

**PROBLEMAS Y TEMAS EN EL
ESTUDIO DE LA RELIGIÓN
TRADICIONAL AFRICANA:
UNA PRESENTACIÓN CRÍTICA DE
*WEST AFRICAN TRADITIONAL
RELIGION* DE KOFI ASARE
OPOKU***

TABAN LOLIYONG
Universidad de Juba

¿QUÉ ES, ENTONCES, “RELIGIÓN” en el contexto africano? Opoku nos da esta respuesta:

Para ser fieles a la naturaleza de la religión en África, sugiero que la llamemos por su propio nombre: religión tradicional africana, y si queremos ser más específicos, la calificuemos simplemente con el nombre de la sociedad particular en cuestión, como religión yoruba, religión mende, religión acholi, religión kpele, religión galla, etc., en lugar de usar términos como “animismo”, “fetichismo”, “veneración de los antepasados” o “politeísmo”, que confunden más que aclaran el cuadro (WART, p. 8).

Como habrán advertido, la “religión tradicional africana”, ese paraguas de amplitud continental, es una invención de los académicos: de los bien y de los mal intencionados. En la superficie parece descriptivo, pero esperen que el reverendo doctor. E. B. Idowu les pregunte cuál es la utilidad de algo meramente “tradicional”. En-

* El texto de este artículo, que fue presentado en la sexta sesión del Congreso Internacional de Estudios Africanos que se llevó a cabo en Khartun (Sudán) entre el 3 y el 10 de diciembre de 1991, suscitó una estimulante discusión sobre las posibilidades de integración, a partir del reconocimiento y el respeto por las instituciones indígenas de África.

Frente a los problemas que plantea la introducción acerca de la enseñanza de la religión tradicional africana y de la tradición oral en algunos países del continente (Ghana, Kenia, Nigeria), el autor analiza uno de los textos más importantes.

tonces se darán cuenta de que “tradicional” es un apodo maldito.

Los pueblos africanos tienen dioses: los acholi a Jok, los bari a Ngun, los nuer a Ngundeng, los banyoro a Ruhanga, los mende a Ngewo, los dinka a Nhialich —que siendo un dios celeste es similar al Olorun de los yoruba—, los akan a Onyame, los maasai a Ngai, los agikuyu a Murungu, los swahili a Mungu, los zulúes a Nkosi... Tal vez algunos agudos detectives-arqueólogos lingüísticos que hurguen en los prototipos del lenguaje podrían excavar hasta el nombre original del dios africano. Esto, claro, si todos fuéramos adoradores de un dios continental. Los detectives tendrán que enfrentarse con *ng, nk, g, k, n, ny*. Mientras que ese ejercicio lo resuelven exitosamente Christopher Ehret, Joseph Greenberg, Bernd Heine —individualmente o en conjunto— sería mejor que dejáramos a cada grupo africano perseguir un estudio de su “dios” y sus atributos, en lugar de aceptar acríticamente los atributos que los reverendos Idowu y Lucas ya han acumulado sobre “dios” para los africanos occidentales. Que todos los africanos crean en un “dios” que al darle los atributos del Dios Padre de los cristianos —pero no los del “hijo” ni los del “espíritu”— podría acabar con las diferencias entre Ngai y Jehovah, haciéndolos intercambiables, aseguraría a los cristianos. Pero creo que, de este modo, un dios resulta devaluado y el otro sufre un cambio abismal.

Creo que Jehovah es un dios claro para los judíos, lo mismo que Onyame es para los akan y Allah para los árabes. Ellos, los dioses, tienen atributos favorables que los hacen venerables para sus creyentes, y faltas que los no creyentes y los detractores están prestos a señalar. Encuentro fraudulento que alguien use el término genérico dios para sustituir la creencia en Onyame por la creencia en Jehovah.

Planteo, en consecuencia, que los creyentes observen a sus dioses cuidadosamente: en todas partes hay trocadores de dioses. En segundo lugar, aunque sea penoso y discriminatorio, planteo que se emprendan nuevos estudios sobre la naturaleza de Olorun, Onyame, Ngewo, Mawu, etc., para limpiarlos de todo agregado cristiano. Del aura llamada “sombra” ya sabemos; del “corazón”, llamado de otra manera “espíritu” ya sabemos. Algunos de nosotros no conocemos el “alma”, que es un término tardío que el cristianismo tomó de la filosofía griega. En tiempos de Cristo se lo llamaba “Espíritu” —uno era “sagrado”, los otros no. Nos regresamos a la pre-

gunta de Emil Ludwig: "...¿Cómo pueden los africanos ignorantes concebir a dios? ¿Cómo puede ser eso? ¿Es la divinidad un concepto filosófico que los salvajes son incapaces de forjar?" (Parrinder, 1962: 27-28). No es que seamos salvajes o incapaces de forjar conceptos filosóficos. Todos los "salvajes" con lenguaje son imaginativos y pueden poner sus conceptos en palabras. Pero el punto es: la gente del desierto tiene problemas que enfrentar que son diferentes de los de la gente del bosque o de la sabana. Los fenómenos que esta gente observa, la imaginación con la que los imbuye y sus concepciones están destinadas a diferir. Lo mismo ocurriría con sus dioses. Además, no todas las religiones son como el cristianismo adulteradas por Pablo y hechas invernar en los monasterios del norte de Europa antes de descongelarse en Gaba y en otros seminarios mayores de África y de otras partes.

