias reconciliarse con los antepasados a través del sacrificio y la libación (Fortes, 1987). La práctica cultural de hacer sacrificios a los antepasados a cambio de su bendición se generalizó en África. Estos a menudo se hicieron porque el individuo que hizo el sacrificio había desobedecido una regla ancestral relacionada con las interacciones sociales (Calame-Griaule, 1986). Sin embargo, los ancestros también esperaban que se les hicieran rituales y sacrificios en reconocimiento de la importancia de los ancestros. Como explica Kopytoff, “la benevolencia ancestral

está asegurada a través de la propiciación y el sacrificio; se cree que el enojo [de los antepasados] provoca el castigo” (1971, p. 129).

El sacrificio que se hizo a los antepasados podría haber sido pequeño o simple, por ejemplo, entre los igbo; las disputas en la granja podrían resolverse rompiendo un huevo, o podría haber sido grande y costoso e incluir una gran fiesta (Uchendu, 1965). Se podría hacer un sacrificio a los antepasados para tratar de identificar por qué ocurrió un problema; por ejemplo, si un hombre dogon moría inesperadamente y de una manera que no podía explicarse fácilmente, su hijo tendría que sacrificar un pollo a los antepasados para determinar cómo murió su padre y también para ver si sus propias acciones de alguna manera contribuyeron a la muerte de su padre (Dieterlen, 1941). En un ejemplo similar, si un niño estaba enfermo y no se podía explicar la causa de la enfermedad, se debía hacer un sacrificio sobre el altar ancestral para averiguar si se había hecho algo que ofendiera a los antepasados (Dieterlen, 1941). Los akan, por ejemplo, sacrificaron una oveja por sus antepasados después de cometer un delito (Sarpong, 1977). Este sacrificio, que incluía derramar la sangre de un animal, se realizó al cierre de la ceremonia (Faure, 2000). Por lo tanto, el sacrificio fue el acto final del ritual y tenía como objetivo apaciguar la ira del grupo de codescendientes y sus ancestros compartidos. En otro tipo de sacrificio, los parientes de alguien que había cometido un delito muy grave tuvieron que aceptar la pérdida de ese pariente, a través del exilio y probablemente la muerte (Ngubane, 1977).

Las características de los rituales y las representaciones

Según Faure, la forma en que se realiza un ritual puede influir en el éxito de este para lograr la reconciliación (2000). Para comenzar, seleccionar una fecha auspiciosa para él podría marcar la diferencia al permitir que la negociación ritual de reconciliación incorpore drama y danza, incluso aunque estos no estuvieran relacionados con el evento a conciliar. Por ejemplo, preparar el escenario era importante. La etnia san celebraba sus rituales en el centro del campamento marcado por un círculo de estacas (Ury, 1990). Otros los tuvieron en lugares sagrados (Short, 2003). Los yoruba realizaron rituales en el mercado, un centro de vida comunitaria, y construyeron un recinto hecho de hojas de palmera (Drewal, 1974).

Otras representaciones incorporadas en los rituales de reconciliación incluían máscaras ancestrales y otras parafernalias que podrían inducir asombro (Drewal, 1974). Los disfraces utilizados en los rituales podrían ser simples o elaborados y podrían estar hechos de colores brillantes y tener líneas fluidas, así como dispositivos como sonajeros de piernas. Los disfraces tienen un fuerte impacto visual, particularmente cuando se pone énfasis en expandir el cuerpo y el torso para aumentar la estatura del usuario (Drewal, 1974).

La danza y la canción también podrían ser elementos importantes de los rituales. Los san, que bailaban en círculo, cantando mientras bailaban, dijeron que el baile se realizó para que los antepasados se quitaran la amargura. El baile continuaba hasta que desapareciera la ira y se llegara a un consenso (Ury, 1990). Los dogon practicaron un baile de la vergüenza cuando algunos miembros de una familia fueron insultados por otros miembros de la familia (Calame-Griaule, 1986).

África era un continente en el que muchas sociedades tenían fuertes tradiciones orales que incluían repetir mitos, parábolas e historias antiguas. Se incorporaron varias prácticas oratorias diferentes en los rituales de reconciliación. Los participantes podrían enfatizar el uso de términos de parentesco cercano (por ejemplo, hermano o tío) cuando se referían a las personas que enojaron (Faure, 2000). Los yoruba, como muchos otros, sintieron que las palabras tenían poder y podían usarse para afectar a las personas y traer cosas al mundo o evitar que sucedieran (Drewal, 1974). El uso de palabras podría incluir hablar de maneras que revelaran sabiduría social o usar proverbios, lo que trajo la sabiduría tradicional a la discusión (Faure, 2000; Uwazie, 2000). Repetir estos mitos, parábolas, historias y dichos para que se transmitieran oralmente de generación en generación era a menudo una parte importante de la vida y de los rituales de reconciliación.

