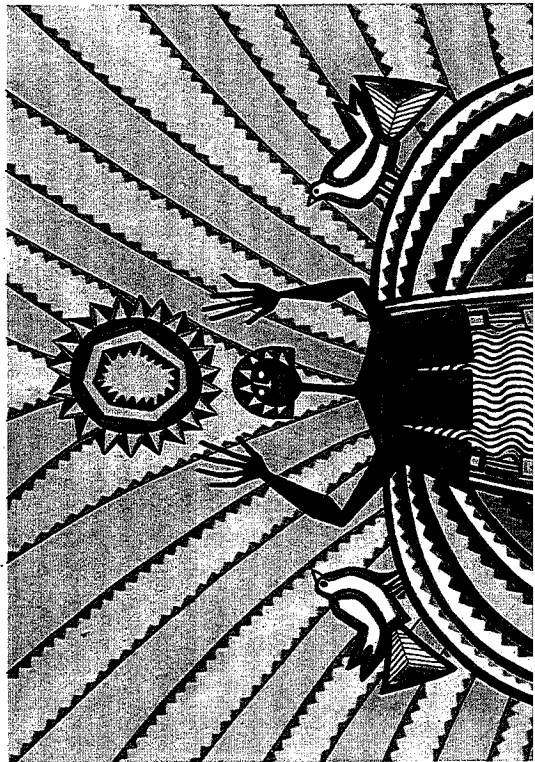


— JOHN MBITI —

ENTRE DIOS Y EL TIEMPO

RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS



JOHN MBITI

ENTRE DIOS Y EL TIEMPO
RELIGIONES
TRADICIONALES AFRICANAS



EDITORIAL MUNDO NEGRO
Arturo Soria, 101-28043 MADRID

Título original:

African religions and philosophy

Traducción del inglés:

José Carlos Rodríguez

Portada:

Diego Tapia

© Heinemann, Londres 1990

© Ed. cast.: **EDITORIAL MUNDO NEGRO**
Arturo Soria, 101. 28043 Madrid. Tel. 415 24 12

ISBN: 84-7295-110-3

Depósito legal: M. 11.333-1991

Imprime: FARESO, S. A. 28039 Madrid

INDICE

| | <u>Págs.</u> |
|---|--------------|
| PREFACIO | IX |
| PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA | XIII |
| CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO 2: EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES Y FILOSOFIA AFRICANAS | |
| Las primeras actitudes del mundo occidental | 9 |
| Estudios intermedios | 15 |
| CAPÍTULO 3: EL CONCEPTO DE TIEMPO COMO CLAVE PARA ENTENDER E INTERPRETAR LAS RELIGIONES Y FILOSOFIA AFRICANAS | |
| El tiempo potencial y el tiempo real | 23 |
| Cálculo del tiempo y cronología | 26 |
| El concepto de pasado, presente y futuro | 30 |
| Concepto de historia y prehistoria | 32 |
| El concepto de la vida humana en relación con el tiempo... .. | 35 |
| La muerte y la inmortalidad | 35 |
| El espacio y el tiempo... .. | 38 |
| El descubrimiento de la dimensión futura del tiempo | 39 |
| CAPÍTULO 4: LA NATURALEZA DE DIOS | |
| Los atributos eternos e intrínsecos de Dios | 44 |
| Los atributos morales de Dios | 52 |

CAPÍTULO 5: LAS OBRAS DE DIOS

| | |
|------------------------------------|----|
| La Creación | 57 |
| Providencia y sostenimiento | 60 |
| Dios y las desgracias | 64 |
| La obra de gobierno de Dios | 66 |
| Dios y la historia humana... .. | 68 |

CAPÍTULO 6: DIOS Y LA NATURALEZA

| | |
|--|----|
| Atributos antropomórficos de Dios | 71 |
| Dios, los animales y las plantas | 73 |
| Dios y los fenómenos naturales | 75 |

CAPÍTULO 7: EL CULTO A DIOS

| | |
|--|----|
| Sacrificios y ofrendas | 83 |
| Oraciones, invocaciones y bendiciones | 88 |
| Otros actos y expresiones de culto | 92 |
| Intermediarios religiosos y especialistas oficiales | 94 |
| Ocasión y lugar de culto | 99 |

CAPÍTULO 8: LOS SERES ESPIRITUALES Y LOS MUERTOS VIVIENTES

| | |
|--|-----|
| Divinidades y asociados de Dios | 104 |
| Los espíritus | 107 |
| Los muertos vivientes | 113 |

CAPÍTULO 9: LA CREACION Y EL ESTADO ORIGINAL DEL HOMBRE

| | |
|---|-----|
| La creación y el origen del hombre | 123 |
| El estado original del hombre | 126 |
| La separación entre Dios y el hombre | 128 |

CAPÍTULO 10: LOS GRUPOS ETNICOS, EL PARENTESCO Y EL INDIVIDUO

| | |
|---|-----|
| Las tribus, naciones o pueblos de África | 134 |
| El parentesco | 139 |
| La familia, la casa y el individuo... .. | 142 |

CAPÍTULO 11: EL NACIMIENTO Y LA INFANCIA

| | |
|--------------------|-----|
| El embarazo | 147 |
|--------------------|-----|

| | |
|-----------------------------------|-----|
| El nacimiento | 150 |
| El nombre dado a los hijos | 157 |

CAPÍTULO 12: LA PUBERTAD Y LOS RITOS DE INICIACION

| | |
|---|-----|
| Los ritos de iniciación de los Akamba | 162 |
| Los ritos de iniciación de los Masai | 167 |
| Los ritos de iniciación femeninos de los Nandi | 170 |
| Los ritos de pubertad de los Ndebele... .. | 174 |

CAPÍTULO 13: EL MATRIMONIO Y LA PROCREACION

| | |
|--|-----|
| La preparación para el matrimonio y la procreación | 179 |
| La elección de un compañero para el matrimonio | 180 |
| El período del noviazgo | 184 |
| La ceremonia de la boda | 185 |
| La poligamia y el levirato... .. | 189 |
| El divorcio y la separación | 193 |
| El lugar y el uso del sexo en la vida matrimonial | 194 |