La palabra "tradicional" todavía me fastidia. No suena religiosa en absoluto. Personalmente prefiero "indígena", ya que cualquier cosa puede ser "tradicional", mientras que sólo lo "indígena" es la invención original de nuestra gente. Como la educación, la medicina, la agricultura, la arquitectura, la realeza o la jefatura "indígenas".

Sin embargo, no todas las afirmaciones contenidas en WART son replicables. Especialmente cuando el sociólogo Opoku se mueve en su más firme suelo académico.

El concepto africano de hombre es que éste está compuesto de cuerpo y espíritu, pero la mayor parte de él está hecha de espíritu. Del mismo modo, en África la comunidad no sólo está compuesta de los vivos sino también de los muertos, y la realidad de este concepto tiene expresión concreta en la liberación y en otros sacrificios a los muertos cuya participación, compromisos y bendiciones se buscan, al ser ellos miembros continuos de la comunidad. Hay también una noción similar hacia la naturaleza, detrás de cuyos objetos visibles yacen esencias o poderes que constituyen su verdadera naturaleza (WART, pp. 8-9).

La religión en África, resume Opoku, está compuesta por "los siguientes conjuntos de creencias y prácticas derivadas de ellas": "En primer lugar, existe una difundida creencia en Dios, llamado con varios nombres locales" (WART, p. 9). Ésta es la línea oficial que han adoptado todos los teólogos cristianos: un dios para toda África que lleva nombres locales. Los poderes concedidos a este dios panafricano son la suma total de los poderes originales de Ngewo, Olorun, Mawu, Chukwu, etc., por separado. Si la gente quería ser

justa debería habernos dicho que hay dioses con nombres locales distintivos y cualidades en los que sus adherentes creen. De ojeada rápida de esas diversas cualidades (del dios) las siguientes sobresalen:

Es esencialmente un espíritu, ya que no hay imágenes o representaciones visibles de Él. Es reconocido como el Creador del mundo y de todo lo que hay en él. A Él se le atribuyen poder, justicia, beneficencia, omnisciencia y eternidad. Es la fuente de todos los poderes y tiene poder sobre la vida y la muerte. Recompensa a los hombres, pero también los castiga cuando hacen el mal. Puede ser relacionado con el Señor Supremo de la Sociedad ya que Él es la Autoridad Final en todas las materias (WART, p. 9).

De acuerdo a la mayoría de quienes escriben sobre las religiones nativas del África occidental, "junto a Dios están los espíritus ancestrales, que desempeñan un papel preeminente... Los ancestros, como Dios, son tratados siempre con reverencia y temor" (WART, p. 9). Yo hubiera pensado que los dioses locales vendrían cerca de Dios; pero, aparentemente, aquí los espíritus de los ancestros muertos son más potentes y eficaces que los dioses locales para interceder por el hombre ante Dios.

Estas deidades locales, dioses, que con frecuencia se escriben con minúscula, ocupan el tercer lugar. Son entidades "sobrenaturales o divinidades menores que esencialmente derivan sus poderes de Dios. En contraste con Dios y los ancestros, las divinidades menores pueden ser tratados con respeto o desprecio, dependiendo de si cumplen o no las aspiraciones humanas" (WART, p. 9). Lo que nos hubiera gustado saber es si en algunas comunidades sólo habría el conocimiento de estas entidades "sobrenaturales o divinidades menores" y ninguno de Dios. ¿No sería posible, también, que en algunos lugares algunos dioses menores pudieran experimentar una promoción a Gran Dios? También nos hubiera gustado saber a través de qué vías directas los dioses menores derivaron sus poderes de Dios. La evidencia circunstancial más que la preformulación mitológica, el conocimiento a partir de deducción más que las evidencias procedentes de "escrituras orales", o las implicaciones evidentes parecen ser los modos reconocidos para establecer cualquier relación entre los dioses, los dioses menores, los espíritus ancestrales y los seres humanos. El propósito principal parece ser que una vez que un postulante al rango de Gran Dios es aceptado, debería pasarse revista a la idea de dios menor. Es simplemente

el orden de las prioridades entre las fuerzas lo que es importante en la vida humana.

Esto nos lleva a la cuestión tan importante del nacimiento de los dioses y de las religiones. ¿Crean los hombres a los dioses para llenar sus aspiraciones y están, por tanto, en libertad de renovarlos cuando los dioses son puestos a prueba por las circunstancias y se los encuentra culpables? ¿Adopta uno en ese caso a otro dios o se convierte a otra religión? En WART, Opoku afirma: "Es una creencia extendida que estos dioses reflejaban ciertos aspectos del poder del Creador, quien los produjo para fines determinados" (WART, pp. 9-10). En vista de que un pueblo como el akan contiene muchos otros grupos que fueron absorbidos junto con sus dioses, es posible que algunos de los dioses menores sean más antiguos y fueran jefes por derecho propio antes de que Onyame entrara en escena. Así, los dioses son como ellos mismos: entidades independientes y no meros jefes departamentales especializados.

