



REVISTA

CÁTEDRA

El concepto de persona en la cultura Bantú-Fang

The Concep of person in Bantu-Fang culture

Florentino Ncogo-Ndong

Universidad Abat-Oliva, Barcelona, España

Facultad de Humanidades, Programa de Doctorado en Humanidades para el Mundo

Contemporáneo-CEINDO-CEU

fncogon@uao.es

<https://orcid.org/0009-0002-9398-1014>

(Recibido: 27/07/2023; Aceptado: 18/10/2023; Versión final recibida: 15/12/2024)

Cita del artículo: Ncogo-Ndong, F. (2025). El concepto de persona en la cultura Bantú-Fang. *Revista Cátedra*, 8(1), 122-139.

Resumen

La globalización, al inducir a abandonar o menospreciar la identidad propia, está afectando profundamente a la cultura bantú-fang. Un síntoma preocupante es que muchos jóvenes desconocen su herencia cultural. Este estudio busca profundizar en el concepto de persona dentro de la cosmovisión bantú-fang, con el objetivo de ayudar a los jóvenes a reconectar con su identidad. Específicamente, este trabajo se propone definir el concepto de persona en la cultura bantú-fang y analizar cómo la colonización pudo haber influido en dicho concepto. La investigación se basa en un método analítico-descriptivo, examinando el concepto de persona desde la perspectiva del hombre fang. Los resultados revelan que el concepto de persona fang no ha sufrido una aculturación significativa. La limitada influencia de la colonización en conceptos fundamentales como este se atribuye a la naturaleza de su acción. Los colonizadores que llegaron a África, particularmente a los países bantúes, estaban principalmente enfocados en la destrucción del patrimonio material, más que en la modificación de la identidad. Además, el análisis del término "mot" (persona) revela una dualidad en su significado: ontológica y moral. En el plano ontológico, el conjunto de personas humanas se denomina "muan mot". La expresión "ane mot", por su parte, denota la aceptación sociocultural de la persona en el ámbito moral. En conclusión, la pertenencia a la raza humana y el cumplimiento de las responsabilidades inherentes al ser racional definen la condición de persona.



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Revista Cátedra, 8(1), pp. 122-139, enero-junio 2025. e-ISSN: 2631-2875

<https://doi.org/10.29166/catedra.v8i1.6281>

Palabras clave

Bantú-fang, Comunidades africanas, Cultura, Dignidad, Persona.

Abstract

Globalization, by inducing the abandonment or disparagement of indigenous identity, is profoundly impacting the Bantu-Fang culture. A concerning symptom is that many young people are unaware of their cultural heritage. This study seeks to delve into the concept of personhood within the Bantu-Fang worldview, with the objective of assisting young individuals in reconnecting with their identity. Specifically, this work aims to define the concept of person within the Bantu-Fang culture and analyze how colonization may have influenced this concept. The research is based on an analytical-descriptive method, examining the concept of person from the perspective of the Fang individual. The results reveal that the Fang concept of person has not undergone significant acculturation. The limited influence of colonization on fundamental concepts such as this is attributed to the nature of its action. Colonizers who arrived in Africa, particularly in Bantu countries, were primarily focused on the destruction of material heritage, rather than the modification of identity. Furthermore, the analysis of the term "mot" (person) reveals a duality in its meaning: ontological and moral. On the ontological level, the collective of human persons is referred to as "muan mot." The expression "ane mot," on the other hand, denotes the sociocultural acceptance of the person in the moral sphere. In conclusion, membership in the human race and the fulfillment of the responsibilities inherent to a rational being define the condition of personhood.

Keywords

Bantu-fang, African communities, Culture, Dignity, Person.

1. Introducción

La observación detenida de la juventud bantú contemporánea revela un complejo de identidad arraigado. Las manifestaciones de este fenómeno son diversas: desde la alteración del tono de la piel y el gasto considerable en pelucas de cabello liso de origen occidental, hasta la adopción de accesorios típicamente femeninos por parte de los varones. Estos comportamientos convergen en un rechazo de la propia identidad cultural bantú-fang. Sin embargo, los jóvenes bantúes no perciben que su identidad cultural es intrínseca e inalienable. Eboussi Boulaga, en su obra "Le Bantou problématique" (El bantú problemático), denunció este fenómeno. El filósofo camerunés sostiene que África, al repudiar su propia esencia, ha emprendido una trayectoria asintótica que perpetúa su condición de subdesarrollo (Eboussi, 1968, p. 34).

El fenómeno observable en la juventud africana y bantú contemporánea puede interpretarse como una secuela del aprendizaje y la enseñanza colonial. El colonizador inculcó la idea de que todo lo asociado con la persona negra era sinónimo de fealdad, diabolismo y pecado. Por consiguiente, es razonable deducir que las manifestaciones actuales son el resultado de un aprendizaje colectivo. En este contexto, la investigación del concepto de persona desde la tradición bantú-fang podría desempeñar un papel crucial en la mitigación del rechazo de la identidad propia.

El presente estudio se centra en el análisis del concepto "mot" (persona) desde una doble perspectiva: la cosmovisión cultural fang y el impacto del periodo colonial. El objetivo primordial es ofrecer una visión esclarecedora del término "persona" que permita a los



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

jóvenes bantú-fang fortalecer su identidad cultural en el contexto global. Las preguntas centrales que guían esta investigación son: ¿cuál es el significado de "mot" (persona), "muan mot", "ane mot" y "ase mot" en la cultura bantú-fang? ¿Qué influencia ejerció el periodo colonial sobre el término "mot"? En otras palabras, ¿experimentó el término "mot" procesos de aculturación como consecuencia de la colonización?

En consonancia con estas interrogantes, los objetivos específicos de esta investigación son: definir el concepto de persona desde la perspectiva bantú-fang, identificar los elementos culturales que fundamentan dicha definición, examinar la influencia del periodo colonial sobre el término "mot" y establecer comparaciones con las definiciones clásicas de persona. Se espera que el cumplimiento de estos objetivos proporcione una comprensión clara del concepto "mot", facilitando así la afirmación de la identidad cultural de los jóvenes bantú-fang.

El marco teórico de este estudio se nutre de dos perspectivas fundamentales sobre la persona: la individualista, representada por Tylor, y la colectivista, ejemplificada por Mbiti y Tempels. La teoría de Edward Burnett Tylor, de clara influencia occidental, concibe a la persona como un ser autónomo, centrado en su individualidad, temporalidad y dignidad. En contraste, la concepción africana colectiva, como la postulada por Tempels (1949), sostiene que "el ser es fuerza". En la filosofía africana, el término "fuerza" trasciende la mera unidad del ente, implicando su conexión intrínseca con otros seres. La existencia se concibe como un intercambio recíproco de fuerza, donde la persona se define por su capacidad de recibir y otorgar fuerza a otros.