CAPÍTULO 14: LA MUERTE Y EL MAS ALLA

| | |
|---|-----|
| La muerte entre los Ndebele | 200 |
| Las causas y el significado de la muerte | 203 |
| El más allá | 209 |
| El destino del alma | 212 |

CAPÍTULO 15: LOS ESPECIALISTAS: CURANDEROS, HACEDORES DE LLUVIA, REYES Y SACERDOTES

| | |
|--|-----|
| Los curanderos | 218 |
| Mediums y adivinos | 225 |
| Hacedores de lluvia | 235 |
| Reyes, reinas y jefes | 239 |
| Sacerdotes, profetas y fundadores religiosos... .. | 247 |

CAPÍTULO 16: PODERES OCULTOS, MAGIA, HECHICERIA Y BRUJERIA

| | |
|--------|-----|
| | 257 |
|--------|-----|

| | |
|--|-----|
| CAPÍTULO 17: LOS CONCEPTOS DEL MAL, LA ETICAY LA JUSTICIA | |
| El origen y la naturaleza del mal... .. | 271 |
| Restituciones y castigos | 279 |
| Sumario y conclusión... .. | 282 |
| CAPÍTULO 18: LOS NUEVOS PROBLEMAS DE UN AFRICA QUE CAMBIA | |
| Las causas de este cambio... .. | 287 |
| La naturaleza de este cambio | 290 |
| Los problemas del cambio acelerado... .. | 294 |
| CAPÍTULO 19: EL CRISTIANISMO, EL ISLAM Y OTRAS RELIGIONES EN AFRICA | |
| El cristianismo en África... .. | 305 |
| El Islam en África | 322 |
| Otras tradiciones religiosas en África | 336 |
| CAPÍTULO 20: EN BUSCA DE NUEVOS VALORES, IDENTIDADES Y SEGURIDADES | |
| La demanda religiosa | 343 |
| La demanda ideológica | 346 |
| Conclusión: La religión ante el dilema africano... .. | 351 |
| BIBLIOGRAFÍA SELECTA | 359 |
| BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA | 365 |
| BIBLIOGRAFÍA EN CASTELLANO | 367 |
| LISTA DE LOS PUEBLOS AFRICANOS MENCIONADOS EN EL LIBRO | |
| | 371 |

PREFACIO

Este libro está compuesto, básicamente, por las clases que impartí a mis estudiantes en la Universidad de Makerere, en Uganda, y en la Universidad de Hamburgo, en Alemania. Muchos de mis alumnos, vivamente interesados en estos temas, me pidieron que los reuniera en un libro que cubriera la necesidad de un texto sistemático sobre el campo de las religiones y filosofía africanas. Espero que esta obra represente una contribución al estudio de un tema que va entrando cada vez más en los planes de estudios de universidades, seminarios y colegios, no sólo en África sino también en muchas otras partes del mundo. Es mi intención, por lo tanto, que este libro pueda ser usado por ese tipo de instituciones, pero también por lectores con un nivel académico medio. Se trata de una introducción al tema, y por esta razón he tratado de reducir al mínimo la interpretación analítica. Por lo mismo, he intentado proporcionar referencias bibliográficas sustanciales, para que los lectores que deseen continuar investigando en algunos campos de interés tengan algunos puntos de referencia para poder empezar. Dado que las revistas científicas no son fáciles de encontrar, excepto en bibliotecas de bastante entidad, no las he incluido en las notas a pie de página, excepto en raras ocasiones.

Entre Dios y el tiempo se ocupa casi exclusivamente de los conceptos y prácticas tradicionales en aquellas sociedades que no han sido ni cristianas ni musulmanas —al menos profundamente— antes del período colonial en África. En mis descripciones, generalmente he utilizado el tiempo presente, exponiendo estas ideas y prácticas como aún vigentes. Todo el mundo es consciente de que en África tienen lugar hoy una

serie de cambios rápidos que están teniendo como consecuencia el que muchas de estas ideas tradicionales se abandonen o bien se modifiquen y se ajusten a la nueva situación cambiante. Al mismo tiempo, sería equivocado imaginar que todo lo tradicional ha cambiado o se ha olvidado, como si ya no se pudiera encontrar ni rastro de ese pasado. Muy a menudo, bastantes de estos cambios se dan en el nivel de la superficie, afectando al aspecto material de la vida. Sólo comienzan a alcanzar los niveles más profundos del pensamiento, la lengua, las imágenes mentales, las emociones y creencias en respuesta a situaciones de gran necesidad. Los conceptos tradicionales forman aún el entorno esencial de muchos pueblos africanos, aunque obviamente esto difiere de unos individuos a otros y de unos lugares a otros. En consecuencia, estoy convencido de que incluso si los africanos que han pasado por la educación moderna no suscriben todas las creencias y prácticas religiosas aquí descritas, la mayor parte de nuestro pueblo con apenas educación formal aún se aferra a su cuerpo tradicional de creencias y prácticas. Los que están familiarizados con el ambiente de nuestros poblados no cuestionarán este hecho, y los que abran bien sus ojos notarán también su evidencia en las ciudades africanas.

En este estudio he subrayado la unidad de las religiones y filosofía africanas, con el fin de presentar una imagen global de la situación. Esta perspectiva no permite tratar en profundidad la religión y el sistema filosófico de un pueblo en particular. Existe un número creciente de monografías sobre estos temas. Por mi parte, he optado por señalar las similitudes y diferencias considerando la imagen de África como un todo. Por esta razón he aportado ejemplos de todo el continente africano, realizando a la vez observaciones generales e ilustraciones detalladas de casos concretos.