En Kajokaji y otros lugares que conozco, cuando un grupo invasor llega con sus dioses mantiene a su servicio a los antiguos sacerdotes del dios local, pero les permite seguir atendiendo a los dioses autóctonos —los dioses de los terrenos de caza, las tierras de cultivo, los ríos de pesca, las tierras de pastura, los bosques para combustible y madera, las montañas y las cavernas. Sólo es posible referirse a ellos como dioses departamentales en el sentido de que guardan diferentes "departamentos" de la vida.

De todos los pueblos africanos son los yoruba quienes tienen el más largo gabinete de dioses. Sin embargo, en África no tenemos un colección de dioses y poderes divinos que representen entidades especializadas de la vida como tuvieron las antiguas religiones de los romanos, los griegos, los egipcios y los indios. Así, quizás por tener menos dioses, o por darle a los grandes dioses menos "especialidades o áreas de competencia" (WART, p. 10) hacemos a nuestros dioses imperfectos. Nuestros detractores infieren de esto que las áreas de la vida, el pensamiento, la religión o el espíritu que no están cubiertas estaban fuera del conocimiento o el poder de nuestros dioses, o de las mentes de quienes los concibieron, o no eran tan prominentes para los pueblos estudiados.

Nunca he deseado entrar en disputas, pero parece que fuera inevitable hacerlo al discutir las religiones africanas nativas y al oponernos a nuestros detractores.

Opoku trata a los animales y las plantas totémicas como "emblemas de las relaciones hereditarias". Escribe: "Generalmente se dice que los animales y las plantas han desempeñado un papel crucial en la supervivencia de los ancestros de una sociedad particular. De este modo se forma una relación sagrada entre los objetos y los descendientes de ese pueblo" (WART, p. 10). Se trata de un claro caso de deificación: la construcción de un dios. Es concebible que algunos dioses locales o inmediatos que ya hubieran demostrado su disponibilidad a ser útiles al hombre, o su eficacia para guardarlo de algún peligro inminente, se hayan labrado un santuario mayor que algunos dioses tradicionales ociosos.

Creo que los tótems son de dos tipos: animales y árboles que han sido benéficos y son venerados; y animales y árboles que han sido peligrosos y con los que la gente de una localidad particular ha sostenido una guerra abierta. En esta última categoría me gustaría incluir a algunos excelentes culpables totémicos: la serpiente de la mitología judía y el camaleón en algunas mitologías africanas.

La quinta categoría de dioses de Opoku es "otros espíritus o poderes míticos reconocidos y estimados por su capacidad para ayudar o dañar al hombre. Entre éstos se incluyen los agentes de la brujería, la magia y la hechicería" (WART, p. 10). Al discutir sobre el cristianismo uno normalmente no considera los "espíritus o poderes míticos" como divinidades sino que se los consigna sumariamente al departamento del diablo, que es donde los ubicaron, junto con todos nuestros dioses, los misioneros cristianos y los administradores coloniales. Todos ellos fueron considerados dañinos para el alma y el buen gobierno, y consecuentemente fueron prohibidos y proscritos. El cristianismo usurpó nuestros sentimientos divinos cuando todos los dioses africanos nativos fueron prohibidos como "brujería", "magia" y "henoteísmo". Fue así como el cristianismo creció sin molestias durante el gobierno colonial.

Dicho esto, cualquier religión tiene que intentar resolver las acciones equívocas de los hombres. Éstas pueden ser causadas por una aberración; los buenos fines y las buenas intenciones pueden resultar mal. Por terquedad, una persona o un espíritu podrían desear ponerse en oposición contra el bien y las normas aceptadas. O quizás, por fuerza natural, todo tiene sus oposiciones. Así, la mano izquierda debe existir para oponerse (o equilibrar) a la derecha. Todo lo que Dios creó está allí.

La magia, la hechicería y la brujería existen. También los fantasmas o los demonios. (Y Jesús era adepto a identificarlos, negociar con ellos y a expulsarlos de los seres humanos habitados.) Ahora bien, ¿de dónde obtienen sus poderes los practicantes de la magia, la hechicería y la brujería? ¿Son entidades independientes que han brotado para confrontar sus poderes con los del hombre, los ancestros, los dioses y Dios? Pues he encontrado todavía el equivalente de "Satán" en las religiones africanas nativas. En los mitos y las leyendas aparecen mensajeros que son dañinos o tienen rencor contra el hombre por lo que, o bien le llevan demasiado tarde un mensaje del Dios benéfico o se extravían voluntariamente en el camino, de modo que el hombre pierde una oportunidad dorada para conseguir, por ejemplo, una vida libre de muerte. Puede también haber dioses cuyas acciones parecen llevarnos a ser más cuidadosos de lo que hubiéramos sido, o que simplemente nos traen la realidad de la irracionalidad en la vida. Pero no he logrado encontrar el mal y su autor, identificados en la mitología judía y, consecuentemente en el cristianismo, como "Satán" —o el anti Dios—. ¿Será tal vez que la brujería, la magia y la hechicería son las más cercanas aproximaciones al "mal" y al "demonio" en las religiones africanas nativas?