Mbiti (1991) retomando el legado de Tempels, propone "una síntesis que integra la singularidad occidental y la pluralidad africana en la definición de persona" (Mbiti 1991, p. 13). Reducir la persona a un individuo aislado o a un mero producto de la colectividad resulta ideológicamente reduccionista. La persona, en su corporeidad, es un ser individual que se configura a través de las relaciones sociales que establece. A pesar de las adversidades históricas, el africano bantú ha preservado una concepción integral de la persona, que armoniza las dimensiones individual y colectiva del ser humano. Metodológicamente, esta investigación adopta un enfoque analítico-descriptivo para examinar el concepto de persona en la cultura bantú-fang. Se empleará la técnica de análisis de contenido, tomando como fuentes primarias las obras de los autores mencionados. Adicionalmente, se realizarán entrevistas a ancianos para recabar sus perspectivas sobre la concepción de persona.

La estructura del artículo se compone de introducción, conclusión y cinco secciones principales: 1) "Consideraciones generales sobre la persona", que aborda las reflexiones filosóficas, sociológicas y culturales en torno al concepto de persona. 2) "Sobre las comunidades africanas", que destaca la autenticidad cultural de estas comunidades a través de sus diversas manifestaciones. 3) "La persona según la concepción occidental", que analiza las perspectivas de Boecio y Tylor, entre otras. 4) "El concepto de la persona en la cultura bantú-fang", que examina los términos y expresiones que contienen "mot" para elucidar su significado. 5) "Un acercamiento al concepto de persona en las comunidades africanas: caso de los bantúes-fang", que busca una aproximación a la concepción de persona desde la perspectiva bantú.

2. Consideraciones generales sobre la persona

Antes de evocar la definición filosófica clásica de la persona y la tradicional que se extraerá de la cultura tradicional bantú-fang, es oportuno desbrozar el terreno exponiendo el



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

concepto de persona como un ser con múltiples factores. Geertz (1973) no hace distinción entre los términos hombre y persona cuando afirma que:

Los intentos para situar al hombre atendiendo a sus costumbres asumieron varias direcciones y adoptaron diversas tácticas; pero todos ellos, o virtualmente todos, se ajustaron a una sola estrategia intelectual general, lo que llamaré la concepción "estratigráfica" de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana (p. 46).

Para hablar de hombre, se tiene en cuenta todas sus dimensiones, es decir, biológica, psicológica, social y cultural. En vista de que el hombre no se desenvuelve al margen de una sociedad, no es comparable a otra especie. En el contexto africano, el hombre se le mide a través de todas sus dimensiones. Para que se le considere persona, entendemos que tienen que reunir de las condiciones a las que el autor Geertz ha hecho alusión en su fragmento de texto.

Se entiende que la consideración de la persona no se reduce en un solo aspecto. Para Geertz (1973), la persona está hecha de varias capas, y cada capa tiene su función determinada. De ahí que:

Cuando analiza uno al hombre quita capa tras capa y cada capa como tal es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela otra capa de diferente clase que está por debajo. Si se quitan las abigarradas formas de la cultura encuentra uno las regularidades funcionales y estructurales de la organización social. Si se quitan éstas, halla uno los factores psicológicos subyacentes —"las necesidades básicas" o lo que fuere— que les prestan su apoyo y las hacen posibles. Si se quitan los factores psicológicos encuentra uno los fundamentos biológicos —anatómicos, fisiológicos, neurológicos— de todo el edificio de la vida humana (p. 46).

La persona es un ser muy complejo; es tan dinámico como cambiante. Pero el juicio que se emite es objetivo. Lo que se expresa con esa idea es que el hombre no es estático en sus conductas. Aunque la educación sobre todo en valores humanos, que ha recibido durante su crecimiento cuenta, no se puede descartar situaciones que le induce a actuar contrariamente como la ignorancia. Las consideraciones filosóficas sobre la persona presentan a la persona subrayan con insistencia que es un ser que se recrea constantemente, es decir, no está hecho una vez por todas, porque es pura movilidad lo que Ortega y Gasset llama "pura existencia desnuda, puro proyecto, mero afán de ser" (Ortega y Gasset, 1964, pp. 34-35).

Ante lo dicho en esa cita, se presentan tres esencias que caracterizan al hombre o a la persona en todas sus dimensiones.

La esencia o la naturaleza es algo común a muchos; pero el hombre, cada hombre, es una personalidad irrepetible.

La esencia o la naturaleza es algo fijo; pero el hombre es esencialmente mudable.

La esencia o la naturaleza es algo determinado, delimitado; pero el hombre es libre, está constitutivamente abierto, suelto (García-López, 1976, p. 169).



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

En la tradición filosófica hay pensamientos que estiman que no se puede descartar la parte corpórea de la persona porque es una condición *sine qua non* de su esencia. La persona es un sujeto racional libre, capaz de darse cuenta de la identidad de su ser. Pues,

la sustancia humana es además esencialmente corpórea, es decir, consta de elementos materiales debidamente organizados, y por consiguiente posee las propiedades generales de todos los cuerpos, es decir, es extensa, ocupa un lugar en el espacio, es cambiante con todo tipo de cambio (de lugar, cualitativo, cuantitativo e incluso sustancial) y posee cualidades sensibles. Es falsa cualquier concepción del hombre que excluya a la corporeidad de la esencia del mismo, como la concepción platónica o la cartesiana, o la de aquellos otros que entienden al hombre como pura historia o mera libertad. El cuerpo no es algo que el hombre solamente tenga o a lo que esté accidentalmente unido; el cuerpo es algo que el hombre es: una parte constitutiva de su esencia (García-López, 1976, p. 179).

Ampliando con nuestra argumentación desde perspectivas sociológicas y culturales del concepto de persona. Se vincula mucho a la cuestión de dignidad y de valores. Por dignidad entendemos que, “la dignidad de la persona se presenta como característica innata y esencial del ser humano que lo hace merecedor de un tratamiento cónsono con su substrato” (Domínguez Guillén, 2019, p. 81). La persona humana es el gran protagonista de todas las expresiones de vida social, por ende, tiene una dignidad. Y, esa dignidad le hace superior a todos los demás seres vivos existentes. A través de los valores, se hace alusión obviamente a las acciones como correctas que llevan a la persona a crecer en su dignidad. Estos valores están relacionados con las virtudes. *Grosso modo*, los conceptos persona y hombre en el contexto bantú-fang aluden más bien a rangos de valor. La realización del mundo de los valores significa que el individuo se eleva a la categoría de persona, pero sin renunciar a su esencia intrínseca.

