



## Aviso Legal

### Capítulo de libro

Título de la obra:	La vivencia espiritual y el sentido de la vida humana. Una experiencia desde la cosmovisión africana y latinoamericana
Autor:	Buatu Batubenge, Omer
Forma sugerida de citar:	Buatu, O. (2022). La vivencia espiritual y el sentido de la vida humana. Una experiencia desde la cosmovisión africana y latinoamericana. En R. Mora (Coord.), <i>Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder</i> (33-57). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
Datos del libro:	<i>Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder</i>
Coordinación y cuidado editorial:	Artigas Editores, Bonilla
Diseñadora de cubierta:	Medina, Jocelyn G.
Formación:	Pons, María L.
ISBN:	978-607-30-6532-0

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P.  
04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: [betan@unam.mx](mailto:betan@unam.mx)  
Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

**Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

**No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

**Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# La vivencia espiritual y el sentido de la vida humana. Una experiencia desde la cosmovisión africana y latinoamericana

O. Buatu Batubenge  
Universidad de Colima

## Introducción

La experiencia espiritual como una de las características del ser humano consiste en la convicción de que somos más que la materia perecedera, y es la capacidad del ser humano de trascender lo corpóreo para encontrar el sentido de la existencia en lo místico, esto es, lo oculto y todo lo que no se ofrece de inmediato a nuestro entendimiento. Esta capacidad está tanto al origen de muchas doctrinas filosóficas como a otras que le niegan al ser humano la facultad espiritual. Respecto a las primeras, podemos citar el ejemplo de las corrientes gnósticas, para las que es el conocimiento interior de lo divino lo que puede dar sentido a la vida y salvar al ser humano. Sin negar la fe ni la autonomía, esas corrientes consideran la experiencia espiritual como la dimensión salvadora del ser humano. Sin embargo, otras doctrinas filosóficas como la de Karl Marx, piensan que la experiencia espiritual es una falsa conciencia, esto es, un simple engaño para mantener bajo dominación a las clases trabajadoras. Por eso, para Marx, todas las actividades del espíritu son una ideología, entendida como un conocimiento falso.

De este modo, por un lado, se diabolizó a la materia, mientras que, por el otro, todas las actividades espirituales fueron relegadas al campo del engaño. Más allá de esta lucha entre doctrinas, quisiéramos saber si la existencia del ser humano sólo se desarrolla a nivel de la materia o ésta es una invitación a

su superación con miras a encontrar el sentido de la vida. Postulamos que la conciencia de la precariedad del ser humano convierte su experiencia interior en un sitio donde nace el deseo de la perpetuidad y adviene el sentido de todo lo que existe.

En efecto, el ser humano se caracteriza por una actitud de inquietud ante su propia existencia y ante la realidad que le rodea. El observar el constante cambio en la naturaleza de los entes que nacen, crecen y perecen aumenta esta inquietud en la medida en que tal movilidad le vuelve consciente de su propia precariedad. En lugar de sombrar en esta vulnerabilidad de la materia, el ser-allí convierte esta fragilidad suya en una facultad, la cual posibilita el entendimiento del sentido de su propia existencia y de las demás cosas. Por consiguiente, aquella insatisfacción le empuja a hacerse preguntas sobre su origen, su esencia, su destino y sobre el sentido de la vida y de la suya en particular. Si bien tales preguntas parten de los entes concretos, es muy difícil hallar una respuesta en esta dimensión sensible de las cosas, ya que tiende a producir soluciones no sólo efímeras e incompletas, sino también falsas y confusas. Por lo que se hace necesaria la superación de este mundo, su trascendencia, para encontrar la satisfacción en respuestas que, sin ser definitivas, son al menos independientes de la vulnerabilidad de las circunstancias en las que vivimos.

A fin de refrendar ese postulado, nos referiremos a la filosofía bantú, así como a la antropología ibero-latinoamericana para describir experiencias cotidianas y extraer de ellas su carácter espiritual. A partir de este marco, el presente trabajo constará de cuatro apartados. En primer lugar, explicaremos la espiritualidad como una experiencia místico-convivencial; en segundo lugar, reforzaremos esta concepción trascendental de la espiritualidad humana con enfoques teóricos latinoamericanos; en seguida, analizaremos la espiritualidad como una apropiación de la fuerza vital presente en las cosas y la facultad de compartir esta fuerza con los demás seres, a partir de los ritos Tinku, de Bolivia, y la experiencia y carácter convivencial del trabajo. El cuarto apartado analiza la cuestión de realización de sí a partir de la experiencia africana y de la necesidad de la educación como medio de humanización para una vida plena.

## Espiritualidad como experiencia místico-convivencial

La dimensión espiritual del ser humano es toda experiencia vivida desde el interior con una dinámica que lleva a dar sentido a las cosas, a nosotros mismos y a nuestras acciones. Esta vida profunda no es extraña a nuestra cotidianidad, ya que se parte siempre de lo que nos rodea, de nuestro entorno con toda su vul-

nerabilidad y contingencia. Sin embargo, esta normalidad es contemplada a un nivel tal que permita ofrecer una comprensión profunda de nuestras experiencias cotidianas, una comprensión que ya no sufre de la misma vulnerabilidad, pero que dote de sentido a todo lo frágil. Por lo tanto, la espiritualidad es toda experiencia ordinaria vivida de modo a encontrar un conocimiento de sí o de otros entes que va más allá de la simple observación de las cosas.

Como ejemplo, podemos considerar la danza realizada en diferentes pueblos del mundo. La danza usa la dinámica corporal acompañada de música e instrumentos para expresarse e interactuar con los demás. Así concebida, se puede repetir varias veces en diversos lugares y épocas diferentes. Sin embargo, cuando esta experiencia rebasa el nivel corporal y busca ser vivida para dar sentido a la existencia se convierte en una experiencia espiritual. No es entonces una casualidad que los sitios sagrados como las iglesias de grandes religiones y los templos originarios, para ser verdaderamente santuarios necesitan el uso de la danza como herramienta para elevarse a lo más alto. A este respecto, María Guadalupe Rivera Acosta y Eva Ordoñez Flores consideran que la dimensión espiritual se encuentra “en los aspectos que motivan el acto de danzar, quienes danzan y para qué”.<sup>1</sup>

Ello implica que, para entender la esencia de la danza, hay que superar el movimiento corporal e ir hacia lo que la danza en sí significa para las personas que la practican o por las cuales los demás la practican. La intencionalidad con la cual se baila, así como los motivos que empujan a repetir los gestos expresivos acompañados de instrumentos musicales, etc., son elementos esenciales para evaluar el carácter espiritual de esta experiencia. Por consiguiente, la danza no siempre es espiritual; pero si consideramos el punto de vista desde donde se expresa el cuerpo y quizás el lugar donde es expresado el cuerpo, entonces adquiere una dimensión diferente.

En este sentido, la danza no sólo dignifica al ser humano, sino que también le permite dar sentido a su vida, elevarse a un nivel que sería imposible llegar si no hubiera esta experiencia. De hecho, los sitios de danza que se consideran santuarios, esto es, lugares sagrados; lo son porque para la gente son lugares donde hay unión de los vivos que bailan y los muertos que ya se fueron. Por eso, Guadalupe Ribera y Eva Ordoñez aseguran: “Una vez que se ingresa al sitio, éste se considera sagrado, ya que es el punto en el que se reúnen los vivos y

<sup>1</sup> Rivera Acosta, Ma. Guadalupe y Ordoñez Flores, Eva, “Danzar por los vivos, danzar por los muertos: la representación de danza en el sitio Arqueológico del Ixtépete en el occidente de México”, en *Ark Magazine*, tema: Espiritualidad y arqueología, año 7, núm. 27, México, verano 2019, p. 78.

los muertos, es decir, las almas de los antepasados y aquellas de los ancestros comunes, los antiguos mexicanos”.<sup>2</sup>

Recojo las ideas de esas autoras porque su concepción de lo espiritual a partir de la experiencia de la danza coincide con la concepción bantú de la unión entre los vivos y los muertos. Si bien en la cultura bantú no existen sitios sagrados en el sentido explicado en el párrafo anterior, donde acudiría muchedumbre como a las pirámides aztecas o egipcias, sí existen lugares sagrados especialmente arreglados para propósitos espirituales. Se trata por ejemplo de la fogata en el centro del patio delantero del jefe tradicional o de un clan; se trata también del altar arreglado en torno al tronco del abedul o de cualquier otro árbol considerado como unificador. En algunos pueblos, se erige un montículo piramidal con tierra y plantas a la entrada de las tierras arables; a un lado de este montículo se crea un patio y se entierra a medias una olla de barro o arcilla sin tapadera.