Puesto que no podemos dejar de lado los cambios modernos, he dedicado un capítulo a este punto hacia el final del libro, subrayando particularmente los aspectos humanos de este cambio y la forma que tiene de afectar a individuos y familias. En otro capítulo abordo la situación actual del cristianismo, el Islam y otras religiones en África, todas

las cuales tienen una gran relevancia a la hora de estudiar las religiones tradicionales. Tanto el cristianismo como el Islam son religiones «africanas» y «tradicionales» en sentido histórico, y es de lamentar que haya quienes las consideren como «extranjeras», ya sea para calificarlas de «europeas» o de «árabes». Sin embargo, en este libro me ocupo de esas religiones bajo el aspecto de sus relaciones con el mundo religioso tradicional. El último capítulo es un intento de valorar el lugar y el papel de la religión en el África moderna, que ha heredado estos distintos sistemas religiosos y está sometida a un cambio radical que afecta a toda la humanidad.

Deseo expresar mi profunda gratitud a mis estudiantes de Makerere (desde 1964) y Hamburgo (1966-1967) por su estimulante respuesta a mis clases. Muchos de ellos han enriquecido algunos de los puntos aquí tratados, con ilustraciones y comentarios extraídos de sus propias reflexiones y experiencias. Algunos de ellos han sido incorporados a este libro, por lo que estoy igualmente agradecido. De múltiples maneras, mi querida esposa ha sido una fuente constante de ayuda mientras estaba trabajando en las clases y el libro, especialmente en Hamburgo, y tengo una gran deuda de gratitud con ella.

En la medida de lo posible, he procurado citar las fuentes de mi información en las notas a pie de página. Cuando se cita a un autor determinado un cierto número de veces, se hace mención únicamente del autor y las páginas de su libro, pudiendo encontrar todos los detalles de la obra en cuestión en la bibliografía selecta que se halla al final. Pido disculpas por las omisiones que puedo haber realizado en relación con otras fuentes, o por no haber interpretado correctamente algunas ideas de otras personas, o por los errores que —involuntariamente— puedo haber cometido al citar los trabajos de otros investigadores.

JOHN MBITI

Makerere University,
Kampala, Uganda.
Abril, 1968.

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

Recibo con gran alegría la traducción al español —una de las lenguas más habladas en el mundo— de mi libro *African Religions and Philosophy*. Estoy muy agradecido al P. José Carlos Rodríguez, que ha dedicado buena cantidad de tiempo y esfuerzo al trabajo de su traducción y publicación. Él mismo ha vivido y trabajado en África algunos años, por lo que pienso que es una persona lo suficientemente cualificada para juzgar la utilidad del libro en el mundo de habla hispana.

De distintas maneras y durante milenios, han existido vínculos entre África y los pueblos hispánicos. Los pocos kilómetros que separan a España de África han favorecido los intercambios y el contacto humano entre ambos lugares mediante viajes, migraciones, comercio e incluso —desafortunadamente— guerras. En tiempos coloniales, España ocupó algunas partes de África, un factor que —entre otras cosas— incrementó el contacto humano. La presencia africana también se hizo notar en el «Nuevo Mundo», particularmente en las zonas centrales y meridionales dominadas por la colonización española hasta el tiempo de la emancipación.

Los pueblos africanos, que fueron cruelmente trasladados a esas regiones en grandes números como esclavos, no perdieron su herencia cultural y religiosa, sino que ésta ha sobrevivido y ejercido una notable influencia en la vida de esos países. Esta herencia se expresa de diversos modos, como bien muestran las distintas formas artísticas, musicales, literarias y religiosas, así como ciertas maneras de practicar el cristianismo por grupos humanos afroamericanos. Lo mismo ha ocurrido en las áreas anglófonas, francófonas y lusófonas de América.

Por todo ello, no sólo encontramos la sustancia de las Religiones Tradicionales Africanas en África, sino también al otro lado del océano, en el «Nuevo Mundo», y en cierta medida en Gran Bretaña y Europa, donde hay multitud de inmigrantes de ascendencia africana. Naturalmente, en áreas del mundo distante del continente africano esta sustancia queda muy expuesta a otras fuerzas culturales y religiosas, especialmente del mundo occidental. Estas fuerzas ejercen una presión que no puede ser menospreciada, y causan un enriquecimiento mutuo, así como la pérdida de ciertos elementos originales.

Espero que este libro contribuirá a la comprensión de los pueblos africanos, su cultura y su religión, en África y en el mundo hispánico. El entendimiento de la propia herencia cultural y de la de otros pueblos, ya sea en estado «puro» o mezclada con otros elementos, es un paso importante para entender la propia realidad y la de otros pueblos, así como para romper barreras y prejuicios. Si la edición española del libro entra dentro de este proceso en esta dirección, habrá servido para un noble propósito.

Originalmente, el libro fue escrito como una obra académica, basada en investigaciones sobre las religiones africanas. Hoy día sigue siendo un instrumento válido para escudriñar los misterios del mundo religioso tradicional de los pueblos africanos. Un mundo que no es estático, ni ajeno a otras influencias. Multitud de cambios religiosos, culturales y de otra índole siguen teniendo lugar en África, y todos ellos dejan su impronta en la religiosidad y en la cosmovisión tradicionales. Por esta razón, algunas de las descripciones ofrecidas deberán ser entendidas como parte de un contexto de esta África que cambia, por lo que en muchos casos no seguirán existiendo con una pureza total y absoluta. A pesar de todo, el África tradicional vive aún y ejerce un impacto permanente en la vida moderna, tanto en el mismo continente africano como en otros lugares del mundo donde los africanos —o sus descendientes— se encuentran en comunidades grandes o pequeñas.

JOHN MBITI

Burgdorf (Suiza),
22 de enero de 1991

1

INTRODUCCION

Los africanos son notoriamente religiosos, y cada pueblo posee su propio sistema religioso con su conjunto de prácticas y creencias. La religión penetra tan profundamente todos los compartimentos de la vida que no siempre es fácil o posible aislarla. Cualquier estudio de los sistemas religiosos africanos termina siendo, en última instancia, un estudio de los pueblos que mantienen esas creencias, con todas las complejidades de la vida tradicional y moderna. Nuestro conocimiento escrito de las religiones tradicionales es, comparativamente, escaso, aunque va en aumento, y procede principalmente de antropólogos y sociólogos. Prácticamente casi no ha habido teólogos que se hayan dedicado a describir o a interpretar estas religiones desde el punto de vista que les es propio.