3. Sobre las comunidades africanas

Para comprender la complejidad de la estructura social de los africanos, hay que tener en cuenta la importancia que ellos dan a la sociedad, en relación con la vida del individuo y de éste con la comunidad, y diferentes grupos o unidades sociales que la componen. “Ellas, se nos presenta una amplia visión de formas de relación interpersonal, que, si bien no son suficientes para configurar el ser de lo comunitario, le suministran la base vivencial necesaria” (Von-Hildebrand, 1998, p. 57).

Hablar sobre África resulta muy complejo, por su diversidad. Se trata de un continente “geográficamente enorme, con una gran diversidad en culturas, situaciones políticas, herencias históricas (post)coloniales, poblaciones, o ecosistemas” (Comisión Española de Ayuda al Refugiado, 2018, p. 5). Durante mucho tiempo, se ha ocultado la historia de África. Las sociedades africanas se consideraban como aquellas que no tienen historia, a pesar de las diferentes investigaciones, muchos antropólogos sostenían que las comunidades africanas no podían ser objeto de estudio científico, fundamentalmente por la carencia de fuentes y documentos escritos.

En África, las comunidades tradicionales africanas constan de varias etnias y pueblos, “cada uno con su religión, su culto y su estilo artístico, cuyas prácticas animistas tienen en común que todas muestran una profunda espiritualidad” (Galán Moreno, 2015, p. 9). Entonces, las comunidades africanas constituyen un “pluralidad de pueblos, y [...] grupos, con



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

configuraciones sociales, culturales y políticas concretas que presentan rasgos culturales, instituciones sociales, concepciones del mundo, formas lingüísticas y organizaciones políticas específicas” (Vargas-Hernández, 2008, p. 9).

Las comunidades africanas se marcan identidades, y, “las identidades de estos pueblos se organizan y se centran con mucha mayor fuerza en una identidad colectiva, más que en una identidad individual; es por lo que, se les reconocen derechos colectivos junto a derechos individuales” (Vargas-Hernández, 2008, p. 9). Hay que señalar además que África presenta un doble perfil cultural; por una parte, la cultura magrebí, tiene que ver las culturas árabes, localizadas en África Septentrional.

Los africanos son notoriamente animistas, es decir, creen en la fuerza de la naturaleza, y sus creencias religiosas, “un estudio de los pueblos que mantienen esas creencias, con todas las complejidades de la vida tradicional y moderna... hay aproximadamente tres mil pueblos (tribus) africanos, y cada uno tiene su propio sistema” (Mbiti, 1991, p. 1). La diversidad cultural conlleva a diferentes problemas. De acuerdo con Mbiti (1991), estima que “ignorar estas creencias, actitudes y prácticas tradicionales sólo puede conducir a una falta de entendimiento de los problemas y conductas de los africanos” (p. 1). Sobre la base de lo dicho previamente, decir que las personas están culturalmente enraizadas en sus lenguas, costumbres y tradiciones, públicamente asentadas, es la consecuencia de la diversidad cultural de los pueblos o comunidades africanas. Los símbolos culturales, incorporados a la vida personal desde el inicio se ejercen en la vida comunitaria.

Hay que añadir que la comunidad primera y más importante para los africanos es la familia. En palabras de Ferrer (2000) afirma que:

La familia es comunidad de pertenencia objetiva, que trasciende las vivencias interpersonales que están en su núcleo. Aun la propia sociedad conyugal se consolida desde unos bienes y valores unificantes que sobrepasan la reciprocidad en las vivencias: mientras el amor entre los cónyuges es una respuesta de valor que perdura como acto en medio de sus diversas expresiones, el sentimiento de unión comunitaria se extiende a los bienes que son poseídos en común (el hogar, las adquisiciones, el patrimonio...). En ser comunidad de pertenencia se asemeja a otras comunidades, como la nación, la estirpe o la Humanidad, en las que las personas están afincadas más allá de sus actos voluntarios (p. 124).

En las mismas líneas, se resalta que:

La comunidad familiar actúa como la condición personal de ingreso en las demás comunidades, en la medida en que se pertenece a ellas a través de la familia, que es la que suministra su identidad privada y pública a cada uno de sus miembros (Alvarez-Munárriz y Guerrero, 1999, pp. 169-181).

La familia es una comunidad donde se valora a las personas en su carácter singular e irrepetible. El pertenecer a una familia es un hecho inherente, es decir, no se entra en ella por medio de un contrato convencional. La identidad del hombre provee en primer lugar de su familia, así la identificación se hace pública a través del nombre y los apellidos procedentes de ella (familia). Los lazos familiares resultan ser inherentes a la persona, llevándolos ésta consigo dondequiera que vaya.



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

En palabras de Ndongo (1985), estima que:

En términos generales, este es el sentido de la familia africana. El significado de la familia en las tradiciones de los pueblos africanos ha sido, y es, reconocido universalmente como uno de los grandes valores de la cultura y religiosidad africana. Sobre la familia descansa toda la organización social. Ella es el fundamento de la sociedad, el núcleo de ésta y lo que la configura como una comunidad de hermanos (p. 43).

Para los africanos, no se puede hablar de una comunidad excluyendo la familia. Pues ésta viene a ser el ambiente natural en el que todo hombre nace y obra, encuentra la necesaria protección y seguridad tiene, en fin, su continuidad más allá de la vida terrena por medio de la unión con los antepasados.

Elemento propio de la tradición africana es también el sentido de la familia. En este aspecto nos urge poner de relieve el valor moral y aun religioso del cariño a la familia, demostrado también con el vínculo con los antepasados, que encuentra expresión en tantas y tan difusas manifestaciones de culto (Ndongo, 1985, p. 42).

Las prácticas y la vida en comunidad tienen por objeto reforzar la vida individual o personal, la vida social; también asegura su personalidad, que se precisa en la vida, en la sociedad, y que es la mayor fuerza vital. La fuerza vital de la comunidad se concentra en puntos esenciales de la persona, obviamente. Considerada así la comunidad, en la concepción africana como esencial para la realización plena toda persona humana, es lógico y preciso apreciar, en todo su contexto. Para el africano, la comunidad es el medio de participación de la vida, donde el antepasado fundador, asociado a su descendencia, pervive y se prolonga.

Dice Mallart (1971):

El hombre vive en la sociedad con todas las fuerzas de la creación. Según el sistema bantú, el hombre es el centro del universo, pero no solo, sino en relación con todas las otras criaturas. Su universo es como una inmensa tela de la araña en la cual todos los seres son interdependientes. Por el principio de interacción de las fuerzas, según la cual las fuerzas del universo actúan las unas sobre las otras, el hombre entra en comunión con toda la creación (p. 79).