Todos esos lugares se consideran como sagrados porque son puntos privilegiados del encuentro entre los vivos, y entre éstos y los ancestros. Son sitios donde la vida vuelve a recobrar su sentido perdido, más allá de las circunstancias percederas y momentáneas, y donde el ser humano tiene la facultad de contemplar la posibilidad de una perpetuidad de la existencia. Son espacios donde el ser humano trasciende su situación vulnerable y contingente para encontrar la fortaleza y la permanencia en los ritos como la danza. Esta trascendencia es, sin duda, una aspiración a lo más alto, al más allá de lo que se percibe por los sentidos.

En efecto, para la cosmovisión bantú, esta permanencia se consigue cuando el ser humano es capaz de capturar la resonancia vital que se encuentra en las cosas o cuando es capaz de convencer a los ancestros para que le doten de tal resonancia o fuerza vital. Sin embargo, tanto los ancestros que dan esta fuerza a los humanos como la fuerza misma que se busca y que es necesaria para la perpetuidad como sentido de la existencia son imperceptibles a los sentidos. Por eso, esa trascendencia como experiencia espiritual se entiende como el deseo de invadir lo oculto, lo que se esconde detrás de lo vulnerable y que le da sentido.

Por ser oculto, la dimensión espiritual del ser humano se considera como una dimensión misteriosa o mística. Es una facultad en el sentido de algo que posibilita, que da sentido a la existencia y que es difícil de hallar por su carácter misterioso. Sin embargo, vale la pena buscarlo, ya que de esta facultad depende nuestra existencia. El comportamiento humano en los ritos tradicionales de limpias o de adoración a divinidades son el ejemplo más patente de la dimensión espiritual del ser humano. Es en este sentido que el profesor François-Marie

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 81.

Lufuluabu menciona: “El ser es místico-dinámico”.<sup>3</sup> Los ejemplos de los ritos de los cultos bantúes muestran como el ser humano usa elementos de su entorno para acapararse y domesticar la fuerza vital. Así, cobra sentido el uso de la piel de los animales como el león, el leopardo, el zorro, etcétera, en los que se cree que hay fuerza vital; igualmente cobra sentido el uso de ciertas plantas no sólo como medicinales, sino sobre todo como portadoras de la fuerza vital invisible al ojo humano.

Cuando el ser humano usa esos animales y plantas, lo que busca es domesticar la fuerza o el carácter de esos animales, y luego adjudicársela. Por lo que, en los ritos tradicionales, los bantúes tienen la convicción de que todo en cuanto existe tiene fuerza y que, bajo ciertas condiciones, como el encantar a los dioses y los ancestros, se puede obtener esta fuerza y pasarla a los demás seres que la necesitan. Cabe destacar que el anhelo de la fuerza vital es una experiencia intangible que se vive mediante los elementos materiales del entorno para acceder a la trascendencia, a lo místico. Esta *misticidad* muestra que la existencia no se desarrolla simplemente a nivel de la presencia, esto es, en el aspecto material y perecedero; *la existencia es sobre todo superación, actividad, movimiento hacia lo que aumenta la vida y que podría estar oculto por la materialidad del presente.*

El despliegue de la espiritualidad humana desde esa antropología es esencialmente relacional, es decir, tiene un fondo convivencial. En efecto, la vida interior se experimenta profundamente mediante las relaciones y actividades que establecemos con los otros seres, ya sean humanos o no humanos a nivel cotidiano. Y el conjunto de nuestras relaciones vivida con los demás, pacíficas o no, constituye la convivencia. Como ya lo señalamos en otros trabajos, el ser relacional está dirigido por las relaciones pacíficas, mientras que las conflictivas están percibidas como un malestar o un obstáculo que atraviesa el camino hacia la paz interior, esto es, hacia la espiritualidad. Por eso, la dimensión espiritual es un aspecto de la convivencia humana, pero que se desarrolla a nivel interior del individuo. Se trata de una experiencia vivida del interior y que permite al ser humano salir de sí para encontrar al otro, identificado como la manifestación suprema, Dios, o como todo el universo invisible de los seres.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Lufuluabu Mizeka, Francois-Marie, *La notion luba-bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964. Véase también Muzumanga Ma-Mumbibi, Flavien, *Trinité et sens de la foi des fidèles*, Baobab, Kinshasa, 2019, p. 188.

<sup>4</sup> La expresión “Dios ha muerto” de Nietzsche es, bajo esta visión, una atrofia del carácter relacional y místico del ser humano. En *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche propone que el superhombre vaya en busca de los valores superiores en su relación con los humanos, eliminando los inferiores como consecuencia de la relación con Dios. Sin embargo, en una dimensión mística esos valores hacia

En otras palabras, la experiencia espiritual es la capacidad de establecer un lazo fuerte entre el ser humano y su sentido como ser convivencial. Por eso, François-Marie Lufuluabu agrega: “[El ser humano] es un lazo constante con Dios y con el universo invisible de los seres, pero siempre en búsqueda continua de la vida más llena como cúspide de su existencia comunitaria actual”.<sup>5</sup> Lo anterior implica que la búsqueda de la plenitud de vida se encuentra en una experiencia donde el humano se sabe en camino de la existencia con los demás, a los que refiere para alcanzar este sentido comunitario o convivencial.

Esta dimensión comunitaria del muntú ha llevado la reflexión hacia un enfoque lingüístico para saber realmente lo que es un muntú cuando se comunica con el otro. Al respecto, el profesor Matungulu Otene resalta la inexistencia del verbo tener en las lenguas bantúes, así como el uso en su lugar de la expresión “Estar con” o “ser con”. Esta expresión es polisémica, sin embargo, considera, en su uso común, que significa “vivir en comunión”.<sup>6</sup> En efecto, cuando una persona se comunica con el otro, está saliendo de su soledad para encontrar su plenitud. Esta plenitud, en la cosmovisión bantú, es entendida como la tenencia de una vida abundante, la cual es recibida de otros y, por lo tanto, destinada a ser dada a otros. Se recibe de los ancestros y se transmite a los descendientes.

Ello implica que el ser humano, el muntú, se percibe como un ser que existe porque está con los demás;<sup>7</sup> comparte lo que tiene, esto mismo que él ha recibido de los demás. Este salir de la soledad para encontrar al otro, para recibir de él la vida por compartir, este sentido de compartir es lo que realmente determina el carácter convivencial de la espiritualidad bantú. La vida surge entonces de la comunión con los ancestros, esto es, con el mundo invisible u oculto. Con todo, para mantenerla y aumentarla, es necesario extender esta comunión a otros seres visibles y sus actividades. Por consiguiente, el ser humano establece

---

donde tiende el superhombre no son cosas tangibles que pueden con facilidad ser perceptibles ni capturar; tampoco lo es Dios. Por eso, al eliminar a Dios, se reduce el carácter místico-relacional del ser humano.

<sup>5</sup> Muzumanga, *op. cit.*, p. 188.

<sup>6</sup> Matungulu, Otene, *Une spiritualité bantu de l'être avec. Heurts et lueurs d'une communion*, Éditions Saint Paul, Kinshasa, 1991, p. 10

<sup>7</sup> Esta cosmovisión del “ser con” o “estar con” recuerda directamente la concepción nosótrica que nos legó el hermano Carlos Lenkersdorf a partir de su experiencia y análisis lingüístico del habla del pueblo tojolabal, pueblo originario del sur de México. No es aquí el espacio para hacer un paralelismo; cabe subrayar que la concepción convivencial, relacional o nosótrica tal como está presentada por Lenkersdorf se aplica totalmente a los pueblos bantúes, con la diferencia de que, para el pueblo tojolabal, es la ausencia del pronombre sujeto “yo” y su remplazo por “nosotros” lo que define el carácter comunitario.



variadas relaciones tanto con sus semejantes como con los seres no humanos en su búsqueda por el aumento de la fuerza vital. Ello explica la realización de diferentes ritos con plantas, animales y seres no vivos con el fin de capturar en ellos la fuerza que permite alcanzar la abundancia de vida.