Hablamos de religiones tradicionales africanas en plural, porque hay aproximadamente tres mil pueblos (tribus) africanos, y cada uno de ellos tiene su propio sistema religioso. Estas religiones son realidades que requieren un análisis académico al que hay que darle un puesto junto a otros campos de la vida moderna, como la economía, la política, la educación, etc. Ignorar estas creencias, actitudes y prácticas tradicionales sólo puede conducir a una falta de entendimiento de los problemas y conductas de los africanos. La religión es el elemento más importante en la vida tradicional, y probablemente ejerce la mayor influencia en las maneras de pensar y de vivir de la gente que nos ocupa.

Al mismo tiempo que es posible discernir la religión en términos de creencias, ceremonias, ritos y oficiantes religiosos, no es tan fácil distinguir la filosofía. Consideraremos

las diferentes religiones teniendo en cuenta sus similitudes y diferencias, con el fin de tener una imagen de la situación general en África. Pero, puesto que no hay sistemas filosóficos paralelos que puedan ser observados de forma comparativa, usaremos la palabra «filosofía» en singular, para referirnos a la concepción filosófica de los pueblos africanos sobre los distintos aspectos de la vida. Detrás del pensamiento y de la acción de las personas se encuentra una filosofía, y un estudio de las religiones tradicionales nos conduce a una serie de áreas de la vida africana donde, por medio de palabras y acciones, podemos discernir una filosofía a la base de estas manifestaciones. Esto implica una interpretación de los hechos, y la interpretación nunca está completamente libre de un juicio subjetivo. Lo que entiendo por «Filosofía Africana» pudiera ser únicamente mi propio proceso de filosofar sobre unos temas, pero será difícil evitar esto, y en cualquier caso yo soy africano por nacimiento. Los sistemas filosóficos de los pueblos africanos aún no han sido formulados, pero algunas de las áreas donde se pueden encontrar es en la religión, los proverbios, las tradiciones orales y la ética de la sociedad que se estudia. He incorporado algunas de estas áreas en este estudio, pero los proverbios merecen un tratamiento separado, puesto que su contenido filosófico es situacional. No poseemos muchas colecciones exhaustivas de proverbios africanos con los cuales podamos realizar un análisis general de este tipo de filosofía. La «Filosofía Africana» se refiere aquí a las actitudes mentales, la lógica y la percepción que hay detrás de las formas de pensar, actuar o hablar de los africanos ante las distintas situaciones de la vida.

Puesto que las religiones tradicionales penetran todos los aspectos de la vida, no existe una distinción formal entre lo sagrado y lo secular, entre lo religioso y lo no-religioso, entre lo espiritual y lo material. Allí donde se encuentra el africano, allí está su religión: la lleva consigo a los campos cuando va a sembrar o a cosechar; y si ha recibido una educación, la lleva consigo al aula donde se examina o a la universidad; si es un político la lleva al parlamento. Aunque muchas lenguas africanas no tienen una palabra específica

para designar a la religión como tal, sin embargo ésta acompaña al individuo desde antes de su nacimiento hasta después de su muerte física. Los cambios modernos no pueden dejar intactas a estas religiones, pero tampoco pueden extinguirlas. En tiempos de crisis suelen emerger a la superficie, o bien la gente acude a ellas en secreto.

Las religiones tradicionales no son, primariamente, para el individuo, sino para la comunidad de la cual él forma parte. Los capítulos de las religiones africanas están escritos en todas partes de la vida de la comunidad, y en las sociedades tradicionales no hay personas irreligiosas. Ser una persona humana es pertenecer a la comunidad, y ello implica participar en sus creencias, ceremonias y rituales. Nadie puede desligarse de la religión de su grupo; hacerlo significaría separarse de las propias raíces y cimientos, del propio contexto de seguridad, de su parentela y de todo el grupo formado por los que le hacen a uno ser consciente de la propia existencia. Por lo tanto, no tener religión significaría una autoexcomunicación de toda la vida social; los pueblos africanos no saben cómo existir sin religión.

Una de las fuentes de gran tensión a las que los africanos se hallan expuestos ante los cambios modernos es el proceso creciente (mediante la educación, la urbanización y la industrialización) por el cual los individuos se separan de su ambiente tradicional. Esto los deja en un vacío privado de base religiosa sólida. Se ven así desgarrados entre la vida de sus antepasados, que tiene raíces históricas y tradiciones firmes, y la vida de nuestra era tecnológica, que para muchos africanos no tiene forma concreta ni profundidad. En estas circunstancias, ni el cristianismo ni el Islam parecen eliminar completamente los sentimientos de desarraigo y frustración. No basta con aprender y abrazar una fe que es activa un día a la semana, ya sea el domingo o el viernes, mientras que el resto de la semana se encuentra virtualmente vacío. No basta con abrazar una fe que se encuentra confinada a una iglesia o una mezquita, cerrada seis días y abierta sólo una o dos veces por semana. Si el cristianismo y el Islam no ocupan en plenitud el espacio de toda la persona como tal, tanto o más que la

religión tradicional, la mayoría de los convertidos a la nueva fe seguirán recurriendo a sus viejas creencias y prácticas quizá seis días a la semana, y ciertamente en tiempos de crisis. Todo el ambiente y todo el tiempo debe ser ocupado por un significado religioso, de modo que en todo tiempo y lugar la persona se sienta lo suficientemente segura como para actuar con una conciencia religiosa con un significado. Puesto que las religiones tradicionales ocupan a toda la persona y toda su vida, la conversión a las nuevas religiones, como el cristianismo o el Islam, si queremos que tenga un impacto duradero sobre el individuo y su comunidad, debe comprender su propio lenguaje, sus modelos de pensamiento, sus miedos, relaciones sociales y actitudes.