Primordialmente, los grupos consanguíneos determinan la exigencia de una vida social. Éstos están ajustados sobre una amplia y verdadera cooperación en todo. Esta particularidad es la que le da el carácter de cohesión al grupo. Pues el grupo o comunidad es el centro de la vida comunitaria o colectiva y la individual, donde se aglutinan todos sus individuos.

Pues toda la actividad que se produce al margen del contexto social y comentario deja de tener significado, sentido, eficacia, energía y vitalidad propias. Es la sociedad la que conserva toda la riqueza de la tradición recibida de los mayores SI uno se aparta de ella no puede disfrutar de la misma; sólo en la vida social se actualiza la tradición y el legado de los antepasados, aportando nuevos elementos personales y los que proporciona el ambiente en que vive De esta manera la sociedad lo envuelve todo (Ndongo, 1985, p. 40).



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

En resumidas cuentas, hay que resaltar que las sociedades africanas formadas por hombres y mujeres tienen su fundamento en la familia por ser el primer elemento; después vienen varios conjuntos de familia conocidos como clan, se trata de una ampliación de familias; en un sentido más amplio la unificación de varios clanes dan lugar a las tribus; el conjunto de varias tribus que tienen la misma raíz lingüística forma una etnia; por último, las etnias reunidas en un gran territorio hacen que nazca un grupo o una comunidad. Cada comunidad está ligada entre sí, es la gran pirámide que constituye la sociedad africana. Se considera como el verdadero pilar de la existencia individual, social y comunitaria. Para una mejor comprensión de los aspectos culturales de los pueblos africanos es importante dar una mirada hacia su estructura cultural, económica, política, religiosa y social, es decir, tener un conocimiento profundo de su organización. De hecho, las comunidades africanas tienen sus propias unidades socio-antropológicas que son distintas.

3.1 La persona según la concepción occidental

Se ha escrito mucho sobre la persona en el mundo occidental. No se puede ser exhaustivos en el análisis de todo cuanto se ha dicho sobre la persona en ese contexto, se va a evocar dos puntos de vista que podrían reflejar la concepción general del Occidente sobre la persona, se trata del punto de vista de Boecio y de Charles Tylor principalmente.

La definición de Boecio con respecto a la persona ha sido como la base fundamental de otras tantas definiciones y se tomó en consideración pese a otras formulaciones, pero siendo ésta como punto de partida, en este sentido, el libro "*Liber de persona et duabus naturis*, define a la persona como *rationalis naturae individua substantia*, sustancia individual de naturaleza racional, que existe por derecho propio (*sui iuris*) y es perfectamente Incomunicable" (Díaz, 2008). Santo Tomás, por su parte, sigue la definición de Boecio y lo orienta tal como lo transcribe Martínez (2013) que la persona es "el subsistente distinto en una naturaleza intelectual" (p. 319). Esta definición, se caracteriza en dar a cada ser humano su individualidad y considerar que; independientemente de que los seres humanos somos iguales en la naturaleza humana, pero existe una individualidad de cada uno de estos que es la persona, una clasificación como distinguir un cierto número dentro de la numeración, es del conjunto, pero representa a sí mismo su valor, independencia, esencia o su identificación como algo igual en el grupo y separado de estos en sí mismo.

Teniendo en cuenta otras ideas de otros filósofos y grandes pensadores, también podrían servirnos en cuanto a una mejor reflexión sobre la concepción de estos conceptos de persona y dignidad, con lo cual, incorporar también el punto de vista del filósofo Kant que entiende, pues, a la persona como, "libertad de un ser racional bajo leyes morales", estableciendo a la persona humana como "fin en sí mismo" (Díaz, 2008). En los años 80 del siglo pasado, antes de las apreciaciones de Carlos Díaz, ya concebía Tylor, filósofo y pedagogo canadiense, a la persona humana como un "ser que tiene sentido de sí" (Taylor, 1985, p. 67).

García-Cuadrado (2010) haciendo alusión a la concepción de la persona de Max Scheler dice que:

A diferencia de lo que sucede con el resto de los seres naturales, el hombre no es un "objeto" sino un "sujeto". Considerado como un "objeto" lleva consigo la pérdida de su especificidad. El hombre no es una "cosa" en el mundo un (qué) sino una "persona" (un quién) (p. 27).



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

La persona humana no es simple sujeto, sino una criatura especial dentro de la naturaleza por elección voluntaria del creador, Dios, para que la persona sea el único ser de la naturaleza racional, esta elección no conduce a su desconsideración para que este ser especial sea considerado como algo, cosa, sino que sea de pura concepción y orden del Señor, alguien, persona.

3.2 El concepto de persona en la cultura bantú-fang

En este apartado, se hace un acercamiento al término comunidad. Pues, “la comunidad es una forma de sociedad caracterizada por el predominio de los lazos afectivos o la convivencia continua y estable de determinados seres humanos unidos por sentimientos comunes” (Armenta y Flores, 2017, p. 22). La comunidad propicia recursos culturales para que el individuo se desenvuelva socialmente en su vida adulta, y así dar una identidad cultural a éste. Antes de situarnos en la persona daremos como primer lazo conocer la persona desde la humanidad en la cultura bantú-fang.

La persona, *mot*, *mutu*, *muntu* o *ntu*, *nti*, etc. Estas son algunas de las denominaciones de la persona que más consideran entre las lenguas bantúes africanas. El concepto de persona o del hombre, en contexto de las culturas africanas, sobre todo las bantúes, no solo puede deducirse de los estudios filosófico-antropológicos de autores como Placide Tempels, Eboussi Boulaga, Alexis Kagame, etc., sino también de la riqueza lingüística de las lenguas autóctonas: el swahili, el lingala, el fang, por citar algunas.

El objetivo de este artículo no es destacar o encontrar las diferencias lingüísticas que hay entre las distintas zonas, lengua y etnias africanas en cuanto al término. Sino que se quiere definir al hombre en su contexto cultural bantú-fang, es decir, exhumar de la riqueza lingüística y antropológica de los pueblos fang una definición que nos diera idea concreta de la persona u hombre fang desde su propia cultura.

sin embargo, no hay una definición neta antropológica o filosófica en Tempels, Kagame, Eboussi o Ela, a pesar de no dar una definición única y neta de la persona africana, dejan en sus estudios un concepto bastante claro de lo que es el hombre africano “bantú” (plural de *ntu* formado de *ba* desinencia que indica el plural, y *ntu* que significa hombre o persona). Pues, nos servimos de estas concepciones para construir el concepto del hombre “bantú”.

En la obra *Philosophie bantoue* que el belga Placide Tempels escribe en 1945 podemos encontrar un primer acercamiento del ser. Él afirma que “el ser es fuerza”. Las culturas africanas bantúes no contemplarían un ser al margen de la existencia, es decir, desligado de materialidad y concreción. El ser está situado en el tiempo y en el espacio y, es más, puede haber más o menos ser según que éste tenga más o menos fuerza “vital”.