En otras palabras, la constante relación con lo oculto se hace mediante ritos considerados como canales de comunicación. Estos canales pueden ser la danza, como señalamos, el sacrificio de un ser vivo como una gallina, una comida comunitaria que se comparte con los vivos o cualquier tipo de expresión cuya intencionalidad es dar plenitud a la existencia. Es importante subrayar lo anterior porque el esfuerzo de conceptualización del doctor Lufuluabu tiende a justificar el lazo fuerte que hay entre el misterio de la trinidad en la religión católica y los ritos religiosos de la cultura bantú. De la misma manera, Matungulu Otene hace un intento de explicar la prolongación o culminación del culto ancestral en el cristianismo. Estos intentos pueden hacer creer que la espiritualidad es sólo una dimensión de la religión cristiana.

Sin embargo, la cantidad de ritos ancestrales con pretensión de adquisición de la vida plena, los cuales son independientes de los ritos católicos, demuestra que la espiritualidad como invasión de lo místico inquietante es una dimensión fundamental del ser humano de la cual se deriva el aspecto religioso. En efecto, todo ser humano siente la necesidad de encontrarse consigo mismo para luego anhelar el más allá como sentido de toda la existencia. Desarrolla, para ello, actividades que lo orientan hacia lo que lo define como un ser dinámico; este dinamismo se manifiesta en la apropiación del entorno y de todo el entorno como el espacio donde la existencia se espiritualiza, se vivifica en la captación de la fuerza que yace en el ambiente.

En este sentido, vivir la dimensión espiritual para el ser humano es ser capaz de captar la savia vital, es decir, la fuerza de vida que se encuentra en el entorno, en las experiencias de vida, en las creencias y en los sentimientos y atribuírsela a fin de aumentar la vida. Es estar con los demás, comulgar o interactuar con ellos tan profundamente que este diálogo se convierte en el medio por el cual el ser humano tiene acceso a lo invisible, a su sentido. Vivir espiritualmente es considerar la vida desde el punto de vista de un dinamismo que permita salir de la materia presencial para fortalecerse en la búsqueda y consecución de lo que nos da seguridad y nos hace importantes en este mundo a pesar de nuestro carácter frágil.

## La espiritualidad y trascendencia en la cosmovisión latinoamericana

Nuestra aproximación de la espiritualidad como trascendencia de la presencia material y captación de lo místico vital se inspira en una dinámica convivencial donde el ser humano lo es realmente cuando es capaz de salir de sí y de buscar su sentido en lo intangible. No se trata de diabolizar al cuerpo como lo hizo Platón, Agustín de Hipona o Descartes, ni tampoco de fomentar la apostasía para vivir desde la materialidad de la existencia. Teniendo esta materialidad a partir de su biología, el ser humano tiende hacia su humanización cuando pone en acción su dimensión espiritual para encontrar el sentido de la vida en lo oculto, en lo eterno.

En este sentido, me parece interesante la aproximación de José Ortega y Gasset en torno a la relación necesaria entre lo corpóreo y lo espiritual en el ser humano. Para este autor, el ser humano se distingue de los demás por su carácter mítico, ya que es parecido a un *centauro ontológico*. Esta expresión mitológica tiene su origen, sin duda, en la obra artística de Sandro Botticelli, la cual representa a un ser mitad caballo, mitad humano. El ser humano es un ente en el cual una porción se encuentra envuelta en la naturaleza, mientras que la otra porción se alza arriba de la primera, trascendiendo así su condición de ser natural. Así, la humanidad se realiza realmente cuando somos capaces de poner en acción y en relación nuestro ser natural y nuestro ser trascendental, sin negar ninguna de estas dos dimensiones. Para ello, José Ortega y Gasset afirma:

por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural –una especie de centauro ontológico–, que media porción de él está inmersa en la naturaleza, pero la otra parte trasciende a ella.<sup>8</sup>

De acuerdo con este autor, lo propio del ser humano es ser capaz de superar las condiciones naturales, perceptibles y percederas, y de dirigirse hacia un mundo místico-simbólico en el cual encontramos el sentido de nuestra existencia. No es entonces casual que en todo el mundo y particularmente en América Latina encontremos muchos ritos simbólicos cuyo propósito es trascender lo natural, esto es, invadir lo místico para dar sentido a la vida. Tal es el caso de los ritos de las limpias para retirar la mala suerte del cuerpo, los cuales son muy comunes en México, Bolivia, Perú, etcétera; los ritos de santerías en el Caribe,

<sup>8</sup> Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965, p. 41.

Brasil y Colombia; las ceremonias del Vudú haitiano; los ritos de los temazcales, etcétera. La lista no puede ser exhaustiva; estos ejemplos nos muestran que el ser humano siempre ha tenido un anhelo profundo de salir de su estado natural, sin negarlo, para encontrar quietud y plenitud en el más allá.

Al respecto, la visión del vudú es más que explícita:

Nosotros, los humanos, somos simplemente espíritus que habitamos en un cuerpo físico el mundo visible. Otras fuerzas espirituales pueblan el mundo que no vemos. Los ancestros también son parte del mundo de los espíritus y pueden guiar a sus niños a través de los sueños y de señales.<sup>9</sup>

En el vudú, afirman estos profesores de los estudios afroamericanos, el ser humano es un espíritu que habita un cuerpo natural. El espíritu parece ser el atributo principal en la definición del ser humano; por eso mismo, la muerte no existe ya que un espíritu que no vemos no puede morir. Por lo tanto, desaparece la concepción cristiana del cielo y del infierno como los lugares de los que vivirán eternamente y los que morirán respectivamente. El ser humano es un espíritu que vive y se deja guiar por otras fuerzas espirituales como los ancestros. Nos encontramos aquí con una cosmovisión parecida a la africana en la que los muertos nunca son muertos, porque viven en todos los seres vivos y todo lo que los acompaña. Birago Diop ha eternizado esta verdad en un célebre poema llamado “El soplo de los ancestros”:

*Ceux qui sont morts ne sont jamais partis. Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire Et dans l'ombre qui s'épaissit, Les morts ne sont pas sous la terre Ils sont dans l'arbre qui frémit, Ils sont dans le bois qui gémit, Ils sont dans l'eau qui coule, Ils sont dans la case, ils sont dans la foule Les morts ne sont pas morts.*<sup>10</sup>

[Los muertos no se han ido. Están en la sombra que percibimos Y en la que se hace densa Los muertos no están bajo la tierra Están en el árbol que tiembla Y en la madera que oímos gemir, Están en el agua que corre, en la casa y en la muchedumbre. Los muertos no son muertos].

Esta antropología nos da una lección: más que identificarse con el espíritu, el ser humano se define por vivir en comunión con los demás seres. Por eso, en

<sup>9</sup> Polyné, Millery y Elizabeth McAlister, *Los mitos alrededor del vudú, la religión de Haití que ha sido distorsionada durante décadas*, CNN en español, 20 de abril de 2017.

<sup>10</sup> Birago, Diop, ‘Le soufflé des ancêtres’, en *Présence Africaine, Recueil Leurres et lueurs*, Présence africaine, París, 1960.

el vudú es fundamental la relación que hay que mantener con los demás seres espirituales. Como éstos son invisibles, entonces la mediación para esta convivencia se realiza gracias a los seres naturales que podemos percibir. Y cada ser natural es contemplado tan profundamente que en él encontramos una fuerza espiritual que vivifica a los demás seres. Por consiguiente, la espiritualidad es siempre una experiencia convivencial en la cual el ser humano se define por su estar con los demás. Para refrendar esta espiritualidad, recurrimos a las experiencias lingüísticas en el caso de la cosmovisión africana bantú. Para América Latina, es otra experiencia lingüística que nos mete en el camino de la espiritualidad como convivencialidad.

Al respecto, la figura emblemática es, sin lugar a dudas, Carlos Lenkersdorf, ya que su filosofía de los pueblos originarios es un pensamiento vivido y de la vida diaria. En esta filosofía, Lenkersdorf afirma que, para los pueblos tojolabales del sur de México, uno de los conceptos clave de su cosmovisión es el “nosotros”. Su estructura lingüística está compuesta de *Ke’n* (yo) y de *tik* (nosotros). El *tik* es el sufijo más común que puede agregarse a cualquier palabra para atribuirle al grupo, a nosotros. Así, “junatik” significa nuestra falda. Y cuando se juntamos “Ke’n” con “tik” para formar “Ke’ntik”, nosotrificamos al yo o, en otras palabras, hacemos del yo como perteneciente a nosotros.<sup>11</sup> Por consiguiente, esta sociedad se define por una estructura comunitaria donde el individuo, sin ser negado, vive, se complementa y enriquece con los demás. De este modo, cuando ocurre un problema, éste se convierte en el asunto de toda la comunidad y no de una sola persona. En otras palabras, es la comunidad la que vivifica al individuo al establecer relaciones horizontales en las que todos se complementan.