Toda sociedad africana tiene un gran número de creencias y prácticas. Sin embargo, éstas no se formulan en un conjunto sistemático de dogmas que deberán ser aceptados por la persona. Sencillamente, la gente asimila todo tipo de ideas y prácticas religiosas observadas por sus familias y comunidades. Estas tradiciones han sido transmitidas por los antepasados, y cada generación las asume con modificaciones convenientes a sus propias situaciones y necesidades históricas. Los individuos mantienen diferencias de opinión sobre varios temas; y los mitos, rituales y ceremonias pueden variar de un lugar a otro. Pero estas ideas no son consideradas como contrarias o de acuerdo con una opinión ortodoxa determinada. Por lo tanto, cuando decimos en este libro que esta o aquella sociedad «cree» o «representa» una cierta creencia o ritual, no implica que todo el mundo en esa sociedad suscriba esa creencia o practique ese ritual. En las religiones tradicionales no se recitan credos, porque los credos están inscritos en el corazón del individuo, y cada cual es un credo viviente de su propia religión. Donde está el individuo, allí está su religión, porque él mismo es un ser religioso. Esto es lo que hace que el africano sea tan religioso: la religión es su propio sistema de ser en el mundo.

Una de las dificultades a la hora de estudiar las religiones y filosofías africanas es que no hay sagradas escrituras. La religión en África no está escrita sobre el papel, sino en el

corazón, la mente, la historia oral, los rituales, y en personajes como sacerdotes, ancianos o reyes. Toda persona es un portador de religión. Por eso no sólo tenemos que estudiar las creencias sobre Dios y los espíritus, sino también la trayectoria religiosa del individuo desde antes de su nacimiento hasta después de su muerte física, y estudiar también las personas responsables de rituales y ceremonias. Lo que la gente hace está motivado por lo que cree, y esto a su vez brota de lo que experimenta. Por lo tanto, en la sociedad tradicional africana no se pueden separar la creencia y la acción: ambas pertenecen a la misma unidad.

Las religiones tradicionales no son universales: son tribales o nacionales. Cada religión está limitada al pueblo en el que se ha desarrollado. Una tradición religiosa no puede ser propagada en otro grupo tribal. No se descarta que unas ideas religiosas puedan pasar de un pueblo a otro. Pero esto se da espontáneamente, sobre todo por medio de migraciones, conquistas o matrimonios mixtos. Las religiones tradicionales no tienen misioneros que las propaguen, y ningún individuo predica a otro su propia religión.

De forma similar, no hay conversión de una religión tradicional a otra. Cada sociedad tiene su propio sistema religioso, y la propagación de un sistema tan complejo implicaría propagar toda la vida del pueblo concernido. Una persona tendría que nacer en una sociedad determinada para asimilar su sistema religioso. Los europeos que dicen que se han «convertido» a una religión africana —yo mismo conozco a algunos con tan fantásticas pretensiones— no saben lo que dicen. Ofrecer libaciones o participar en ciertos rituales africanos no constituye ninguna conversión a una religión tradicional.

Las religiones africanas no tienen ni fundadores ni reformadores. Pueden, no obstante, incorporar héroes, líderes y otros hombres y mujeres famosos en su conjunto de creencias y mitologías. Algunas de estas figuras pueden ser elevadas al rango de divinidades responsables de objetos o fenómenos naturales, y son parte integral del medio religioso de su sociedad, desempeñen o no un papel religioso específico en su tiempo.

Por lo que yo conozco, en todas las sociedades africanas se encuentra la creencia en la vida después de la muerte, lo que no quiere decir que esto constituya la esperanza de una vida mejor. Vivir aquí y ahora es la preocupación más importante de las creencias y actividades de las religiones africanas. Hay muy poco interés, si es que hay alguno, por el destino espiritual del hombre fuera de su vida física. No hay una línea nítidamente trazada entre el mundo físico y el espiritual. Incluso la vida en el más allá es concebida en términos materiales y físicos. No hay esperanza en un paraíso ni miedo a un infierno en el más allá. El alma de la persona no aspira a una redención espiritual, ni a un contacto más cercano con Dios en el otro mundo. Esto es un elemento importante en la religión tradicional, elemento que nos ayudará a entender la concentración de la religión tradicional en asuntos terrenos, con el hombre en el centro de su religiosidad. De ahí que la cuestión del concepto africano del tiempo sea tan importante. Las religiones y filosofías africanas se preocupan por el hombre en el tiempo pasado y en el presente. Dios aparece aquí como la explicación del contacto del hombre con el tiempo. No hay esperanza mesiánica o visión apocalíptica de un Dios que llega en el futuro para traer un cambio radical en la vida ordinaria del hombre. A Dios no se le describe en una relación ético-espiritual con el hombre. Los actos de adoración a Dios son pragmáticos y utilitarios, más que espirituales o místicos.

Dado que nuestro conocimiento de las religiones africanas es incompleto, es difícil describir su historia. Sin embargo, parece que en su conjunto se han mantenido bastante estables, asimilando tranquilamente nuevas ideas y prácticas de unas a otras. Crisis nacionales como guerras, hambrunas, epidemias o cambios meteorológicos radicales son causas de un rebrote de actividades religiosas o de innovaciones en las prácticas. Puesto que la gente está tan íntimamente ligada a su vida religiosa, su historia constituye la historia de su religión. Esta es un área de un estudio que demanda una cooperación interdisciplinaria entre historiadores, antropólogos y teólogos. En este libro no pretendo analizar los aspectos históricos de

las religiones africanas, y soy consciente de que hay muy pocos estudios en esta línea; los que hay están fundamentados principalmente en tradiciones orales y análisis de lenguaje. Mi forma de enfocar el problema aquí es, principalmente, descriptiva e interpretativa, comparando elementos representativos de las religiones tradicionales en todo el continente africano. En una visión general de este tipo apenas hay espacio para tratar en profundidad el complejo sistema religioso de cada pueblo, pero es de esperar que los detalles que se ofrecen no sólo indicarán la gran complejidad de las religiones africanas, sino que también remediarán en parte lo que no ha podido ser tratado con la profundidad que se merece.

EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES Y FILOSOFIA AFRICANAS

El mundo ha empezado hace poco a tomar en serio las religiones tradicionales y la filosofía africanas. Hacia la mitad del siglo XX, estos temas comenzaron a ser estudiados, con respeto y propiedad, como disciplinas académicas con entidad propia. Durante los cien años precedentes, las religiones africanas fueron descritas por misioneros europeos y norteamericanos, así como por estudiosos de antropología, sociología y estudio comparado de las religiones. La mayor parte de la información escrita que tenemos de dicho período procede de estos investigadores, aunque algunos de ellos nunca estuvieron en África y sólo unos pocos realizaron un trabajo de campo serio sobre estas religiones. En la parte más temprana de este período, el ambiente académico estaba imbuido de la teoría de la evolución, la cual era aplicada a muchos campos de estudio. Esta teoría imprimió su impronta a buena parte de las descripciones e interpretaciones de las religiones africanas de ese tiempo. Consideraremos brevemente algunas de estas teorías antes de tratar las de la época más reciente ¹.

Las primeras actitudes del mundo occidental

Una de las actitudes dominantes durante este primer período fue la asunción de que las creencias, características culturales, e incluso la alimentación de los africanos, eran

¹ Para un estudio más profundo de estas teorías más antiguas, véase E. E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion* (Oxford 1965).

formas que habían tomado prestadas del mundo exterior a ellos. Los investigadores alemanes llevaron esta presunción hasta el extremo, e incluso hoy día no la han abandonado completamente. Se desarrollaron así toda clase de teorías para explicar cómo los distintos rasgos religiosos —supuestamente procedentes de Europa o del Oriente Medio— habían alcanzado el continente africano. Es cierto que África ha tenido siempre contacto con el mundo exterior, pero la influencia cultural y religiosa de este contacto no puede haber surgido en una sola dirección: siempre hay un proceso de dar y recibir. Más aún, el suelo africano no es tan estéril que no pueda producir sus propias ideas nuevas. Este juego de seguir la pista a fuentes externas se está desdibujando y, en la actualidad, hay escritores que argumentan que, de hecho, fue África la que exportó ideas, culturas y civilización al mundo exterior². Lo más seguro es que sea más razonable buscar un equilibrio entre estos dos extremos.

Estas primeras descripciones y estudios de las religiones africanas nos han dejado términos que son inadecuados, derogatorios y llenos de prejuicios. Reflejan claramente el tipo de actitud y de interpretación dominante en la mente de los que inventaron o propagaron las diferentes teorías sobre religiones tradicionales. *Animismo* es una palabra derivada del latín *ánima*, que significa aliento, aliento de vida, y que lleva consigo la idea de alma o espíritu. Este término se ha convertido en la designación más popular para las religiones africanas, y se encuentra en muchos escritos incluso hoy día. Fue inventado por el antropólogo inglés E. B. Tylor, que lo usó por primera vez en un artículo que escribió en 1866, y más tarde en su libro *Cultura primitiva* (1871). Para Tylor, la definición básica de la religión era la «creencia en seres espirituales». Él vio el ánima como una imagen vaporosa que animaba el objeto ocupado. Pensó que los pueblos llamados

² Por ejemplo: J. Jahn, *Muntu* (traducción inglesa, Londres 1961); B. Davidson, *Black Mother* (Londres 1961) y *The growth of African civilization* (Londres 1965); C. A. Diop, *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?* (París 1963).

«primitivos» imaginaban que el alma era capaz de dejar el cuerpo y entrar en otras personas, animales o cosas, y continuaba viva después de la muerte. Llevando esta teoría más lejos, Tylor dijo que estos hombres «primitivos» consideraban que cada objeto tenía su propia alma, dando lugar por lo tanto a innumerables espíritus en el universo.

Las ideas de Tylor fueron popularizadas por sus discípulos. Desde entonces, el término *animismo* ha sido usado ampliamente para describir las creencias tradicionales de África y otras partes del mundo. En un ambiente impregnado por la teoría de la evolución, la noción de estos espíritus abrió el camino a la idea de la evolución religiosa. Esto condujo a la teoría de que, en cada departamento principal de la naturaleza, existía un espíritu. Por ejemplo, todos los espíritus de los ríos tenían un espíritu principal al frente de ellos; y lo mismo pasaría con los árboles, las rocas, los lagos, y así sucesivamente. De aquí se habría derivado la idea de muchos dioses (*politeísmo*) que, a su vez, se desarrolló hacia la fase de un Dios supremo dominando todos los espíritus principales.

Este tipo de argumentos e interpretaciones sitúan a las religiones africanas en el final de una supuesta línea de evolución religiosa. Nos dice que el judaísmo, el cristianismo y el Islam están en la fase superior, puesto que son religiones monoteístas. Sin embargo, esta explicación no tiene en cuenta que otra teoría argumenta que el desarrollo religioso del hombre comenzó con el monoteísmo y se movió hacia el politeísmo y el animismo. No es nuestro propósito decantarnos por ninguna de estas teorías, pero sí debemos comentar que los pueblos africanos poseen todos estos elementos religiosos: Dios, los espíritus y las divinidades son parte del cuerpo tradicional de creencias. El cristianismo y el Islam reconocen la existencia del mismo tipo de seres espirituales.

La teoría de la evolución religiosa, cualquiera que sea su dirección, no explica satisfactoriamente las religiones africanas. El animismo es una descripción inadecuada de ellas, y es mejor que el término sea abandonado de una vez por todas. También hay que subrayar que las religiones africanas son históricamente más antiguas que el cristianismo y el Islam.