Hay que señalar que el hombre africano bantú está atascado y no parece que tenga medios que le ayuden a desatascarse. porque Los pilares de una cultura como religión, lenguaje y tecnología han sufrido desde siempre fuertes sacudidas que en su esencia carece de real sustancia. Uno de los elementos culturales que suelen ayudar al hombre a conocerse y posicionarse en el mundo es la religión.

En las comunidades africanas como los bantúes, la persona corresponde “la identidad, la condición de persona y la plena humanización que es resultado del autoconocimiento” (Zavala-Olalde, 2010, p. 305). De hecho, los elementos que constituyen a una persona en las comunidades africanas son:

Además del cuerpo, características que se manifiestan en el mismo cuerpo y por medio de él en la unidad de la persona. Me refiero a: pìxan



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

(el alma), ik` (el espíritu), ki`nam (la energía de lo vivo), ool (la voluntad), tucul (el pensamiento) (Zavala-Olalde, 2010, p. 212).

Dicho así, la persona no sólo es un individuo de carne y hueso. “Esta variedad de elementos significan que hay una amplia reflexión acerca de la idea de persona” (Zavala-Olalde, 2010, p. 212). Es difícil captar lo que es la persona sin referirnos a su cultura, y es complicado encontrarse con una cultura que no esté compuesta por hombres, por personas.

En la vida tradicional, el individuo no puede existir por sí solo, sino de forma corporativa. Él debe su existencia a otras personas, incluyendo las de generaciones pasadas. Es parte de un todo. La comunidad hace, crea, o produce al individuo, el cual depende de todo el grupo. El nacimiento físico no es suficiente: el niño debe pasar por ciertos ritos de incorporación para integrarse del todo en su sociedad. Estos ritos se extienden a lo largo de toda la vida física de la persona, que pasa de un estado de existencia corporativa a otro. El estadio final se alcanza con la muerte, cuando la persona es incorporada- ritualmente- a la gran familia de los vivos y muertos (Mbiti, 1991, p. 144).

La concepción del hombre de los bantúes está mucho más cerca de la concepción platónica y aristotélica porque:

Tiene cuerpo y alma. El alma vive en un cuerpo del que es prisionera. Puede escapar del cuerpo momentáneamente, por ejemplo, durante el sueño, y viajar: sueño, trance, brujería y reposición, sin que el cuerpo muera; no abandona el cuerpo de forma permanente hasta la muerte. La muerte, de hecho, es la disociación de elementos vitales. Después de la muerte, el alma comienza a rondar los lugares de su existencia terrenal y luego puede reencarnarse en un niño, unirse a Dios o incluso irse al bosque (Akare, 2018, p. 130).

Al momento que el hombre bantú-fang considera a la persona como ser especial por poseer de inteligencia y razón (*ken ya fak*). Se encuentra dos acercamientos a la concepción del hombre: el dinamismo en el ser (el fang cambia con el tiempo, las cosas y personas que tiene o le rodean); y la influencia recíproca en las relaciones del ser que hace que todos dependan de todos y de todo. Estar solo, es pobreza, miseria y falta de identidad. El hombre es lo que es y lo que colabora en su ser, es decir, las personas y las cosas.

3.3 *Muan mot* (ser humano)

En la cultura fang se considera el ser humano como *muan mot* que forma el bloque del hombre en colectivo como aprecio y calificación de manera no individual o distinta de naturaleza racional es conocido y reconocido en la cultura bantú-fang, *muan mot* (ser humano) lo que se desglosa o se le califica en tres dimensiones: individual, social y moral" repite información que ya se ha dado.

3.4 *Mot* (persona)

La persona se dice *mot* que encierra dos acepciones bien concretas: ser humano dotado de inteligencia, sentimientos y tener dignidad. Por tanto, no se puede hablar coherentemente del hombre (persona) sin tener en consideración los dos aspectos evocados que encierran la comprensión del hombre como individuo (*mot*), (*Muan mot*).



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

3.5 El *ane mot* (es digno)

No es lo mismo persona que ser persona en la mentalidad y lengua fang (*El mot y el “ane mot”*). Las dos frases no se oponen, se complementan o, mejor dicho, el segundo enriquece más al primero. Como lo dijéramos en los párrafos precedentes, el *mot* encuentra su comprensión dentro de la definición boeciana de sustancia individual de naturaleza racional. Esta base es común a todos los hombres de todas las especies. La otra acepción, es decir, *ane mot*, no puede atribuirse a cualquiera, sino a pocas personas. Así, cuando el fang dice del otro que *ane mot*, no solo ve en él un ser poseedor de inteligencia y razón (*ken ya fak*), propiedades naturales e individuales, sino algo más que le coloca como merecedor de un puesto en la sociedad. *ane mot* es alcanzar el estatus de ser realmente hombre. Pues, cuando el fang dice *ane mot* afirma que su interlocutor es digno, es decir, hay coherencia entre lo que es y lo que debe ser, busca el bien y no el mal y hace lo que se espera de él. Y de esta consideración, es decir, del *ane mot*, encuentra su dignidad; esta frase, habitualmente se enuncia en la tercera persona, es un reconocimiento que se profiere para el otro hombre o la otra persona, es un testimonio de posesión de legalidad y de bondad, es encontrar mejoría y grandeza humana en el interlocutor.

Conviene establecer una verdadera relación entre *mot* y *ane mot*, y *muane mot* en la mentalidad bantú y fang, *mot* difiere de los demás seres de la naturaleza: *tshid*, *eleh*, *osuygn*, etc. Es decir, nacemos diferentes de los animales, árboles o ríos, pero no es suficiente para los hombres que yo sea diferente de los demás seres, me tengo que comparar a los demás hombres, aquí es donde interviene la expresión *ane-mot*, es decir, no es solo hombre *mot*, es un verdadero hombre, porque se le ha comparado con los demás hombres. Se le ha medido en la comunidad de los *bot* (plural de *mot*). Lo propio de la persona no es ser malo ni buscar el mal. Esto rema contra la evolución y desarrollo de la humanidad y se contraponen con la convivencia social que define al hombre como lo reconoce Aristóteles cuando concibe al hombre como un “animal político”, entendiendo la palabra “político” en su acepción original de polis, sociedad, ciudad.

Aristóteles reconoce que el hombre no puede vivir sin el otro hombre, siempre tiene que convivir, es decir, vivir con los demás. La naturaleza le obliga a hacerlo: ha nacido de los demás y no puede desarrollarse sin los demás. Incluso su racionalidad encuentra sentido y fundamento en los demás.