La sexta categoría de dioses de Opoku consiste en los "encantos, amuletos y talismanes" que los akan de Ghana llaman *suman*. Éstos, como las fuerzas anteriores, son usados "para fines de protección y ofensivos" (WART, p. 10). Siempre he considerado estos recordatorios como mnemónicos: objetos tangibles que uno sostiene firmemente ante sí para recordar metas u objetos superiores, como el rosario para cristianos y musulmanes. Es posible que su importancia simbólica se haya perdido en los fieles y que estén ahora embebidos, apócrifamente, de los poderes que pertenecían propiamente al referente. Seguramente, si nuestra mente está siempre dirigida hacia Dios no es fácil extraviarse, y si ocurriera un accidente que nos quitara la vida habríamos encontrado una muerte pura. Es posible también que si se tienen objetos que nos recuerdan la virtud ¿quizá sea menos probable que nos aventuremos por malos caminos? En todo caso, que nuestro corazón se extravíe es humano, pero refrenarse de llevar a cabo ciertos actos en la vida real es divino. Los encantos, amuletos y talismanes sirven para alinear el corazón, concentrar la energía de la mente, y ayudar a perseguir con firmeza las propias metas.

Hombre y sociedad

Una porción del examen sobre la religión tradicional del África occidental la ocupa el tema "hombre y sociedad". La idea es enraizar el estudio de la religión indígena en la sociedad investigada. También sobre este tema se ha construido una síntesis de información aceptada (y aceptable). Opoku lo dice así:

...la creencia general africana [es que] el hombre es un ser biológico (material) y espiritual (inmaterial). Es la parte material del hombre la que muere mientras la espiritual (el alma) sigue viviendo. La muerte, por lo tanto, no pone fin a la vida; es la extensión de la vida. Hay la firme creencia de que existe una comunidad de los muertos junto a la comunidad de los vivos y de que ambas se benefician mutuamente con su asociación (WART, p. 18).

No tengo problemas con la palabra "espiritual" de la afirmación anterior. Esa palabra es bastante compleja tal como es. Pero igualar lo "espiritual" con el "alma" me parece un bonito modo de confundir las ideas africanas con las ideas extranjeras de forma tal que con el paso de veinte años, nos resultará imposible separarlas.

En la épica homérica, así como en los cuentos de las noches árabes, podemos encontrar el mundo de los vivos y el de los muertos: las sombras. También en el cristianismo tenemos los actos de aparición y desaparición de Jesús muerto y todos los santos quienes parecen estar interesados en el destino de los seres queridos que se quedan en la tierra. Los santos muertos y los profetas viven mucho tiempo como parte y parcela del mundo de los vivos. Cuando Opoku dice: "La sociedad humana tiene, por lo tanto, una dimensión extrahumana o sobrenatural debido a que los muertos continúan formando parte de ella. Los muertos, los vivos y los que todavía no han nacido forman una familia inquebrantable (WART, p. 11), no está diciendo nada único de las religiones africanas indígenas.

Quizás cuando él hace énfasis sobre la "relación del hombre con la sociedad" al sostener que "la pertenencia del hombre a una comunidad es más enfatizada que su individualidad" (WART, p. 11) esté diciendo algo específicamente africano. En especial si recordamos que la mayor parte de los pueblos modernos de África occidental se desarrolló dentro de este milenio mientras que se desplazaba desde el norte árido a través de las sabanas hasta los bosques húmedos tropicales cercanos al Océano Atlántico. Un pueblo en movi-

miento sobrevive sólo cuando se mantiene unido como comunidad. Un grupo invasor que se interna en la selva tiene que defenderse contra los maliciosos e implacables guerrilleros de los grupos derrotados. El espíritu comunitario mantiene al grupo junto; el individualismo invita la posibilidad de morir por separado. Incluso el reverendo John Mbiti reconoció que “ser humano (en el contexto africano) significa pertenecer a toda la comunidad y esto supone participar en las creencias, ceremonias, rituales y festivales de esa comunidad” (1969: 3).

Religión y sociedad

La mayor parte de los sacerdotes cristianos que ha examinado las religiones africanas nativas les ha envidiado su “carácter absorbente” —archidiácono J. O. Lucas—; los africanos son “notoriamente religiosos” —rev. J. S. Mbiti; constituyen un pueblo “religioso en todo” —rev. E. B. Idowu, etc. Comentando esta impregnación religiosa, Opoku dice:

La religión vincula al hombre con los poderes invisibles y lo ayuda a establecer relaciones correctas con estos poderes no humanos; también lo vincula con los otros seres humanos. La religión actúa como un cemento que mantiene unidas nuestras sociedades y provee el soporte y la estabilidad necesaria para nuestras sociedades (WART, p. 11).