Cuando los luo y los massai intentaron resolver sus conflictos, pidieron a las madres lactantes de ambos grupos en conflicto que intercambiaran a sus bebés a través de la cerca para que cada uno pudiera amamantar a los bebés de los otros grupos, lo que implica que las partes en guerra se habían convertido en “parientes y amigos”. (Daniel, 2010, p. 26). Después de este intercambio de infantes, las oraciones

fueron dirigidas por ancianos de cada lado. Shearer (1904, p. 163) habló sobre la importancia generalizada de los proverbios y oraciones cuando escribió: “El genio, el ingenio y el espíritu de una nación se descubren en sus proverbios”. Proporcionan un plan para vivir (Oguejiofor n. d.) En los rituales de reconciliación, se usaban mitos y proverbios para explicar lo que provocó la incómoda situación y lo que había que hacer para resolverla. En los rituales Efe/Gelede de los yoruba se utilizaron parábolas e historias para hablar abiertamente sobre eventos angustiantes que afectan a la comunidad. Las historias y las parábolas a menudo honraban a las madres ancestrales y vivas, y fomentaban la continuidad, el equilibrio y la cohesión en la comunidad (Drewal, 1974).

DISCUSIÓN

Una suposición subyacente en este documento es que las relaciones sociales son importantes y los métodos para proteger y reparar tales relaciones se pueden encontrar en grupos tradicionales basados en el parentesco, donde el conflicto puede tener efectos graves y crecientes. Ciertas tradiciones favorecieron la formación y continuación de redes extendidas de parientes cooperantes, incluidas las que los antropólogos suelen denominar “linajes” y “clanes”. Importantes entre ellos fueron la religión y los antepasados. Evans-Pritchard enfatizó el papel esencial de rastrear la descendencia de un pariente ancestro común, quien observó que los parientes se identifican como individuos emparentados por uno o más vínculos de nacimiento a través de un ancestro común, que forma “el vértice de un triángulo de descendencia” (1940, p. 200). Las grandes redes de parientes solo pueden identificarse cuando algo, como un nombre de descendencia o un marcador de clan, se transmite al nacer de antepasado a descendiente durante muchas generaciones. Fox describe este proceso diciendo que cuando se produce una herencia multigeneracional de comportamientos culturales, “grandes linajes de clanes... crecen con el tiempo a medida que se acumulan los descendientes del ancestro/ancestro original” (1967, p. 122). Además, como señalan Steadman y Palmer, dondequiera que se identifiquen linajes en el mundo, lo hacen como parientes, no solo a todos con el mismo apellido, sino también a cualquiera que pueda rastrear los vínculos de nacimiento con individuos de un clan determinado (1997, p. 44). Por lo tanto, la declaración de Keen de que en Australia aborigen

“el parentesco y la sociedad eran coextensivos” se aplica a las sociedades tradicionales en general (2004, p. 174). El seguimiento de la descendencia crea las relaciones de parentesco entre los individuos que generalmente forman la base de las relaciones sociales que constituyen los grupos humanos tradicionales.

Hasta hace poco, el entorno social de todos los humanos consistía en redes de relaciones sociales entre individuos identificados como parientes. Estas redes no pueden explicarse por selección de parentesco porque universalmente excedieron ampliamente el pequeño conjunto de individuos estrechamente relacionados, donde la selección de parentesco jugaría un papel importante. Aunque existen otros mecanismos además de la selección de parentesco que pueden producir cooperación, influir en estos grandes números de descendientes identificados para que cooperen entre sí debido a su relación de parentesco requiere una segunda tradición que también se encuentra en todas las culturas tradicionales conocidas. Esta segunda tradición consistía en que los padres influían en sus descendientes para que apoyaran con individuos identificados como parientes y copiaran ese comportamiento (Coe, 1995). La traducción de Middleton de un dicho entre los lugbara demuestra sucintamente la existencia de tales tradiciones: “Las reglas del comportamiento social son las palabras de nuestros antepasados” (1960, p. 27). La consecuencia potencial de la copia de estos dos tipos de tradiciones durante un número considerable de generaciones es la creación de enormes redes de parientes cooperantes descritos en este documento.