3.6 El *ase mot* (es digno)

El ase mot es indigno, indica que la dignidad en la comprensión fang celebra este reconocimiento de la alteridad (*ane mot*). Mientras que, obrar mal es sinónimo de indignidad (*ase mot*). Es un insulto, porque no solo expresa la actuación no aceptada por los demás, sino que también reconoce en él las semillas del mal que le harán posiblemente perpetuar su comportamiento nefasto en el futuro. Tanto el *ane mot* como el *ase mot* son características que tienden a definirse con la persona en lo digno por *ane mot*, y en lo indigno que *ase mot*.

El hombre fang parece desarrollar un concepto del hombre que no puede entenderse fácilmente fuera de la comunidad, del otro hombre. El otro es el que reconoce en mí el ser hombre (*ane mot*). No es correcto que me identifique como hombre (*mene mot*), esto sería vanagloriarse, enorgullecerse. Lo normal es que sea el hermano que diga *ane mot* (es hombre verdadero y bueno). La persona misma no afirma su personalidad, sino que son los demás los que han de saber y constatar que el otro es digno (*ane mot*).



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

En ese sentido, no es propio del hombre el insultar, robar o despreciar por cualquier motivo; el que actuara así es persona, pero no ha llegado todavía a ser hombre, por lo tanto, no puede todavía situarse en el escalón superior, el de la humanidad. Lo propio de la persona no es ser malo ni buscar el mal. Esto rema contra la evolución y desarrollo de la humanidad y se contraponen con la convivencia social que define al hombre como lo reconoce Aristóteles cuando concibe al hombre como un “animal político”, entendiendo la palabra “político” en su acepción original de polis, sociedad, ciudad.

Con base en lo anterior, en las comunidades africanas, el hombre es hombre antes de que le refuercen o le disminuyan en el ser. El aspecto físico, la racionalidad, moralidad y religiosidad son aspectos que se registran solo en el ser del hombre. En este sentido, si “las culturas humanas son tan antiguas como lo son los diferentes grupos humanos, etnias, y pueblos que forman la humanidad” (Krotz, 2004, p.13). Los valores humanos se asientan en las diferentes formas de relación interpersonal que constituyen el puntal sustentador para las comunidades.

4. Metodología

La investigación se coloca dentro del paradigma sociocrítico o interpretativo porque se trata de comprender profundamente un concepto, el de la persona. No se quiere generar leyes por lo que no se utilizan hipótesis ni variables de investigación. La muestra de la investigación es doble, porque se hace análisis de dos textos para tener las distintas acepciones del término persona desde la visión bantú. También se utiliza el método etnográfico con la técnica de la entrevista realizada sobre 5 ancianos que nos detallan lo que entienden de persona o “mot” en la tradición fang (Cotán Fernández, 2020).

El análisis de contenido se hace con el programa informático MAXQDA sobre textos de Placide Tempels (*la philosophie bantoue*) y de John Mbiti (*The Encounter of Christian Faith and African Religion*). El cuestionario que se ha utilizado para la entrevista individual ha sido no estructurado con la intención de que los participantes saquen todo lo que saben de la persona. Los encuentros con los participantes han durado menos de 15 minutos por cada entrevista. Todos han hablado en fang y se ha transcrito al español con aplicación de transcripciones que viene con los teléfonos Android. El cuestionario para la recogida de los datos de los textos y de las entrevistas, tiene una pregunta principal: ¿Qué es la persona (*mot*)? Pero, en la codificación se tendrá varias subcategorías que estarán relacionadas con las subpreguntas que derivan de la principal, véase el siguiente cuadro:

Categorías	Preguntas
Persona en la cultura bantú-fang	¿Cuál es la definición de la persona en la cultura bantú-fang?
Influencia de la colonización	¿El concepto fang de la persona ha sufrido influencia durante la colonización?
Dimensión ontológica	¿la definición tiene dimensión ontológica o moral?

Cuadro 1. Guion de preguntas para los textos y entrevistas

5. Exposición análisis de los datos

Como se ha anunciado más arriba, este trabajo sigue el proceso analítico-descriptivo con el método etnográfico. Se analizan los datos recogidos de la categorización de los dos tipos de documentos (textos y entrevistas).



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

5.1 De los textos de Mbiti y Tempels

Se trae en el cuadro 2 el resultado del análisis de los textos leídos de los dos autores. Cabe indicar que no es el resultado de las obras enteras, sino de las páginas de estas.

Categorías	Códigos	Segmentos
Definición de la persona	Ser colectivo e individual	2
	Ser fuerza	5
Influencia colonial	Poca o nada	1
Dimensión	Moral	5
	Ontológica	2

Cuadro 2. Datos de los textos de Mbiti y Tempels

5.2 De las entrevistas

Se ha realizado 5 entrevistas como expresado en la sección de metodología, se expone los resultados de todas siguiendo el mismo esquema de los dos textos anteriores: categorías, códigos y segmentos.

Categorías	Códigos	Segmentos
Definición de la persona	<i>Mot</i>	5
	<i>Muan mot</i>	7
Influencia colonial	Poca o nada	1
Dimensión	Moral	10
	Ontológica	1

Cuadro 3. Datos de las 5 entrevistas

5.3 Concepto de persona entre occidentales y africano-bantúes

Concepción	Boecio	Santo Tomás de Aquino	Tylor	Tempels	Mbiti
Individual de persona	Sustancia individual	Subsistente distinto de la naturaleza racional	Sentido de sí	El ser es fuerza	Existencia corporativa
Comunitaria de persona	naturaleza racional		Planes de vida	De otros seres	Más allá de la vida.

Cuadro 4. Concepción de la persona entre occidentales y bantúes

El cuadro 4 recoge dos dimensiones de la concepción de la persona según 5 pensadores (4 occidentales y 1 africano bantú. Placide Tempels, a pesar de colocarse como filósofo



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

africano, era misionero belga que invita a sus hermanos a concebir a los africanos como personas que tienen cultura y concepción del mundo propias.

En cuanto a los datos, se ve claramente que cada una de las definiciones de la persona que hemos evocado tiene una dimensión individual y comunitaria. Los occidentales se destacan, sin embargo, por la tendencia individual de la persona (sustancia individual, subsistente, distinto, sentido de sí), mientras que los pensadores africanos, entre los que incluimos a Tempels, resaltan la dimensión comunitaria (existencia corporativa, el ser fuerza). Ninguna definición excluye absolutamente una de las dimensiones, todas las integran, pero no en las mismas proporciones.

5.4 Concepto de persona en la lengua fang

Los fang de Guinea Ecuatorial pertenecen al tronco de las lenguas que conforman la cultura o culturas bantúes. Ellos denominan al hombre, como muchas lenguas del mismo tronco *nti*. Su acepción del hombre tiene connotaciones comunes, pero queremos resaltar especificidades de esta lengua en el contexto particular de Guinea Ecuatorial.