Desafortunadamente, fue esa apretada malla social lo que los imperialistas occidentales cristianos y los musulmanes orientales querían destruir. Desafortunadamente, una vez arrancado de sus amarras religiosas, es más posible que el antiguo creyente tome una actitud cínica hacia todas las religiones ya que, inspeccionadas detenidamente, todas las religiones buscan obtener lo mismo para el hombre: una vida feliz y devota en la tierra y un descanso tranquilo al fin de la jornada. En detalle, aquellas cosas que fueron criticadas en la religión indígena no son reemplazadas con mejores sustitutos extranjeros. Al tratar de hacernos no creyentes en nuestras religiones indígenas, las religiones misioneras nos llevaron a los talleres de la fe donde pudimos ver cómo se arman o cómo se pueden desbaratar las religiones. Dicho en forma simple: uno de los impactos más importantes del cristianismo y del islam es hacer irreligiosos a

los africanos. Irreligiosos al extremo de que no podamos ver a ninguna religión —la tradicional africana, el cristianismo, el islam— del mismo modo que habíamos visto antes la religión. Por eso, en lugar de convertirnos al cristianismo o al islam nos hacen rebeldes y buscadores de nosotros mismos; o en buscadores de las buenas cosas de esta vida para nosotros mismos. Sólo a través de la voluntad logramos algunos de nosotros desandar nuestros pasos hacia la religión verdadera. Entonces debemos enfrentarnos a comunidades ya en proceso de desintegración, comunidades cuyos individuos están ahora aferrados en el “sí mismos”, en la salvación del alma del individuo; tenemos que enfrentarnos con individuos que creen en “mi” y en lo “mío” y que veneran el “yo”. El “nosotros” y lo “nuestro” están desapareciendo rápidamente. Los científicos sociales africanos ni siquiera describen las comunidades africanas que estudian como “nuestras”, prefiriendo distanciarse utilizando el “sus”.

Si a lo largo del periodo colonial las instituciones nativas africanas (incluyendo las religiones) fueron desdeñadas, hubiéramos deseado que el nacionalismo que floreció durante el periodo de descolonización hubiera llevado a su reconstrucción. Y en consecuencia, ideas establecidas como “personalidad africana” y “negritud” hubieran llegado a tener un sentido propio. Lamentablemente, los varios congresos panafricanos nunca consideraron el retorno a las costumbres africanas como una alternativa seria: nunca designaron un comité encargado de elaborar un paradigma del pueblo africano, o constituido sobre las costumbres de un pueblo africano, para uso en un modelo panafricano. Lo que estoy diciendo es que ni un solo país africano ha tratado de conducir sus asuntos de acuerdo a las costumbres africanas indígenas. Olvidemos el “Ujamaa”, que sólo fue una variante del socialismo occidental. Olvidemos el “estado unipartidista” que fue una mezcla entre los partidos occidentales y las jefaturas africanas autoritarias.

Todo africano sabe que cada pueblo tiene sus propias costumbres, diferentes de las nuestras pero no superiores ni inferiores. Sus costumbres son buenas para ellos del mismo modo como las nuestras son adecuadas para nosotros. Las suyas fueron confiadas como a nosotros nos fueron confiadas las nuestras. Cada africano sabe que cada pueblo tiene su dios y su religión. Tal como nosotros tenemos los nuestros. Contrastar y comparar dioses y religiones fue una impertinencia. Y la idea de pregonar dioses fue absurda.

Las constricciones preestablecidas dentro del sistema educativo africano nunca contemplaron el día en que tendríamos que salir en defensa de nuestros dioses y de nuestras nobles instituciones indígenas. Por ese motivo nunca constituimos una orden de “jesuitas” y “*canons*” —las alas militantes del cristianismo y del protestantismo— para marchar a la guerra en nuestra defensa o contra los vendedores e impositores de dioses y religiones. Esperamos, seguros en nuestra creencia de que:

...la religión abarca la totalidad de la cultura africana. Normalmente, una persona no necesita instrucción especial en cuestiones religiosas, danzas y canciones. Las recoge a medida que crece y comienza a participar en los rituales y ceremonias comunitarias. Sólo los sacerdotes, los jefes o los líderes de las asociaciones religiosas son quienes requieren instrucciones especiales. Y, aunque una sociedad particular pueda reconocer la necesidad de líderes que tengan poderes o preparación especial, o ambos, para officiar en ciertas celebraciones religiosas importantes, encontramos que generalmente en África, el liderato religioso es difuso o está difundido ampliamente. Con frecuencia el jefe de familia o la cabeza de un linaje actúan como jefes religiosos del hogar (WART, p. 11).

Hay dos excepciones a la afirmación anterior. El jefe akan es el oficiante en el festival *Adaε*, que se celebra dos veces con un intervalo de 42 días, cuando “como sirviente de los antepasados les ofrece comida y bebida” (WART, p. 11). Es en torno a él, creo, que se podría haber organizado una escuela o institución dedicada a la preparación de oficiantes religiosos que se ocuparan de las necesidades religiosas de los africanos modernos y de enfrentar los desafíos a nuestras formas de fe.

La segunda excepción concierne al imperio teocrático de los yoruba. Dice Opoku de este pueblo:

...entre los yoruba, el Oni de Ife es mucho más que el gobernante de su pueblo. Detenta también el oficio sagrado que deriva de que en el momento de su instalación debe recibir el cetro distintivo de su cargo de manos de la divinidad yoruba Orisha-nla, delegado del dios Oldumare sobre la tierra. El Oni de Ife es, entonces, un gobernante divino al tiempo que, como sucesor del primer rey de la tierra yoruba, es también la cabeza espiritual de su pueblo y, por lo tanto, el superior de todos los sacerdotes en Ile-Ife (WART, p. 13).