Finalmente, implícita aquí está la afirmación de que las tradiciones que duraron muchos años, transmitidas cuidadosamente entre generaciones de parientes, pueden ser evolutivamente adaptativas. Palmer sugiere que las tradiciones presentan dos beneficios evolutivos distintos (2010): facilitan la replicación de comportamientos que fueron evolutivamente exitosos en generaciones pasadas, lo que minimiza la ocurrencia de desviaciones potenciales infinitas de aquellos comportamientos tradicionales que fracasaron evolutivamente, al tiempo que promueven la preservación de los rasgos necesarios para la acumulación gradual de innovaciones en las generaciones venideras.

REFERENCIAS

- Amadiume, I (1987). *Male Daughters, Female Husbands, Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books.
- Atinga, S. A. (2006). *Death and dying: A study of the mortuary rites of the Frafra of Northern Ghana in the light of the Christian funeral liturgy* [tesis doctoral]. Katholieke Universiteit Leuven. Consultado en https://limo.libis.be/primio-explore/fulldisplay?docid=LIRIAS1884232&context=L&vid=Lirias&search_scope=Lirias&tab=default_tab&lang=en_US&fromSitemap=1.
- Ayittey, G. (1991). *Indigenous African Institutions*. New York: Translational Publishers.
- Bastian, M. (1992). *The world as marketplace: Historical, cosmological and popular constructions of the Onitsha Market System* [tesis doctoral] University of Chicago.
- Berglund, A. I. (1976). *Zulu Thought Patterns and Symbolism*. London: C. Hurst and Company.
- Bojuwoye, O. (2005). Traditional healing practices in Southern Africa: Ancestral spirits, ritual ceremonies, and holistic healing. En R. Moodley and W. West, *Integrating traditional healing practices into counseling and psychotherapy*, (pp. 60-72). California: Sage.
- Busia, K. (1951). *The position of the chief in the Modern Political System of Ashanti*. London: Oxford University Press.
- Calame-Griaule, G. (1986). *Words in the Dogon World*. Philadelphia, PA: Institute for the Study of Human Issues.
- Coe, K. (1995). *Messages from the Ancestors* [tesis doctoral] Arizona State University.
- Comaroff, J. y Roberts, S. (1981). *Rules and Processes: The cultural logic of dispute in an African context*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Daniel, K. (2010). The Position of African Traditional Religion in Conflict Prevention. *International Journal of Sociology and Anthropology*, 2(2), 2328.
- Di Blasio, F. (1998). The use of a decision-based forgiveness intervention within intergenerational family therapy. *Journal of Family Therapy*, 20(1) 7796.
- Dieterlen, G. (1941). *Les âmes des Dogons*. Paris: Institut d'ethnologie. Downes, R. M. 1933. *The Tiv Tribe*. Nigeria Africa. Kaduna, Nigeria: Government Printer.
- Drewal, H. J. (1974). Efe: Voiced Power and Pageantry. *African Arts*, 7(2), 26-83.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. London: Oxford University Press.
- Faulkingham, R. H. (1971). *Political Support in a Hausa Village*. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Faure, G. O. (2000). Traditional Conflict Management in Africa and China. En W. Zartman *Traditional cures for modern conflicts: African conflict medicine*, (pp. 153-168). Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Fortes, M. (1969). Kinship and the Axiom of Amity. En M. Fortes, *Kinship and the social order: The legacy of Lewis Henry Morgan* (pp. 219-249). Chicago, IL: Aldine.
- Fortes, M. (1987). *Religion, morality and the person: Essays on Tallensi Religion*. London: Cambridge University Press.
- Fox, R. (1967). *Kinship and marriage: An anthropological perspective*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hedtke, L. (2002). Re-thinking deathbed forgiveness rituals. *International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, 1, 1417.
- Henderson, R. (1966). *An outline of traditional Onitsha Ibo socialization*. Ibadan: University of Ibadan Institute of Education.

- Hoebel, E. A. 1949. Ethnography and ethnology: Studies in African native law. *American Anthropologist*, 51, 30103.
- Hoppenbrouwers, P. C. M. (2003). Vengeance Is Ours? The Involvement of Kin in the Settlement of 'Cases of Vengeance' in *Later Medieval Holland*. In *Love, Marriage, and Family Ties in the Later Middle Ages* (pp. 241-275). Brepols Publishers.
- Keen, I. (2004). *Aboriginal economy and society*. South Melbourne: Oxford University Press.
- KingIrani, L. E. (2000). Rituals of Forgiveness and Processes of Empowerment in Lebanon. En W. Zartman, *Traditional cures for modern conflicts: African conflict medicine* (pp. 1-14). Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Kopytoff, I. (1971). Ancestors as Elders in Africa. *Africa. Journal of the International African Institute*, 41(2), 12942.
- MacEachern, S. (2000). Genes, tribes, and African history. *Current Anthropology*, 41(3), 357-384.
- Mair, L. P. (1934). The Study of Culture Contact as a Practical Problem. *Africa: Journal of the International African Institute*, 7(4) 41522.
- McCullough, M. E. (2008). *Beyond revenge: The evolution of the forgiveness instinct*. San Francisco, CA: Jossey Bass.
- McCullough, M. E. y Tabak, B. A. (2010). Prosocial behavior. En R. F. Baumeister and E. J. Finkel, *Advanced Social Psychology: The state of science* (pp. 263302). New York, NY: Oxford University Press.
- Meek, C. K. (1970). *Law and authority in a Nigerian tribe: A study in indirect rule*. New York, NY: Barnes and Noble.