Se ha de reconocer de entrada que el fang define a la persona no tanto en el contexto antropológico-filosófico, cuanto en el aspecto axiológico-moral.

Definición	Dimensión moral	Dimensión ontológica
Hombre	<i>mot</i>	<i>muan mot</i>
Ser hombre	<i>ane mot</i>	<i>ane muan Mot</i>
No ser hombre	<i>ase mot</i>	<i>ase muan mot</i>

Cuadro 5. concepción de la persona en la cultura fang

El cuadro 5, además de exponer las dos dimensiones, moral y antropológica, expone dos definiciones: hombre y ser hombre (ser humano). A esta última definición hemos introducido la acepción negativa (no ser hombre o humano).

Se puede observar que cuando el fang introduce las partículas *ase* o *ane* uniéndolas al sustantivo *mot*, se coloca en la dimensión moral, valorando a la persona en su aspecto de la dignidad, mientras que, en la dimensión ontológica, las mismas partículas se unen al sustantivo *mot* interponiendo el nombre común *muan* (del género de). El fang, sabe perfectamente distinguir las dos dimensiones de la persona como ser racional (*muan mot*) y como ser moral (*ane mot*). Por consiguiente, su definición de persona no es consecuencia de la occidental, sino conservada de su cultura y tradición africano bantú.

6. Resultados

Este trabajo de investigación se ha diseñado sobre cuatro (4) objetivos: definir el concepto persona desde la perspectiva bantú-fang; encontrar elementos culturales que fundamenten la misma definición; estudiar la influencia que la palabra *mot* haya sufrido en la colonización; y comparar *mot* con las definiciones clásicas de la persona.

Se va a presentar los resultados de la investigación que se ha llevado sobre todo con relación a los tres primeros objetivos. El análisis de contenido hecho sobre los textos y las entrevistas tiene las mismas categorías y códigos. Se buscaba la misma información en las dos tipologías de documentos. Las categorías son: el concepto fang de la persona y la influencia colonial sobre el concepto fang de la persona. Cada una de las categorías engloba unos códigos que permiten agrupar y clasificar la información. Para la primera categoría (concepto fang de la persona) tenemos: dimensión moral y dimensión ontológica. En cuanto a la categoría



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

segunda (influencia colonial sobre el concepto fang de la persona) tenemos influencia positiva y negativa, como códigos.

6.1 Definición de la persona

Atendiendo a los resultados expuestos en los cuadros, se puede deducir que la persona en la lengua fang se expresa con el término *muan mot* que traducido literalmente sería el que ha nacido como persona o el que tiene la forma de la persona. Esto expresa el aspecto físico y biológico de la persona. El término *mot*, tiene una connotación moral, significa la persona cuyo comportamiento es aceptable o es modelo para los demás. Así, el término *mot*, además de significar el valor que los demás dan al comportamiento de su conciudadano, sitúa al hombre entre el pasado y el futuro. Decir a una persona que *ane mot*, es también afirmar que él es aceptado por los ancianos y ancestros y puede servir de paradigma para las siguientes generaciones.

6.2 Influencia colonial sobre el concepto de la persona

La cantidad de segmentos codificados en los dos grupos de análisis muestra que ha habido poca influencia colonial sobre el concepto de persona, y esto puede deberse al hecho de que los colonos no hablaban la lengua fang por lo que no podían cambiar o modificar terminologías cuyo significado no sabían. Pero, aunque la colonización no haya influido mucho en la concepción de la persona directamente, se ha de saber que el hecho de eliminar muchos signos culturales, de prohibir a los alumnos expresar en sus lenguas nativas, podía ejercer una connotación indirecta y negativa sobre el concepto de persona.

6.3 Dimensión prevalente en el concepto de persona bantú-fang

Los dos términos: *muan mot* y *mot* expresan el término persona según la dimensión ontológica y moral respectivamente. Con *muan mot* el fang entiende la colocación espacio-temporal de la persona. Es el ser localizado en un pueblo y en un período preciso. Con *mot*, se tiene la expresión actitudinal del actuar del individuo. Es el aspecto que le confiere al individuo la dignidad y también la parte que hace que el sujeto sea un ser colectivo porque nace de la comunidad, vive de la comunidad y ha de comportarse según los esquemas de esta.

7. Discusión

Esta investigación ha tenido como principales objetivos dos: definir el concepto de persona y determinar si éste ha sufrido influencia de aculturación occidental dada la invasión y cambios que tuvieron las tradiciones y culturas africanas durante el proceso de la colonización. Teniendo en cuenta esta doble preocupación y, a tenor de los datos obtenidos, podemos afirmar que: los africanos bantús fang de Guinea Ecuatorial y de los países vecinos de la misma lengua, definen a la persona como ser humano (*muan mot*) desde el aspecto ontológico y como un ser humano digno (*ane mot*), desde la dimensión moral. En definitiva, aunque el aspecto moral sobresale en la concepción de la persona entre los fang, su dimensión ontológica no se excluye de la definición tradicional fang.

También puede reconocerse, después de la afirmación del párrafo precedente, que el fang ha conservado su definición del hombre. Los misioneros que trajeron la cultura occidental y la enseñaban a los autóctonos, no eran filósofos ni lingüistas, muchos no aprendieron las lenguas locales, lo que hace que no pudieron incidir mucho en el cambio de los conceptos que los nativos tenían sobre la realidad. La destrucción de la cultura fue más bien a nivel de objetos y ritos, pero no así a nivel de conceptos y expresiones.



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

8. Conclusión

Esta investigación se ha construido, como se ha señalado en algún párrafo anterior, sobre dos preocupaciones: definir el concepto de persona desde la cultura bantú-fang y determinar la originalidad de esta definición. En función de estos objetivos y revisando el conjunto de las ideas que han emergido del manejo de los datos, ha quedado evidenciado que Los bantú-fang tienen una concepción y definición específica de la persona desde la dimensión ontológica como ser humano (*muana mot*) y desde la dimensión moral (*ane mot*). La primera acepción celebra el hecho de que todo hombre proviene de otros hombres, mientras que la segunda evoca el sentido de dignidad que contiene la expresión (*ane mot*). No basta con ser hombre, sino hay que merecer serlo. El que obra mal, no es digno de ser llamado hombre en la concepción fang. Se tiene la sensación de que el hombre no está llamado al mal, sino al bien. El que obra mal suele recibir pues en definición la expresión *ase mot* (no es digno de llamarse hombre).