Con todo, Lenkersdorf precisa:

el nosotros no se refiere solamente a los humanos, sino que se extiende a todos los vivientes. Son animales y plantas, cerros y cañadas, ríos y manantiales, nubes y cuevas, ollas y comales. Dicho de otro modo, todo vive y nosotros, los humanos, somos una especie entre muchas otras y, además, estamos ubicados en un cosmos viviente. Se incluyen también a los muertos.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Cfr. Lenkersdorf, Carlos, “Conocer otras culturas: desde la perspectiva de ellas o hablar de la convivencia desde la perspectiva de los que la viven”, en *Batu Batubenge*, Omer; Panduro Muñoz, Benjamin y Mancilla Margalli Elizabeth Adriana, *Filosofía de la convivencia*, EON, México, 2014, p. 39.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

En esta afirmación parecida al poema de Birago Diop arriba mencionado, Lenkersdorf clarifica que el nosotros es una comunidad grande que supera a la humana, ya que ésta última recibe su resonancia vital en la medida en que está conectada con todo el universo. Si todo vive en el universo, podemos ahora comprender por qué el ser humano tiene esta tendencia a superar la naturaleza percedera para capturar en ella la vida y distribuirla a los demás. Creo que esta cosmovisión explica mejor que otras la constante referencia del ser humano a diversos ritos para sentirse fuerte y vivir eternamente, esto es, para vivir espiritualmente.

No hay pues vida espiritual si sólo nos relacionamos con nosotros mismos. El “nosotros” como espiritualidad de los pueblos originarios interpela el mundo actual en la agudización en la cual se encuentra de las brechas entre los pobres y los ricos, el norte y el sur. Interpela igualmente a que las voces de todos sean escuchadas y que todos aprendan de los otros complementándose como un conjunto unido en la lucha contra los grandes problemas de la humanidad en la actualidad. Por eso, la vida espiritual es siempre una superación de sí para entenderse en una relación con el otro; es encontrar la plenitud en el otro, superando las condiciones materiales del presente e instalándose en un dominio místico donde tenemos acceso a la fuerza invisible, pero vital.

Lo anterior me permite afirmar que Leonardo Boff es uno de los contemporáneos que ha entendido la importancia de la espiritualidad “nosótrica” cuando, ante los problemas de la pobreza, del cambio climático y del desempleo en un contexto de creación abundante de riquezas, exige la creación de una ética planetaria. Esta última es un pacto mundial que obliga a todos a respetar la función y el lugar que ocupa cada ser en el mundo; a enfrentar juntos –pobres y ricos– los graves problemas de la humanidad con un espíritu de diálogo y de escucha mutua. Presenta esta propuesta de la siguiente manera:

Así pues, se debería establecer, en esta línea, un pacto ético fundando [...] no tanto en la razón ilustrada, cuanto, en el pathos, es decir, en la sensibilidad humanitaria y en la inteligencia emocional expresadas por el cuidado, la responsabilidad social y ecológica, por la solidaridad generacional y por la compasión, actitudes éstas capaces de conmover a las personas y de moverlas a una nueva práctica histórico-social liberadora.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Boff, Leonardo, *Ética planetaria desde el gran sur*, trad. J. F. Domínguez García, Trotta, Madrid, 2001, pp. 17-18.

Esta afirmación no significa que la espiritualidad convivencial o nosótrica se reduzca al pathos descrito por L. Boff; sin embargo, insiste en que el fracaso actual en el combate por la seguridad, el cuidado del medio ambiente y para dar de comer a todos se debe a la aplicación de la razón ilustrada, calculadora, individualista y reduccionista. Por ello, se hace urgente su superación con una dimensión abierta y dinámica que es otra característica del ser humano. Esta característica de superación de la práctica actual para una vida responsable ante los demás, humanos y no humanos es lo que define la dimensión espiritual y el sentido de la convivencia planetaria. Por eso Boff da mucha importancia a la inteligencia emocional como facultad de los valores, de la responsabilidad y de todo lo que envuelve a las personas. Junto a ella está la inteligencia espiritual como dato de la profundidad humana.

Al respecto, Boff explica que la inteligencia espiritual no es el monopolio de las religiones; se despliega siempre cuando hablamos de lo sagrado, del sentido profundo de la vida, de la globalidad o de una perspectiva de esperanza. Ello significa que tenemos en nuestro interior un órgano capaz de capturar la presencia del misterio unificador en las cosas. Este órgano es humano y tiene base biológica, por lo tanto, la espiritualidad es humana y biológica; el misterio que nos revela puede llamarse de varias maneras, como Dios, Allah, etcétera. Se trata siempre de este principio que une y que permite entender nuestra vida con profundidad.<sup>14</sup>

Esta larga paráfrasis de Boff nos confirma claramente que la espiritualidad es siempre una experiencia humana de superación de lo que aparece para entender profundamente el sentido de la vida. Vivir la dimensión espiritual es buscar el misterio, como algo que posibilita una experiencia interior de la vida en general. En términos de Boff, es pasar de la cabeza al corazón. Por consiguiente, esta conferencia nos confirma que su propuesta de ética planetaria se fundamenta en la inteligencia emocional, pero se puede alcanzar sólo en la práctica de la espiritualidad, la cual es la facultad de ser profundamente humano, de entendernos y entender a los demás seres.

Este sentido de la espiritualidad humana es parecido a la religiosidad de la cual habla Mauricio Beuchot en su *Filosofía y religión hoy*. La diferencia entre las dos aproximaciones descansa en que, para Beuchot la religiosidad estudiada por medio de la fenomenología describe la relación del ser humano con Dios, mientras que Boff considera que esta relación es una particularidad de la espiritualidad humana. Pese a ello, Beuchot argumenta que es la vía mística la que

<sup>14</sup> Véase a Boff, Leonardo, *Espiritualidade e utopias libertarias*, video, 28 mayo de 2014.

posibilita una completa entrega a lo sagrado, una confianza plena y un gozo inmenso. Lo afirma en estos términos:

También se ha señalado una actitud de inmenso gozo en el hombre religioso. Es lo que se ha denominado la vía mística, más allá de la vía ascética o de los principiantes. El místico vive en completa entrega a Dios, una confianza plena, la cual lo lleva a una alegría total.<sup>15</sup>

Resulta de lo anterior que allí donde Boff habla del descenso de la cabeza al corazón, tanto Beuchot como Lufuluabo hablan de un camino místico que lleva a encontrar lo que está más allá de nuestras apariencias y que define realmente el sentido de la vida y de lo sagrado. De tal manera que las dos cosmovisiones revisadas, la africana y la latinoamericana, convergen claramente en que la vida espiritual es para todo ser humano, no es únicamente para el religioso. Además, nos muestran que la espiritualidad es una experiencia por la cual es imprescindible ir a lo profundo de nuestro interior donde somos capaces y confiados de encontrar lo oculto que nos define más allá del presente perecedero y natural. Otro elemento de importancia es el entendimiento de que la vida espiritual nos permite valorar no sólo la relación con lo oculto, sino también el sentido de la vida en cada ser del universo. Por eso, la espiritualidad es siempre una experiencia convivencial, comunitaria o nosótrica en la cual nos apropiamos la fuerza vital de otros seres y, a la vez, implica la obligación de compartir esta fuerza con los demás.

## Espiritualidad como apropiación de la fuerza vital

La búsqueda del sentido de su existencia ha llevado a los humanos a apropiarse la fuerza de la naturaleza y compartirla con los demás. Al respecto, me llama mucho la atención el capítulo dos de la serie “The story of us: the peace”, de National Geographic con Morgan Freeman.<sup>16</sup> En esta serie, para conseguir la paz en el mundo, Morgan se interesa en las experiencias y ritos comunitarios de conexión mutua como medio idóneo para entender nuestra convivencia. Los ritos de reconciliación en Etiopía, en Ruanda, Perú, Bolivia, etcétera, están evocados con la idea de mostrar que la paz es fruto de la vida en común como si fuéramos una misma familia.