Al clasificar las religiones del mundo, se dice que las «religiones de la redención», como el cristianismo, el judaísmo y el Islam, incorporan a su enseñanza la doctrina de la redención del alma en el otro mundo. Las «religiones de la moralidad», como el sintoísmo y las enseñanzas de Confucio, ponen el acento en consideraciones morales. Finalmente, las «religiones primitivas» —se dice— son aquellas cuyos seguidores son descritos como «salvajes», «primitivos» y faltos de imaginación o emoción³. La palabra «primitivo», en su raíz latina de *primus*, no tiene como tal connotaciones peyorativas, pero la forma que se tiene de aplicarla a las religiones africanas muestra una falta de respeto y lleva consigo matices derogatorios. Esta aproximación al estudio de las religiones africanas no puede ser adecuada, ni científica ni teológicamente. Algunas religiones tradicionales son extremadamente complejas y contienen elementos que proporcionan mucha luz en el estudio de otras tradiciones religiosas en el mundo.

En su libro *Principios de Sociología* (1885), el antropólogo Herbert Spencer usaba la expresión *adoración de los antepasados* para describir su especulación de que los pueblos «salvajes» asociaban los espíritus de los muertos con ciertos objetos, y para mantener las buenas relaciones con los espíritus de los antepasados se les ofrecían sacrificios. Otros escritores han tomado prestado este término y lo han aplicado a casi todo lo que los africanos hacen en sus ceremonias religiosas. Muchos libros hablan de la «adoración de los antepasados» para describir las religiones africanas. Ciertamente, no se puede negar que los difuntos ocupan un lugar importante en la religiosidad africana, pero sería equivocado interpretar las religiones tradicionales simplemente en términos de «adoración de los antepasados». Como veremos más tarde en este libro, los difuntos forman parte de la familia, y por lo tanto mantienen el contacto con sus parientes vivos. Las libaciones y el ofrecimiento de comida a los difuntos son muestra

³ Ver, por ejemplo, J. N. D. Anderson, ed., *The World's Religions* (3ª edición, Londres 1960), p. 9 y ss.

de comunión, hospitalidad y respeto; la comida y la bebida ofrecidas son símbolos de la continuidad familiar. «Adoración» es una palabra incorrecta para aplicarla en esta situación y los mismos africanos saben muy bien que no están «adorando» a sus miembros difuntos. Más aún, las religiones africanas no terminan en el nivel de los ritos familiares de libación y ofrecimiento de comida. Verlas sólo en términos de «adoración de los antepasados» es aislar un solo elemento, que en algunas sociedades tiene poca importancia, y no ver otros aspectos de estas religiones.

Misioneros occidentales, antropólogos, periodistas e investigadores que hablan de «adoración de los antepasados» deberían fijarse en los cementerios de sus propios países, con toda su parafernalia de flores, velas e incluso fotos de los difuntos colocadas en las tumbas de amigos y familiares. Esto puede ser incluso mucho más de lo que encontramos en África, y no sé cómo llamar esta forma de adoración del mundo occidental. Los pueblos africanos no se avergüenzan de recordar a los difuntos de su familia. Recordarlos, como veremos más tarde en este libro, no es adorarlos.

Otros escritores han intentado estudiar o referirse a las religiones africanas en términos de *magia*. Algunos consideran que la magia se desarrolló antes que la religión, como un intento del hombre de manipular el mundo invisible. Según esta explicación, cuando el hombre fracasó en el control de los objetos y los fenómenos naturales por medio de la magia, se resignó a no poder manejarlos y esto a su vez le condujo a la creencia en un Dios fuente de todo poder. La magia, como tal, es considerada como la madre de la religión⁴. Puesto que en toda religión africana hay magia y religión, fue inevitable concluir que los africanos no habían evolucionado más allá de

⁴ Se pueden consultar escritores de la primera mitad del siglo XX, como E. Durkheim, *The elementary forms of the religious life* (E.T. Londres 1961); J. Frazer *Totemica* (Londres 1937); B. Malinowski, *A scientific theory of culture and other essays* (Londres 1944); E. O. James, *The origin of religion* (Londres 1937); P. Radin, *Primitive religion* (Londres 1938); R. Allier, *The mind of the savage* (Londres 1929).

la fase de separación entre religión y magia. Algunos escritores dicen incluso que los africanos no tienen religión, sino sólo magia. Dedicaremos todo un capítulo a este tema de la magia y nos limitaremos ahora a hacer sólo un breve comentario. Un examen cuidadoso de la situación en las sociedades africanas nos muestra que la magia es parte del fondo religioso, y que no es fácil separarla de él. Algunas ceremonias, por ejemplo, para atraer la lluvia o prevenir epidemias, incorporan al mismo tiempo religión y magia. Con tal de que los actos mágicos sean beneficiosos para comunidad que participa en ellos, son aceptables, y la gente está dispuesta a pagar una fortuna para asegurarse su ayuda. Esto no contradice para nada sus creencias. La magia pertenece a la mentalidad religiosa de los pueblos africanos. Pero la religión no es magia, y la magia no explica la religión. La religión es un concepto más amplio, y sólo un observador ignorante puede imaginar que las religiones tradicionales africanas sólo son magia.

Otros términos empleados para describir las religiones africanas son: *dinamismo*, *totemismo*, *fetichismo* y *naturismo*. No hace falta entrar en detalles para explicarlos. Estos y otros términos previos muestran claramente lo poco que el mundo no africano ha entendido de nuestras religiones. Algunos de los términos mencionados se están abandonando como resultado de conocimientos nuevos, pero permanece el hecho de que las religiones y la filosofía africanas han estado sujetas a falsas interpretaciones. Han sido despreciadas como primitivas y subdesarrolladas. Uno no tiene más que fijarse en los títulos de ciertos libros para ver el lenguaje despectivo usado, los prejuicios y los falsos juicios vertidos sobre estas religiones. En círculos misioneros han sido condenadas como supersticiosas, satánicas, diabólicas e infernales. A pesar de estos ataques, las religiones tradicionales han sobrevivido,

(Viene de pág. anterior.) Se puede ver también, para aspectos generales, E. G. Parrinder, *African Traditional Religion* (Londres 1954); A. C. Bouquet, *Comparative Religion* (Londres 1942); W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (vol. IV está específicamente dedicado a África, con el título de: «Die Religionen der Urvölker Afrikas», Münster 1933).

dominan el fondo cultural de los pueblos africanos y hay que contar con ellas incluso en medio de los cambios modernos.