No se puede desvincular los valores y la dignidad de la persona. El hombre, en cualquier cultura o pueblo donde quiera que esté o cualesquiera fueran sus condiciones sociales, es digno, en otros términos, la dignidad es inherente a la naturaleza de la persona. Así lo recoge también este estudio que se ha hecho sobre la noción de la persona del hombre fang. En el pensamiento y vivencias de la persona y de las comunidades africanas como los bantúes, “el ser es fuerza”. Pues, las culturas africanas bantúes no contemplarían un ser al margen de la existencia, es decir, desligado de materialidad y concreción. El ser está situado en el tiempo y en el espacio y, es más, puede haber más o menos ser según que éste tenga más o menos fuerza “vital”.

La fuerza no es solo el conjunto de bienes materiales, sino también espirituales de este mundo y del más allá. La comunidad dentro de la que se define la persona no se limita a los vivos, sino que se extiende también a los antepasados que conviven con los vivientes en una dimensión invisible. La cultura bantú-fang, como tantas otras del continente africano, ha sufrido el fenómeno de la aculturación por la colonización que ha acabado con sus símbolos religiosos y culturales, ritos y manifestaciones. Los misioneros que llegaron a estas tierras trataban a todas esas manifestaciones culturales de diabólicas, pero parece que se ha atacado, no tanto a la parte invisible de las tradiciones: conceptos, expresiones, sino a la parte visible y material. Por eso, los fang habrían conservado el concepto de persona que todavía hoy tienen.

La comunidad es consecuencia de la unión de varios individuos, no existiría la comunidad si no existieran los individuos. Para construir o reconstruir el concepto de dignidad en las comunidades africanas hace falta incidir mucho sobre la dimensión ontológica del término. No se concebiría en su justa comprensión una dignidad colectiva que aplastara las individuales. Abordar esta temática no ha sido una tarea fácil, ha constituido un análisis más hondo para conocer el pensamiento del concepto de persona en unas comunidades complejas como lo son las africanas. Sin embargo, se ha podido recabar algunas informaciones en fuentes bibliográficas que han permitido dar a conocer cómo se desenvuelven los africanos sobre todo de las comunidades negroafricanas. Se espera que esta investigación abra puertas a otras posibles investigaciones, ya que el presente artículo de investigación no agota la temática abordada, sino más bien abre un marco teórico en esta temática.

Referencias Bibliográficas



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

- Akare, B. (2018). *Conceptions et comportements des fang face aux questions de fécondité et de stérilité: regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon* [Concepciones y comportamientos fang respecto a la fertilidad y la esterilidad: una perspectiva antropológica sobre una sociedad patrilínea en Gabón]. [Tesis doctoral, Université Paul Verlaine]. HAL-UL <https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01749201>
- Alvarez-Munárriz, L., y Guerrero, J. (1999). *Biotecnología y familia. Factores socioculturales y éticos*. Murcia: Diego Marín.
- Armenta López, E., & Flores, S. (2017). *Hombre, sociedad y cultura*. Dirección General de Escuela Preparatoria.
- Burnett Tylor, E. (1876). *La civilisation primitive* [La civilización primitiva]. Reinwald.
- Comisión Española de Ayuda al Refugiado. (2018). *África en el olvido. Estudios de caso*. CEAR <https://www.cear.es/wp-content/uploads/2018/10/Africa-en-el-olvido.pdf>
- Cotán Fernández, A. (2020). El método etnográfico como construcción de conocimiento: un análisis descriptivo sobre su uso y conceptualización en ciencias sociales. *Margenes*(1), 83-103. <https://doi.org/10.24310/mgnmar.v1i1.7241>
- Díaz, C. (2008). Persona. En A. Cortina. (Ed), *10 palabras clave en ética*, (pp. 289-326). Verbo Divino Editorial
- Dominguez Guillén, M. (2019). La dignidad: principio y soporte de la persona humana. *Revista Tachirens de Derecho*, 5, 77-104. <https://www.ucat.edu.ve/web/wp-content/uploads/2016/07/Revista-Tachirens-de-Derecho-30-2019.pdf>
- Eboussi, F. (1968). Le bantou problématique. *Présence africaine*, 2(66), 4-40. <https://doi.org/10.3917/presa.066.0004>
- Ferrer, U. (2000). *¿Qué ser persona?* Editorial Palabra.
- Galán-Moreno, N. (2015). *Fundamentos de la cultura fang. Su tradición y estética*. [Tesis de maestría, Universitat Politècnica de Valencia]. <https://riunet.upv.es/handle/10251/61351>
- García-Cuadrado, J. Á. (2010). *Antropología filosófica*. EUNSA.
- García-López, J. (1976). *La persona humana*. humana. *Anuario Filosófico*, 9, 165-189. <https://doi.org/10.15581/009.9.30423>
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Krotz, E. (2004). Cinco ideas falsas sobre la cultura, en *Antropología sobre cultura popular e indígena. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*, 13-19.
- Mallart, L. (1971). *Un poble africa i pastorel* [Un pueblo africano pastoril]. Editorial Estela.
- Martínez, E. (2013). El subsistir personal, fundamento de la comunicación de la vida humana. *Espíritu*, 62(146), 311-333. <https://revistaespiritu.istomas.org/subsistir-personal-fundamento-la-comunicacion-vida-humana/>
- Mbiti, J. (1991). *Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas*. Editorial Mundo Negro.
- Ortega y Gasset. (1964). *Historia como sistema*, 6ta ed. de *las Obras Completas*. Ediciones de la Revista de Occidente.
- Taylor, C. (1985). *The concept of Person* [El concepto de Persona]. *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, 97-114. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173483>
- Tempels, R. P. (1949). L'être est force: Extraits de «La philosophie bantoue» [El ser es fuerza: Extractos de "Filosofía Bantú"]. *Présence africaine*, (7), 249-251.
- Vargas-Hernández, K. (2008). *Diversidad cultural: Revisión de conceptos y estrategias*. Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya.



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

- Von- Hildebrand, D. (1975). *Metaphysik der Gemeinschaft* [Metafísica de la comunidad]. J. Habbel & Kohlhamme
- Zavala Olalde, J. (2010). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*(27), 293-318. <http://hdl.handle.net/11285/573190>

Autor

FLORENTINO NCOGO-NDONG en 2019 obtuvo la graduación en Humanidades y ciencias sociales por el Instituto Superior de ciencias y Educación (CUISE), Alicante. En 2021 obtuvo su título de Máster título en Filosofía y cristianismo por la Universidad Católica de Murcia, y en 2021 obtuvo su título de Máster Universitario en Estudios Humanísticos y Sociales por la Universidad Abad Oliba CEU-Barcelona.

Actualmente es Doctorando en Filosofía en la Escuela Internacional de Doctorado CEINDO CEU. Como investigador, este primer artículo ha sido redactado en la UNGE (Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial) durante la estancia de movilidad.



[Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)