<sup>15</sup> Beuchot, Mauricio, *Filosofía y religión hoy*, Universidad Iberoamericana León, León, 2009, p. 8.

<sup>16</sup> Freeman, Morgan, “The story of us: the peace”, serie de televisión de National Geographic.

En Macha, Bolivia, por ejemplo, cada 4 de mayo, los quechuas ofrecen su sangre a la Pachamama (Madre Tierra) en pro de recibir la paz entre ellos, en una ceremonia llamada Tinku. El Tinku, celebración del fin de la cosecha y acción de gracia a Pachamama, es en verdad una guerra entre comunidades, la cual consiste en derramar gotas de sangre a la tierra. Así, se ofrece la sangre para satisfacer y agradecer a Pachamama; a cambio, la Madre Tierra entrega la paz entre comunidades. Para entender este rito, hay que ubicarse en el nivel más profundo de nuestra existencia, donde la paz como valor espiritual se recibe sólo por vía mística. El tinku es un ejemplo de apropiación de la fuerza de paz que tiene la Madre Tierra para luego distribuirla entre todos los miembros de la comunidad e incluso entre todos los seres del universo.

En el mismo sentido, los bantúes de África Central viven por la fuerza abundante de la vida que reciben de todos los seres del universo según su rango. Para ellos, vivir y vincularse a la vida es ir más allá del presente, a una cierta invasión del futuro, siendo el ser humano consciente de su fragilidad material y también de su fortaleza espiritual. Antes de Plácido Tempels, Henri Bergson ya había mostrado que todo ser humano se caracteriza por su capacidad de rebasar el presente y de proyectarse en el futuro que está por venir. Identificó que el presente se vive siempre con una vinculación al futuro en una experiencia espiritual entendida como el despliegue de la espiritualidad humana. Su aseveración más contundente al respecto estipula lo siguiente: “El ser inteligente no vive sólo en el presente; no hay reflexión sin previsión, no hay previsión sin inquietud y no hay inquietud sin un relajamiento momentáneo de la vinculación a la vida”.<sup>17</sup>

A mi parecer, Bergson nos enseña que la dimensión espiritual del ser humano involucra toda su existencia. Abarca tanto el apego a la vida como a las inquietudes que nacen de nuestra situación vulnerable; es una experiencia cuyas insatisfacciones humanas empujan a reflexionar no sólo sobre este presente ni sobre el pasado, sino también sobre las experiencias venideras. Por lo que la existencia humana, así como la reflexión sobre la situación del ser humano en este mundo, envuelven siempre la existencia entera; y toda apropiación en el presente tiene necesariamente vínculo con el futuro y con las inquietudes que invaden la vida del ser humano.

Desde este punto de vista de la vinculación del presente a la vida futura, podemos pensar que cualquier actividad humana adquiere sentido sólo si quien la realiza es capaz de salir de la materialidad de esta actividad para vivirla espiritualmente, esto es, para experimentarla como un acto de vinculación con el otro en el tiempo. Así, la actividad adquiere una dimensión espiritual y vincula

<sup>17</sup> Henri Bergson, *Memoria y vida*, Altaya, Barcelona, 1995, p. 146.



al agente a los demás seres y al futuro como una superación del presente. Igualmente, esta vinculación al otro y a lo que todavía no existe o a lo invisible es, en realidad, una exigencia fundamental que confiere a todo lo que hace el ser humano un carácter espiritual.

Así, por ejemplo, el trabajo puede concebirse como una actividad humana realizada para recibir una compensación económica. Esta última permite al trabajador vivir; sin embargo, este prestador de servicios no se puede definir por esta remuneración ni simplemente por la actividad realizada. Está bien claro que el trabajo de un esclavo en ningún caso da sentido a su existencia; tampoco lo es toda actividad realizada en condiciones similares. Sin embargo, si a este trabajo, a parte de la remuneración económica y de la pena de la que sufre el que lo realiza, le sumamos una concepción de la realización del ser humano, entonces adquirirá una noción totalmente diferente. Ya no será sólo un trabajo para solventarse económicamente, signo que será una actividad dignificante.

Lo anterior es la prueba de que para que un trabajo sea dignificante, debe estar vivido, experimentado espiritualmente. Esto quiere decir que debe ser no sólo una simple apropiación y transformación de la materia para recibir dinero, sino sobre todo vinculación con el otro ser humano, con el entorno, consigo mismo, con el pasado y el futuro. Es ese aspecto vinculatorio el que complementa y ratifica el carácter convivencial del trabajo experimentado espiritualmente. Éste es el trabajo visto ya no como sufrimiento, sino como derecho, esto es, como facultad de adquirir dignidad. A este trabajo, Domènec Melé lo llama “Trabajo decente y trabajo con sentido”.<sup>18</sup>

Se trata de cualquier actividad que promueva el desarrollo pleno de perspectivas personales e impulse la integración a la sociedad. En efecto, un trabajo decente permite la realización de sueños y objetivos personales, así como comunitarios; proporciona a la persona una visión de cambio tanto de su presente como de su futuro; además es movilizadora para la participación en las decisiones grupales. Por estos motivos, Domènec Melé plantea un barómetro de identificación de un trabajo decente en los siguientes términos:

contar con oportunidades de un trabajo que sea productivo y que produzca un ingreso digno, seguridad en el lugar de trabajo y protección social para las familias, mejores perspectivas de desarrollo personal e integración a la sociedad, libertad para expresar opiniones, para organizar y participar en

<sup>18</sup> Melé Domènec, *Ética en la organización del trabajo: trabajo decente y trabajo con sentido*, en IESE Occasional Papers, OP-172, Universidad de Navarra, febrero 2010.

las decisiones que afectan sus vidas, e igualdad de oportunidad y trato para todas las mujeres y hombres.<sup>19</sup>

En esta afirmación, Domènec Melé enfatiza a su manera que el trabajo decente desarrolla las perspectivas personales, esto es, la previsión bergsonianana, y favorece la inserción en una comunidad. Ese tipo de desarrollo genera una conciencia de identidad personal y de pertenencia a un grupo social. Es esta conciencia la que crea o fortalece la integración social y la convivencia como factores esenciales para la construcción de una cultura de valores para la dignificación del ser humano. Estos aspectos ayudan a compensar la parte de la creación material, necesaria para la producción del desarrollo y potencial humano.

Más adelante en su trabajo, Domènec señala que además de lo anterior, el trabajador debe descubrir los motivos para su actividad. Para ello se fundamenta en que el trabajo del ser humano se distingue de cualquier otra actividad animal por ser intencional: sabemos qué estamos haciendo, sus motivos, objetivos e incluso para quién lo estamos haciendo. Esta dominación de la materia por el ser humano puede tener varios motivos según las personas, pero el más importante consiste en que el trabajo es el despliegue de la vida espiritual del ser humano. Lo dice en estos términos: “El dominio del hombre sobre las cosas expresa la interioridad del ser humano y manifiesta su compromiso con su actividad”.<sup>20</sup>

Esta afirmación manifiesta que el trabajo es una experiencia espiritual por excelencia; en él nos vinculamos con el entorno y con los demás seres, a la vez que dignificamos nuestro ser, nuestro “ser con” o nuestro nosotros. Y es esta dimensión espiritual la que define el horizonte de los significados que podemos atribuir al trabajo, dependiendo del vínculo que determina nuestro compromiso con la actividad. Podemos decir que cualquier logro en el trabajo se puede medir a partir de la manera cómo desde su interior, el trabajador vive su actividad, ya que comprendemos que no sólo la realiza, sino que también la vive y de manera profunda. Un corolario de la explicación anterior es que cuando una actividad no está vivida espiritualmente, habrá carencia de compromiso y, por lo tanto, un fracaso total tanto a nivel personal como a nivel grupal.

La dimensión espiritual del ser humano es entonces una experiencia interior de apropiación y de vinculación con los demás y con el entorno. Es una característica de todo ser humano, ya que es la facultad dadora de sentido a su existencia. La cosmovisión quechua la vive apropiándose la paz de la Madre

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 4.