Otra vez llegó el tiempo de discutir las ideas sobre la religión de los africanos: ¿son uniformes?, o bien ¿cómo obtuvieron su uso

corriente: por difusión, por revelación independiente, por conquista y por hegemonía religiosa imperialista? Nunca lo sabremos. Pero se hace la siguiente generalización (hubo otras antes y las habrá después de ésta):

Existe, por lo tanto, una uniformidad de ideas en la religión tradicional de África que cubre todo el continente, sin que se deba ver esto en términos de una uniformidad impuesta por una fuerza proselitista o una cruzada sino en términos de ideas y prácticas comunes seguidas por muchos pueblos africanos (WART, p. 13).

Tal vez sería oportuno reexaminar la tesis de Eva Meyerowitz sobre el origen de la religión akan en el antiguo Egipto. Pero, ¿son acaso estudiadas la civilización y la religión del antiguo Sudán? Cuando era estudiante, J. O. Lucas intentó al menos llamar nuestra atención sobre los rasgos del antiguo Egipto en la religión yoruba. No sugeriré, bajo la influencia de Nadel, que los africanos deban estudiar las literaturas religiosa y secular árabes; las preislámicas y musulmanas. ¿Quién sabe si el fin de las Cruzadas no pueda haber producido las primeras oleadas de fugas de los modernos pueblos africanos negros desde el valle del Nilo hacia la lejana sabana y aún más allá? Ni tampoco sugiero, en atención a Swailem y Mbiti, un estudio del cristianismo ortodoxo, del tipo que existió en Grecia, Egipto, Sudán y Etiopía. Cuando los africanos occidentales y los nilotas, entre ellos las casas reales de los Baganda —Bachwezi y Kintu—, y el Gekoyo imperial, su esposa Mumbi, y sus Nueve Hijas desaparecieron del Nilo Azul Creciente durante los siglos XI, XII y XIII, seguramente sabían algo acerca del cristianismo ortodoxo. Debe, por lo tanto, haber estratos y estratos de ideas, prácticas, creencias y supersticiones religiosas, una mezcla de ellas sin orden temporal. Agréguese a esto unas pocas ideas filosóficas griegas y algunos elementos de vestuario imperial romano y entonces nuestra confusión será completa. Es posible que no tengamos que buscar los libros religiosos de la religión tradicional africana. Tal vez los libros estén allí pero nuestra conexión con ellos haya sido olvidada. ¿Quién sabe?

Mientras tanto, deberíamos llegar a tener un conocimiento profundo de la idea sobre Dios y de la religión de cada uno de los pueblos africanos. Los nexos de la fe, donde éste (éstos) exista(n) se revelará(n) naturalmente por sí mismo(s) al fin del día, cuando todo lo demás quede al descubierto:

También deseáramos disponer de un conocimiento más profundo de las religiones orientales, especialmente del hinduismo, del budismo y del shintoísmo, ya que lo que falte en las religiones tradicionales africanas según el juicio del cristianismo y del islam, también falta en las religiones asiáticas. Tal vez nuestros críticos y detractores religiosos hubieran tenido más simpatía por nosotros si hubieran reconocido que un hindú puede ser virtuoso aún careciendo de la idea de una vida celestial, o que el temor a la vergüenza, más que el pecado, es el mayor obstáculo entre los orientales. Quizás quien quiera ser un comentarista respetable de las religiones “tradicionales”, “nativas”, o “indígenas” debería tener también algunas ideas sobre la religión de los aborígenes australianos, de los pieles rojas, de nativos de Papúa Guinea y de los esquimales de Groenlandia, así como de la religión imperial romana anterior al cristianismo. Ya que tenemos creyentes que conocen los mapas de los Lugares Sagrados sobre la Tierra y el Cielo mejor que las líneas de sus manos, pero que ignoran las creencias de sus vecinos y sus compatriotas. Pues, cualquiera que sea la naturaleza de nuestras creencias, hemos vivido hasta aquí sin los beneficios del islam y del cristianismo. Si una divinidad vigila los destinos de su pueblo, con toda certeza también la nuestra nos ha visto a través de los días y las noches más oscuras; hemos registrado tantos días y noches como cualquiera; también hemos visto días mejores.

Opoku tiene este truísmo que expresar sobre las religiones nativas africanas:

El rasgo distintivo de la religión tradicional africana es que es un modo de vida, y la finalidad de la religión es ordenar nuestra relación con nuestros semejantes y con nuestro entorno físico y espiritual. En su raíz hay una búsqueda de armonía entre el hombre, el espíritu del mundo, la naturaleza y la sociedad (WART, p. 13).

El método de Opoku para el estudio de la religión tradicional africana

¿De qué modo intentó Opoku desarrollar su estudio? Él dice que como nuestros antepasados buscaban “explicar el universo y el lugar del hombre en él de su propia manera”, y como esto lo hicieron “por medio de mitos o historias sobrenaturales”, la búsqueda de-

bería seguir líneas similares. Además, como los "misterios de la vida y la muerte han constituido un tema para la poesía, las canciones, los proverbios, el arte y la festividad" su intención era continuar su estudio "a lo largo de estas líneas" (WART, p. 13).

Cuando pasamos a los capítulos que siguen (donde la mayor parte de los temas tocados aquí se tratan en detalle), advertimos que Opoku hace poco uso del arte, la canción y la poesía. Ignoro cómo puede abrir camino en esto un sociólogo sin preparación en el análisis de textos literarios. Hubiera pensado que mezcla de mitos y leyendas y el análisis de ellos habría sido de más utilidad para Opoku que los proverbios en los que se apoya.