- Meiring, A. M. (2005). *Heart of Darkness: A deconstruction of traditional Christian concepts of reconciliation by means of a religious studies perspective on the Christian and Africa religion* [tesis doctoral]. University of Pretoria.
- Middleton, J. (1960). *Lugbara Religion: Ritual and authority among an East African people*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Mosha, R. S. (2000). *The Heartbeat of Indigenous Africa*. New York, NY: Garland Publishing.
- Ngubane, H. (1977). *Body and Mind in Zulu Medicine: An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice*. London: Academic Press.
- Nussbaum, B. (2003). Ubuntu: Reflections of a South African on Our Common Humanity. *Reflections*, 4, 21-26.
- Oguejiofor, J. O. (2006). *Resources for Peace in African Proverbs and Myths*. Paper, Bigard Memorial Seminary, Enugu, Nigeria. Consultado en: <http://www.afrikaworld.net/afrel/obioguejiofor.htm>.
- Okere, L. C. (1983). *The Anthropology of Food in Rural Igboland*. Nigeria: University Press of America.
- Oraegbunam, I. (2010). *The principles and practice of justice in traditional Igbo jurisprudence*. *New Journal of African Studies*. Consultado en: www.ajol.info/index.php/og/article/viewFile/52335/40960.
- Osaghae, E. E. (2000). Applying Traditional Methods to Modern Conflict. En: W. Zartman, *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict Medicine* (pp. 183-200). Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Ottenburg, S. (1971). *Leadership and Authority in an African Society: The Afiko Village-Group*. Seattle, WA: University of Washington Press.

- Palmer, C. T. (2010). Cultural Traditions and the Evolutionary Advantages of Non-innovation. En O'Brien, M. y Shennan, S., *Cultural Systems: Contributions from Evolutionary Anthropology* (pp. 161-74). Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Ray, B. (1991). *Myth, ritual and kinship in Buganda*. Oxford: Oxford University Press.
- Sandage, S.J. y Williamson, I. (2005). Forgiveness in Cultural Context. En E. Worthington, *Handbook of forgiveness* (pp. 41-88). New York: Taylor and Francis.
- Sarpong, P. (1977). *Girls' Nubility Rites in Ashanti*. Accra, Ghana: Ghana Publishing Corporation.
- Shearer, W.J. (1904). *The Wisdom of the World in Proverbs of All Nations*. New York: Richardson, Smith, and Company.
- Shenk, D.W. (1983). *Peace and Reconciliation in Africa*. London: Uzima Press.
- Short, D. (2003). Reconciliation, assimilation, and the indigenous peoples of Australia. *International Political Science Review*, 24(4), 491-513.
- Steadman, L.B. y Craig T. P. (2008). *The supernatural and natural selection: the evolution of religion*. Boulder: Paradigm Publisher.
- Stedman, S.J. (1991). Conflict and conflict resolution in Africa En: F. M. Deng y I. W. Zartman, *Conflict resolution in Africa* (pp. 367-399). Washington: The Brookings Institution.
- Turner, V. (1973). Symbols in African rituals. *Science*, 197(4078), 1100-1105.
- Uchendu, V. C. (1965). *The Igbo of Southern Nigeria*. New York: Holt, Reinhardt, and Winston.
- Ury, W. L. (1990). Dispute resolution notes from the Kalahari. *Negotiation Journal*, 3, 229-238.

- Uwazie, E. (2000). Social Relations and Peacekeeping among the Igbo. En: W. Zartman, *Traditional cures for modern conflicts: African conflict medicine* (pp. 1-14). Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Van Baal, J. (1976). Sacrifice and Gift. *Numen*, 23(3), 161-178.
- Warren, D. (1986). *The Akan of Ghana: An Overview of the Ethnographic Literature*. Accra, Ghana: Pointer.
- Zartman, I. W. (2000) Introduction: African Traditional Conflict 'Medicine'. En: W. Zartman, *Traditional cures for modern conflicts: African conflict medicine* (pp. 15-30). Boulder: Lynne Rienner Publishers.