Tierra, mientras que la cosmovisión bantú la vive acaparando la fuerza presente en todo ente existente. Las dos visiones son profundamente espirituales, porque definen al ser humano como un “ser con”, esto es, un ser en relación con el otro y con su entorno. Para el caso bantú, la concreción de esta espiritualidad se manifiesta en lo que Plácido Tempels ha llamado filosofía bantú, y que fue muy criticada por sus supuestos rasgos prefilosóficos, pero cuya veracidad nunca ha sido puesta en cuestión desde el punto de vista de la apropiación de lo místico y la vinculación con los demás. Por eso, para terminar este trabajo, quisiera hacer una reflexión sobre la espiritualidad bantú.

### Manifestación de la espiritualidad bantú y la realización de sí

La mayoría de las críticas a la *Filosofía bantú* de Plácido Tempels apuntaban al carácter inconsciente de este pensamiento. Tal es el caso de la crítica de Fabien Eboussi Boulaga, para quién el muntú era simplemente como Monsieur Jourdain de la novela francesa *El burgués gentilhomme* de Molière, ya que el muntú hacía filosofía sin saberlo, es decir, de manera inconsciente.<sup>21</sup> Otras críticas, como la de Francis Crahais, Marcien Towa o Paulin Hountondji reprochaban a la filosofía de Tempels su falta del espíritu crítico, aquel espíritu característico de la filosofía griega occidental. Por eso, los africanistas de mediados del siglo xx prefirieron llamar a esta filosofía “etnofilosofía”.<sup>22</sup> Hubo también filósofos como Lufuluabu o Alexis Kagame, quienes apoyaron y profundizaron las ideas de Tempels. Sin embargo, tanto los críticos como los continuadores de la etnofilosofía no cuestionaron nunca la veracidad de lo planteado por Tempels ni la metodología aplicada.

La unanimidad sobre el contenido del libro de Tempels mostraba no sólo que las críticas eran esencialmente de forma, sino que Tempels había revelado una de las dimensiones más importantes del ser humano: su espiritualidad. Esta facultad se manifiesta en la búsqueda constante de la fuerza vital y en la creencia de que el ser, todo ser en cuanto existe, tiene fuerza, y esta fuerza es capaz de aumentar o disminuir la vida.<sup>23</sup> Por lo que el muntú va esencialmente en busca de la fuerza que aumenta la vida. Para obtenerla, se despliegan

<sup>21</sup> Eboussi Boulaga, Fabien, *La crise du muntu*, Présence Africaine, 1977.

<sup>22</sup> Kasongo Yambo, Francois-Stephane, *Initiation à la philosophie*, Edit. MédiasPaul, Kinshasa, 2009, pp. 120,125-127. El concepto de “etnofilosofía” fue acuñado por Eboussi Boulaga en su “Muntú problemático”, según asevera Kodjo-Grandvaux, Séverine, “Pourquoi il faut (re) lire Fabien Eboussi Boulaga”, *Le Monde*, 16 de octubre de 2018.

<sup>23</sup> Cfr. Grégoire, Biyogo, *Histoire de la philosophie africaine*, L'Harmattan, Libreville, 2006, pp. 17-27.

variadas actividades destinadas a apropiarse de la fuerza. Y una vez que uno la tiene, la debe compartir con los demás en una vinculación que define lo que se conoce como ubuntu, este humanismo africano estudiado con lujo de detalle por Jean Bosco Kakozi y cuyo fundamento es el espíritu de apoyo mutuo o de solidaridad.<sup>24</sup>

Respecto a la apropiación de la fuerza natural, Lufuluabu describe muchos ejemplos que demuestran el lado espiritual del muntú en la vida cotidiana. Cuando una persona se viste con la piel de un animal, un jefe, por ejemplo, es una manera de atribuirse la característica principal de este animal, como la fuerza del leopardo o el león, la inteligencia del zorro, etcétera. Una planta que tiene una gran fuerza de curación se come para adquirir la fuerza del cuerpo (estar sano), mientras que otras tienen fuerza para resistir a la fuerza del veneno de las serpientes. Así, las experiencias de vida cotidiana se estructuran en torno a la adquisición de la fuerza como una sustancia oculta en el interior de las cosas.

Cabe destacar que el simple hecho de vestirse con la piel de un leopardo no le da la fuerza de este animal. Lo que otorga la fuerza es la experiencia vivida del interior y de manera profunda; se trata de una experiencia que vincula el ser humano al animal de modo que, de esta vinculación, el humano sale transformado y dotado de capacidades para transmitir lo que recibió. La experiencia espiritual es, entonces, apertura al otro ser e identificación con él, con miras a dotar de sentido tanto a mi propia existencia como a todas mis acciones. Se trata así de contemplar principios, valores y compromisos que van más allá de la vida cotidiana, pero que le dan sentido. Es vivir internamente las experiencias de todos los días, las relaciones con los demás seres y sacar de esta contemplación una creatividad capaz de potenciarlas, orientarlas y organizarlas en un sistema cuyo objetivo es el sentido individual y del grupo al que pertenecemos.

En este sentido, podemos observar que el sistema espiritual de los bantúes está potenciado y orientado hacia la resonancia vital que se encuentra en las cosas. Ello implica que hay una dinámica, una corriente cuyo objetivo es reforzar el aspecto característico que se pretende hallar en el ser con el cual uno se vincula. Por eso, P. Seumois afirma: “Lo que interesa al africano [es] la resonancia

<sup>24</sup> Cfr. Kakozi Kasindi, Jean Bosco, “‘Ubuntu’ Como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana”, en Montoya Morales, Jorge Rodrigo; Ramírez Arámburu, Ofelia Jannette y Turiño Ramos Liset, *Memoria del XIII Congreso Internacional de ALADAA*, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, Bogotá, del 23 al 25 de marzo de 2011. Véase también Bob Nelson y Stephen C. Lundin, *Ubuntu*, Edit. Alienta, 2014

vital que tienen las cosas en su mundo interior”.<sup>25</sup> Tal sustancia espiritual juega un doble papel según el punto de vista desde donde es apropiada. Por un lado, es una resistencia contra las fuerzas que disminuyen la vida y, por el otro, es un referente de seguridad en la medida en que aumenta e intensifica la vida.

El concepto de resonancia rima con los altibajos de la existencia humana que dibujan una curva sinusoidal que representa los momentos buenos y difíciles del ser humano o, en términos de esta filosofía bantú, los momentos fuertes y débiles de su existencia. Si la vida se entiende así, la experiencia espiritual tiene su sentido en la medida en que consiste en ir hacia el mundo oculto de las cosas, extraer su resonancia vital para resistir a las fuerzas maléficas e incorporar las fuerzas buenas. Ello quiere decir que el ser humano, busca apropiarse de la resonancia vital en otros seres a fin de potenciar su propia vida. Por eso, el comportamiento del ser humano que se traduce en ritos y ceremonias ancestrales, la repetición de las tradiciones, las creencias en los fetiches, la invocación de los ancestros e incluso de Dios, la danza, etcétera, traduce de una manera u otra una existencia que rebasa lo presente y va en busca de su comprensión y de su potencialidad.

Por consiguiente, tales hábitos son una apropiación del entorno para aumentar la vida y una expresión manifiesta de la dimensión espiritual del ser humano. De hecho, el acto espiritual por excelencia es el saludo: “*Moyo webe*” que en la lengua chiluba significa “Tenga una vida llena”, de modo que apretarse la mano significa dar y recibir la vida. Por eso, espiritualmente, no saludar a alguien implica un odio hacia él, esto es, una manera de quitarle la fuerza vital, de disminuirlo o de aniquilarlo. Al saludarlo le transmitimos este impulso de la vida, lo intensificamos, y a la vez, de él recibimos lo mismo. De manera general, la dimensión espiritual del ser humano implica una aspiración a más vida, a dar significado a nuestro entorno y a nosotros mismos, a valorarnos y sanar nuestras relaciones horizontales. Esta dimensión implica, por un lado, aspiración a lo místico, lo secreto, y por el otro, un movimiento de apropiación del entorno y vinculación con este ambiente en lo que tiene de profundo como impulso vital.