Las creaciones filosóficas y religiosas de Ogotemmelí están allí, no importa lo que uno piense de ellas. Deberían haber quedado algunos hermanos menores de Ogotemmelí en Ghana para que Opoku los consultara y conversara con ellos. Me irritan los científicos sociales que dependen exclusivamente del material escrito, como hacen los eruditos de gabinete en la lejana Europa, cuando deberían estar reuniendo materiales originales de campo. Nos hemos vuelto tan letrados que hemos llegado a ser transletrados. No obstante, no podemos ver el paraíso en un grano de arena ni descubrir las gemas de los creyentes africanos a partir de las historias y acciones de los antiguos africanos.

Opoku depende demasiado de los proverbios. Sin duda, los 3 500 proverbios twi de J.G. Christaller están disponibles y son fáciles de encontrar, pero los proverbios están llenos de trampas: a veces tienen doble sentido, otras aprueban algo que inmediatamente es desaprobado por otro. Por cada proverbio que desprecia al rico hay otro que denigra la pobreza. Deberíamos manejar los proverbios con precaución. Por otra parte, los proverbios son así de mundanos: ellos enseñan la sabiduría y la sagacidad, en el sentido de la sabiduría de la calle y/o de la selva. Finalmente, los proverbios no son estrictamente religiosos: normalmente comentan la sabiduría y la estupidez humanas en su relación con cuestiones prácticas, cotidianas.

Lo que falta es un énfasis sobre la cosmología: eso que nos podría haber revelado la creación del universo y la situación del hombre en él, y cualquiera que fueran sus relaciones ocultas que él tuviera con las creaciones mayores y menores. Ésta es un área de la literatura, de la literatura simbólica. Creo que los científicos sociales no saben cómo abrirse camino a través de ella. Es imaginativa y mitopoética.

Sin embargo, la religión sólo puede ser aprehendida de modo significativo a través de sus símbolos, ya que el lenguaje de la religión, que es la más alta literatura, es simbolismo. Los poetas hacedores de mitos tuvieron mucho trabajo para reducir a palabras comunes las bellas concepciones de las que pensaron que el hombre era capaz. En consecuencia, tuvieron que crear un metalenguaje: el lenguaje del simbolismo. Se vieron forzados a utilizar palabras ordinarias en forma metafórica, pero estas palabras todavía tenían sentidos cotidianos, además de cargar con el peso de la nueva creatividad. Los no iniciados en el uso simbólico de las palabras permanecen de este lado del umbral, satisfechos con su conocimiento superficial.

El paraíso como símbolo de la felicidad, del contento, de la falta de pesar, de la paz; el infierno como símbolo del sufrimiento extremo; el limbo como una suspensión entre el cielo y el infierno; la vida tras la muerte/la vida eterna como expresión simbólica de la eternidad... ¿Cómo podemos estudiar religión sin un entendimiento de los símbolos y de la naturaleza simbólica de los discursos religiosos, de los mitos, de las mitologías y de la cosmología? ¿Cómo podemos comprender la religión en esas condiciones? Cuando comencemos a preguntarnos cuál es el simbolismo de la religión africana, nos estaremos aproximando a esa comprensión.

Observaciones finales

Como habrán observado, me siento feliz de que Opoku haya producido el mejor texto sobre la religión tradicional del África occidental. Me proporcionó algo carnosos donde clavar mis dientes. A causa de su nivel, no podría ahondar en cuestiones más abstrusas. Sin embargo, no me he frenado en preguntar cuestiones que deberían en sentido estricto, estar dirigidas a investigadores graduados de las costumbres indígenas africanas. Sencillamente no pude dejar pasar la oportunidad.

Como también se habrán dado cuenta, soy sumamente crítico de los no creyentes en la religión tradicional africana que la han estudiado para acabar con ella. Esto incluye a los primeros viajeros europeos, a los administradores coloniales, a los misioneros cristianos y a sus sacerdotes negros, a los antropólogos europeos y a los antropólogos africanos preparados en Europa, quienes nunca se

han detenido a imaginar por qué la antropología fue instituida en primer lugar en las universidades europeas imperiales. Como todos ellos no creen en la religión tradicional africana, la han tratado como una curiosidad, o como un adversario paralizado que debe ser derrotado. De todos los libros sobre el tema, el de Kofi Asare Opoku es el que más se acerca al testimonio de un creyente.

No estoy seguro acerca de la finalidad de enseñar religión tradicional africana. ¿Es acaso para permitir a los estudiantes africanos de fe cristiana que consigan un conocimiento histórico de su pasado ancestral? ¿Es acaso para hacer que mediante la devaluación de la religión tradicional africana, los cristianos conversos se sientan felices y orgullosos de haber escapado de las garras del “demonio” y se hayan refugiado en el regazo del Dios cristiano? En ningún lugar parece existir el deseo de reinstaurar la religión tradicional africana dentro del orden de cosas de la vida moderna africana; en ningún lugar se afirma que la religión tradicional africana debería recuperar su patrimonio. En todo caso, ¿por qué debería enseñarse religión tradicional africana a los cristianos? ¿Por qué no deberían los creyentes en la religión tradicional africana —o los reconvertidos a ella— hacerse cargo del peso de mantener viva y promover la contribución de África a las religiones del mundo? No es una cuestión simple y no está limitada sólo a la religión tradicional africana. Al menos los escritores africanos han usado las tradiciones de nuestros ancestros para sostenernos; han usado ese material para abrir nuestros ojos a nuestros dilemas modernos.