La vida espiritual abarca todos los aspectos de la existencia y no sólo la apropiación de los seres no humanos. Un aspecto muy interesante es la invocación de los ancestros como guardianes de la familia y del clan. Es interesante para nuestro propósito porque nos muestra que cuando la muerte ocurre, ésta no

<sup>25</sup> [“*Ce qui importe pour l’africain, ... c’est bien la resonance vitale qu’ont les choses dans son monde intérieur*”]. Simet, A. J., *Philosophie africaine. Textes choisis. Tome I*, Prensas de la Universidad de Zaire, Kinshasa, 1975, p. 145.

es el fin de la vida, sino la esperanza de que habrá más vida, es aspiración a la fuerza oculta que intensifica la vida. La invocación de los ancestros que ya no podemos ver en el presente es una aspiración espiritual a la seguridad que nos brindan en el presente material. Así, la cosecha de alimentos, la caza, la pesca, la reproducción o cualquier actividad humana, dependen de cómo los ancestros están encantados por y con los vivos. A menudo, este encanto requiere darles ofrendas, las cuales permitirán el flujo de su fuerza protectora.<sup>26</sup> Por lo que los ancestros participan en las actividades humanas a través de la mediación de las ofrendas, acompañadas de las súplicas para que siempre estén con nosotros.

Por lo tanto, la presencia de los ancestros entre nosotros se traduce en términos de la solidaridad en la familia, de la paz en la tribu, de la unidad de todo el conjunto del universo, etcétera. Lo que consideramos como ubuntu es justamente el conjunto de valores vivificantes de la comunidad, los cuales están protegidos por los ancestros. En esta perspectiva, ubuntu no alude solamente a los valores y carácter del ser humano, sino al conjunto del universo que debe estar protegido, en las diversas actividades de los seres humanos, por los ancestros. En este nivel, se entiende que el sentido que damos al universo y al medioambiente es igualmente fruto de la vida espiritual del ser humano.

En efecto, la protección de los ancestros recae no sólo sobre el humano, sino también sobre todo ser en cuanto “-ntu”. Éste es el ser que existe y que, como el humano, necesita de una protección. Es precisamente porque el ubuntu abarca a todo lo que existe, que la convivencia pacífica no es una noción restringida a los humanos, sino a todo en cuanto existe, por supuesto con responsabilidades diferentes según el modo cómo se revela cada ser. Así, el medio ambiente cobra su sentido *sui generis* a partir de una vida espiritual del humano con los demás seres. El desconocimiento de esta dimensión transcendental lleva a ver al universo simplemente como materia, cuando realmente es un conjunto con significado independiente de nosotros, significado intrínseco, al cual podemos acceder sólo a partir de una vida espiritual.

Desde el punto de vista del ubuntu, la valoración por parte del ser humano de todo el universo y de él mismo es participe de su vida espiritual. En efecto, los valores son principios intangibles, cuya apreciación real puede darse sólo en una vida espiritual. En otras palabras, nuestras experiencias materiales para alcanzar los valores son la manifestación de nuestros compromisos espirituales, ya que ellas mismas no son los valores anhelados, los cuales se ubican en una

<sup>26</sup> En este sentido, las ceremonias andinas como el tinku boliviano y los ritos africanos descansan sobre la misma base espiritual: ofrendar al mundo místico para apropiarse de la fuerza que tiene, y luego compartir esta fuerza con los demás.

dimensión superior. Eso significa que un gesto como el compartir la comida con el que no la tiene puede considerarse como solidaridad, si este apoyo se vive como una unión desprendida de la materia, pero mediada por ésta última. Si este compartir no permite una unión con los que no tienen, no vivificará al que lo hace ni tampoco al que lo recibe, ya que no hay vivencia que supere el gesto material para ubicarlo en la espiritualidad como espacio donde el gesto material cobra sentido.

Por eso, los valores espirituales son esencialmente aquellos que permiten al ser humano mantener una relación con los demás y consigo mismo, a la vez que dan sentido a esta relación. De este modo, si aquel gesto queda sólo a nivel material sin impulsar una convivencia ni dar sentido a ésta última, no puede alcanzar la solidaridad anhelada. Respecto a lo anterior, tiene razón Max Scheler cuando, en su clasificación de los valores, ubica los valores espirituales junto a los religiosos en la cúspide de la pirámide, como los principios independientes de las cosas, los cuales son los más altos para definir la actuación de un ser moral frente a un dilema axiológico.<sup>27</sup> Para Scheler, cada categoría de valores representa un modelo de concretización de los valores en la vida humana. Sin embargo, son los valores espirituales y religiosos los que determinan la vida interior, oculta a los demás y a uno mismo, por eso mística, pero que dan sentido a todas las experiencias vividas y las prácticas cotidianas en nuestras interrelaciones. Por consiguiente, lo que diferencia al ser humano de los demás seres es el anhelo y búsqueda de lo intangible como criterio de una verdadera humanización.

Aunado a este último criterio, Fernando Savater considera que el ser humano lo es realmente cuando supera su nacimiento desde el útero biológico, para entenderse y realizarse en el segundo útero, la educación. Lo afirma en los siguientes términos: “El niño pasa por dos gestaciones: la primera en el útero materno según determinismos biológicos y la segunda en la matriz social en que se cría, sometido a variadas determinaciones simbólicas –el lenguaje la primera de todas– y a usos rituales y técnicos propios de su cultura”.<sup>28</sup> Sabater usa esta analogía al útero materno para explicar el papel de la educación en la vida humana.

<sup>27</sup> Cfr. Scheler, Max, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Ed. Caparrós, Madrid, 2000. Su teoría de los valores considera que los valores son positivos o negativos y se jerarquizan en cuatro categorías del nivel más bajo al nivel más alto. Esas categorías son valores útiles, valores vitales, valores espirituales y valores religiosos.

<sup>28</sup> Savater, Fernando, *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 12. Véase también Lilia Esmeralda Calderón Almerico, *Educación es humanizar*, Mundo Didascalía, Lima, 8 de febrero de 2010.

Para él, “Educar es humanizar”,<sup>29</sup> y esto significa que la finalidad de la educación consiste en la humanización del ser humano. ¿Cómo humanizar un ser que ya es humano? Para levantar la contradicción, el filósofo se explica: el útero biológico nos predispone a ser humano, pero no nos constituye como realmente seres humanos. Desde este primer nacimiento, no somos diferentes de los demás seres del universo. Sin embargo, la situación cambió cuando, en los conocimientos y patrones de comportamientos y creencias que recibimos de la sociedad, nos conducimos, emprendemos un movimiento hacia lo invisible, lo intangible, lo espiritual que estructura y da sentido a toda nuestra vida. En este sentido, educar es estimular la aspiración a superar lo biológico, lo material, y fundamentar nuestra vida en lo espiritual.

A este respecto, consideramos que el aporte de Savater consiste en que la dimensión espiritual, para desarrollarse correctamente, debe ser objeto de la educación; no debe ser solamente conocida, debe ser sobre todo el ámbito de la praxis educativa, donde el ser humano aprende a realizarse plenamente y dar sentido a su existencia y a todo en cuanto existe. Por otra parte, la vida espiritual implica ir a lo profundo de uno mismo, en el mundo interior, donde experimentamos la apropiación de la fuerza vital de los demás seres según su jerarquía, así como nuestra capacidad de compartir esta fuerza vital con los demás seres. Por eso, el ubuntu es responsabilidad ante los demás seres, humanos y no humanos.

## Conclusión

A modo de conclusión, recordamos que partimos de la pregunta esencial de saber cómo el ser humano, frágil como cualquier ente en el universo, llega a dar sentido a su existencia y a los demás entes que lo rodean. En un primer momento, mostramos que la vulnerabilidad del ser humano lo inquieta, por supuesto, pero esta inquietud no lo hace establecerse en la fatalidad. Al contrario, la insatisfacción que nace de la conciencia de la vulnerabilidad del ser humano fundamenta su dimensión espiritual como la facultad de buscar en lo místico el sentido a la existencia más allá de lo perceptible. Esta transcendencia la explicamos como una invasión de lo oculto desde la vida interior con miras no sólo a darnos sentido, sino sobre todo a vincularnos con los demás seres. Lo que implica que desde la dimensión espiritual, la existencia humana no se desarrolla simplemente a nivel de la presencia, esto es, en el aspecto material y

<sup>29</sup> *Idem.*



percedero; esta existencia es sobre todo superación de la materialidad y apropiación de la fuerza de vida.

A fin de argumentar esta noción de mística como trascendencia de lo material, nos referimos a algunos pilares de la reflexión humanística en Latinoamérica. Repasamos el pensamiento de José Ortega y Gasset, para quién el ser humano se define conjuntamente por su dimensión material y espiritual, pero que ésta última es la que lo distingue de los demás seres por su carácter trascendental. Para él, lo propio del ser humano es superar las condiciones materiales de su existencia y dirigirse hacia lo místico donde se experimenta la vida plena. Reforzamos esta idea con el pensamiento africano en el cual la muerte material no es el fin de la vida.

Por consiguiente, la vida fluye para siempre y ello es la condición de que estemos relacionados unos con otros, seres humanos y no humanos. Este argumento lo extrajimos igualmente de la filosofía nosótrica de Karlos Lenkersdorf que nos enseña, a partir del análisis de la estructura lingüística de los tojolabales, que el ser humano es relacional. Esta espiritualidad convivencial será reforzada por Leonardo Boff con su concepción de la espiritualidad como búsqueda del misterio, esto es, como algo que posibilita una experiencia interior de la vida en general. Mauricio Beuchot abundó en el mismo sentido, sólo que para Beuchot la espiritualidad es todavía una experiencia religiosa, mientras que para Boff es una experiencia humana y no es monopolio de las religiones.

En un tercer momento, mostramos con ejemplos extraídos de la cosmovisión latinoamericana, especialmente con los ritos tinku de Bolivia, que esta vinculación es posible cuando el ser humano es capaz de reconocer en los demás seres la presencia de un sentido intangible que puede fundamentar su existencia y sus actividades. Ello implicó que, en la experiencia espiritual, el ser humano se apropiara el sentido que está en las cosas, sus actividades y sobre todo en los seres no visibles, como los ancestros. Esta apropiación configura nuestro compromiso con lo que hacemos y determina nuestra intencionalidad a relacionarnos con los demás a partir de lo que hacemos. Se ofrendan gotas de sangre a la Pachamama para tomar de ella la fuerza pacífica de la comunidad, así como la necesidad de compartirla con los que la necesitan. En el mismo sentido, mostramos que la valoración del trabajo rebasa su concepción como una actividad que sólo procura beneficios económicos. Vivido profundamente, el trabajo da sentido al ser humano, quien al apropiarse la naturaleza, se vincula con los demás seres en un acto que evidencia nuestro carácter espiritual y relacional.

Luego, analizamos la manifestación de la espiritualidad en las experiencias de vida cotidiana tanto desde la cosmovisión bantú en su comparación con la visión tojolabal del nosotros, como en la necesidad de las prácticas de

espiritualidad como la educación sociocultural y las conductas morales desde una perspectiva jerárquica de los valores. Nos resultó de ello que la vida espiritual necesita una práctica interior en la cual el ser humano se conozca a sí mismo y que desde este conocimiento busque contemplar lo místico que está oculto en las cosas y que les da sentido. Siguiendo esta línea, con Scheler vimos que la experiencia espiritual se alcanza cuando actuamos bajo la potencia de los valores espirituales; mientras que Fernando Sabater propone la necesidad de la educación como una herramienta de humanización, esto es, de vida espiritual.

En consecuencia, el ser humano da sentido a su existencia y a las demás cosas cuando, consciente de su vulnerabilidad, contempla el mundo místico más allá del presente y hace de esta vida interior el sitio privilegiado donde se apropia de su entorno y se vincula con los demás seres del universo. Esta facultad no es monopolio de ninguna religión, sino la característica que distingue a los seres humanos de los demás seres. Por ello mismo, el ser humano tiene más responsabilidad en la vinculación o interrelación entre seres que los demás seres no humanos.

## Bibliografía

- BERGSON, Henri, *Memoria y vida*, Altaya, Barcelona, 1995.
- BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y religión hoy*, Universidad Iberoamericana León, León, 2009.
- BIRAGO, Diop, « Le soufflé des ancêtres », en *Présence Africaine, Recueil Leurres et lueurs*, Présence africaine, París, 1960. <<http://www.uwb.absyst.com/download/frankofonia/cwiczenia/negritude%20poemes.pdf>> (2 mayo 2020).
- BYOGO, Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine*, LHarmattan, Libreville, 2006.
- BOB, Nelson y Stephen C. Lundin, *Ubuntu*, Ed. Alienta, Barcelona, 2014.
- BOFF, Leonardo, *Ética planetaria desde el gran sur*, trad. J. F. Domínguez García, Trotta, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Espiritualidade e utopias libertarias”, video, 28 mayo 2014. <<https://www.youtube.com/watch?v=J92aBNzcNME>> ( 6 mayo 2020). <<http://www.uwb.absyst.com/download/frankofonia/cwiczenia/negritude%20poemes.pdf>> (2 mayo 2020).
- CALDERÓN Almerico, Lilia Esmeralda, *Educación es humanizar*, Mundo Didascalía, Lima, 8 febrero 2010. <<https://mundodidascalía.wordpress.com/2010/02/08/educar-es-humanizar/>> (26 febrero 2020).
- EBOUSSI, Boulaga, Fabien, *La crise du muntu*, Présence Africaine, 1977.
- FREEMAN, Morgan, “The story of us, the peace”, National Geographic, <<https://www.youtube.com/watch?v=28mE06kN9gM>> (consultado 3 septiembre 2017).
- KAKOZI Kasindi, Jean Bosco, “‘Ubuntu’ Como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana”, en Montoya Morales, Jorge Rodrigo, Ramírez Aramburu, Ofelia Jannette y Turiño Ramos Liset, *Memoria del XIII Congreso*

- Internacional de ALADAA*, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África/El Colegio de México, Bogotá, del 23 al 25 de marzo de 2011. <[https://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria\\_xiii\\_congreso\\_internacional/index.html](https://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/index.html)> (31 marzo 2020).
- KASONGO Yambo, Francois-Stephane, *Initiation à la philosophie*, Ed. MédiasPaul, Kinshasa, 2009.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine, *Pourquoi il faut (re)lire Fabien Eboussi Boulaga*, *Le Monde*, 16 octubre 2018. <[https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/10/16/pourquoi-il-faut-re-lire-fabien-eboussi-boulaga\\_5370215\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/10/16/pourquoi-il-faut-re-lire-fabien-eboussi-boulaga_5370215_3212.html)> (31 marzo 2020).
- LENKERSDORF, Carlos, *Conocer otras culturas: desde la perspectiva de ellas o hablar de la convivencia desde la perspectiva de los que la viven*, en Buatu Batubenge, Omer, Panduro Muñoz, Benjamín y Mancilla Margalli, Elizabeth Adriana, *Filosofía de la convivencia*, EON, México, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005.
- LUFULUABU Mizeka, Francois-Marie, *La notion luba-bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.
- MATUNGULU, Otene, *Une spiritualité bantu de l'être avec. Heurts et lueurs d'une communion*, Éditions Saint Paul, Kinshasa, 1991.
- MELÉ, Domènec, "Ética en la organización del trabajo: trabajo decente y trabajo con sentido", *IESE Occasional Papers*, OP-172, Universidad de Navarra, febrero 2010. <<https://media.iese.edu/research/pdfs/OP-0172.pdf>> (Consultado 19 marzo 2020).
- MUZUMANGA, Ma-Mumbibi, Flavien, *Trinité et sens de la foi des fidèles*, Baobab, Kinshasa, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965.
- POLYNÉ, Millery y Mcalister, Elizabeth, "Los mitos alrededor del vudú, la religión de Haití que ha sido distorsionada durante décadas", CNN en español, 20 de abril de 2017. <<https://cnnespanol.cnn.com/2017/04/20/los-mitos-alrededor-del-vudu-la-religion-de-haiti-que-ha-sido-distorsionada-durante-decadas/>> (Consultado 2 mayo 2020).
- RIVERA Acosta, Ma. Guadalupe y Ordoñez Flores, Eva, "Danzar por los vivos, danzar por los muertos: la representación de danza en el sitio Arqueológico del Ixtépete en el occidente de México", *Ark Magazine*, tema: Espiritualidad y arqueología, año 7, núm. 27, México, verano 2019, pp. 78-85.
- <<https://issuu.com/arkeopatias/docs/ark27>> (10 de marzo de 2010).
- SAVATER, Fernando, *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 1997.
- SCHELER, Max, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Ed. Caparrós, Madrid, 2000.
- SMET, A. J., Pére, *Philosophie africaine. Textes choisis. Tome I*, Pressas de la Universidad de Zaire, Kinshasa, 1975.