Algunos de ellos se han comprometido a escribir a partir de ahora sólo en sus lenguas madre africanas. ¿Qué pasa entonces con los curadores y las medicinas tradicionales? ¿Y con los abogados y la jurisprudencia africana, con los constructores y la arquitectura africana? ¿Con los granjeros y la agricultura africana? ¿Con los científicos políticos y la creación de un nuevo arte del gobierno basado en los pilares de la política africana indígena? *Ngun Kata!*

Traducción del inglés:
DANIEL DE PALMA

BIBLIOGRAFÍA

A. Textos recomendados para examen de nivel avanzado en Religión Tradicional Africana y Estudios Africanos.

OPOKU, Kofi Asare, 1978. *West African Traditional Religion*. Accra: FEP-International Private Limited.

AMPOSAH, Kwabena, 1974. *Topics on West African Traditional Religion for G.C.E. A Level Religions Studies, General Paper and African Studies*, vol. I. Legon-Accra: Adwinsa Publications (Ghana) Limited.

—, 1975. *Topics on West African Traditional Religion for G.C.E. A Level Religions Studies, General Paper and African Studies*, vol. II. Legon: Adwinsa Publications (Ghana) Limited.

B. Referencias útiles para los Estudios Africanos y de la Religión Tradicional del África Occidental

ABRAHAM, W.E., 1962. *The Mind of Africa*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

ACKAH, C.A., 1988. *Akan Ethics*. Accra: Ghana University Press.

BUSIA, K.A., 1968. *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*. Londres: New Impression-Frank Cassa & Co.

—, 1954. "The Ashanti", en Daryll Forde (comp.), *African Worlds*. Oxford University Press.

CHRISTALLER, J.G., 1933. *Dictionary of the Asante and Fante Languages*. Basel.

DANQUAH, J.B., 1968. *Akan Doctrine of God*, 2a. edición. Londres: Frank Cassa & Co.

—, 1928. *Adkan Laws and Customs*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

KWESI, Dickson, y Paul Ellingworth (comps.), 1969. *Biblical Revelation and African Beliefs*. Londres: Lutterworth.

EVANS-PRITCHARD, E.E., 1956. *Nuer Religion*. Londres: Oxford University Press.

—, 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Zande*. Londres: Oxford University Press.

FIELD, M.J., 1961. *Religion and Medicine of the Ga People*, 2a. edición. Londres: Oxford University Press.

FORDE, Daryll (comp.), 1954. *African Worlds*. Londres: Oxford University Press.

HARRIES, W.T., y Harry Sawyerr, 1968. *The Springs of Mende Belief and Conduct*. Freetown: Sierra Leone University Press.

IDOWU, E.B., 1962. *Olodumare: God in Yoruba Belief*, Burnt Mill: Longman.

- , 1973. *African Traditional Religion: A Definition*. Londres: SCM.
- LIENHARDT, G., 1961. *Divinity and Experience—The Religion of the Dinka*. Londres: Oxford University Press.
- LUCAS, J.O., 1970. *Religions in West African and Ancient Egypt*. Apapa: Nigerian National Press.
- , 1948. *The Religion of the Yorubas*, Lagos: C.M.S. Bookshop.
- MBITI, John S., 1969. *African Religions and Philosophy*. Londres: Heinemann.
- , 1970. *Concepts of God in Africa*. Londres: SPCK.
- NADEL, S.F., 1954. *Nupe Religion*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- PARRINDER, E.G., 1967. *African Mythology*. Londres: Paul Hamlyn.
- , 1962. *African Traditional Religion*. Londres: Sheldon Press.
- , 1961. *West African Traditional Religion*. Londres: Epworth Press.
- PARSONS, R.T., 1964. *Religion in African Society*. Leiden: E.J. Brill.
- p'BITEK, Okot, 1971. *Religion of the Central Luo*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- , 1971. *African Religions in Western Scholarship*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- , 1966. *Song of Lawino*. Nairobi: East African Publishing House.
- RATTRAY, R.S., 1927. *Religion and Art in Ashanti*. Londres: Oxford University Press.
- , 1923. *Ashanti*. Londres: Oxford University Press.
- SARPONG, Peter A., 1974. *Ghana in Retrospect*. Tema: Ghana Publishing Corporation.
- , 1968. "The Christian in the Context of Ghanaian Culture", en *Christian in Ghanaian Life*. Accra: National Catholic Secretariat.
- SAWYERR, Harra, 1970. *God: Ancestor or Creator*. Burnt Mill: Longman.
- SMITH, Edwin W., 1950. *African Ideas of God*. Londres: Edinburgh House.
- TAYLOR, J.V., 1950. *The Primal Vision*. Londres: SCM.
- The Conch.*, 1975. *A Sociological Journal of African Cultures and Literature*, vol. VIII, núms. 1 y 2.

(c) Copyright Taban Loliyong, Juba University, 1990.