Estudios intermedios

En tiempos recientes se ha comenzado a estudiar las religiones africanas con una nueva actitud. Mencionaremos aquí algunos de los libros y métodos nuevos, sin entrar mucho en detalles. El comienzo de esta nueva fase está representada por escritores como Tempels, Jahn y Taylor. En su libro *Filosofía Bantu*, el P. Tempels presenta su comprensión de la religión y filosofía de los Baluba de Zaire, partiendo de la actitud de que los «pueblos primitivos tienen una concepción determinada del ser y del universo». Para Tempels, el concepto clave de las religiones y filosofía africanas es lo que él llama la «fuerza vital». Tempels la identifica con la esencia del ser: «la fuerza es el ser, y el ser es la fuerza». Para él, la filosofía de las fuerzas lo explica todo sobre el pensamiento y la acción de los africanos.

A pesar de su actitud un tanto arrogante, el libro de Tempels abre el camino para un estudio más en una corriente de simpatía con las religiones y filosofía africanas. Su objetivo y el de sus compañeros colonialistas a los que se dirige es «civilizar, educar y elevar a los Bantúes». El libro es, en primer lugar, la interpretación personal que tiene Tempels de los Baluba, y parece demasiado ambicioso llamarlo «Filosofía Bantu», puesto que sólo se trata de un pueblo con el que él trabajó como misionero durante muchos años. Esta limitación le ha atraído bastantes críticas. La teoría de la «fuerza vital» no puede ser aplicada a otros pueblos africanos. La principal contribución de Tempels habría que ponerla más en su actitud de simpatía y cambio de actitud que en el contenido de su teoría.

Al mismo grupo pertenece el libro de Jahn, *Muntu* (edición alemana, de 1958), que trata sobre todo de lo que él llama «cultura neoafricana». Jahn dedica una sección a la filosofía africana, además de otras partes del libro dedicadas al arte, la danza, la historia y la literatura. Cubre una gran parte

de África, y el material básico fue recogido en lecturas. En su sección religioso-filosófica, Jahn adopta las categorías del ruandés Alexis Kagame y coloca todas las realidades en cuatro categorías:

Muntu: es la categoría filosófica que incluye a Dios, los espíritus, los difuntos, los seres humanos y algunos árboles. Estos seres constituyen una «fuerza» dotada de inteligencia.

Kintu: incluye todas las «fuerzas» que no actúan por sí mismas, sino sólo bajo las órdenes de Muntu, como las plantas, animales, minerales y similares.

Hantu: es la categoría del tiempo y el espacio.

Kuntu: es lo que él llama «modalidad», y cubre entes como la belleza, la risa, etc.

Según la interpretación de Jahn, «todos los seres, todas las esencias, en cualquier forma concebible, pueden ser reducidos a una de estas categorías». Estos entes están relacionados con la raíz lingüística pura -NTU, que aparece en las cuatro palabras en las que se basan las cuatro categorías. Para Jahn, este -NTU es «la fuerza universal... que nunca aparece fuera de sus manifestaciones: Muntu, Kintu, Hantu y Kuntu. NTU es el ser y la fuerza cósmica universal».

La principal contribución del libro de Jahn consiste en subrayar que África tiene un valor filosófico que merece ser tomado en serio y estudiado de acuerdo con esta importancia. En su entusiasmo por África, Jahn puede haber cometido algunas exageraciones. Dice, por ejemplo, que la filosofía europea no tiene nada que pueda ser comparado con la filosofía africana. Sin embargo, es necesario reconocer que Jahn expuso sus ideas con una gran convicción, independientemente de que uno las acepte o no.

En el mundo anglosajón, esta aproximación más en sintonía con las religiones africanas está representada por John Vincent Taylor, en su libro *The Primal Vision* (1963). Con un pie en la teología cristiana y otro en el África contemporánea, Taylor penetró el pensamiento africano, describiendo —principalmente para lectores europeos— lo que él llama el «mundo primario». En su intento por tratar este

mundo, Taylor llegó a ser envuelto totalmente por él hasta el punto de ser insuficientemente crítico. El autor presenta todo este mundo como un todo sagrado, puro y limpio que ha sido contaminado por el cristianismo, el mundo occidental, la urbanización y la tecnología. El libro presenta una distinción neta entre «nosotros» (los europeos) y «ellos» (los africanos), usando constantemente el esquema de lo que «nosotros» podemos aprender de «ellos».

Estos tres libros tienen en común la actitud de considerar las religiones y la filosofía africanas como una realidad que tiñe toda la vida de los pueblos africanos. En este sentido, son obras que merecen ser tomadas en consideración.

El segundo método moderno de aproximación a estas religiones está representado por escritores de Inglaterra, Francia y Alemania, e intenta tratar a las religiones africanas de forma sistemática, recopilando información de distintos pueblos. El pionero de esta corriente es E. G. Parrinder, con su libro *African Traditional Religion* (1954). Este libro, relativamente breve, es una excelente y exacta presentación de los temas principales de las religiones africanas. El escritor es a la vez afín y crítico y maneja un abundante material de muchas partes de África de forma simple pero científica. Parrinder, que vivió y trabajó en África occidental, realizó estudios de campo sobre religiones africanas y escribe con soltura. Su libro dedica menos atención a la filosofía y más a la religión.

Les religions de l'Afrique noire (1960), de H. Deschamps, representa esta corriente en el mundo francófono. Es de menos valor que el libro de Parrinder y toma las fuentes de su material casi completamente de los países francófonos del África occidental. El tratamiento del tema es antropológico y sociológico. Otra obra francesa digna de mención es la de Henri Maurier, *Philosophie de l'Afrique noire* (1958), que, como su mismo título indica, se concentra más en una interpretación filosófica, tomando como tema central la cuestión de la relación.

El libro de E. Dammann, *Die Religionen Afrikas* (1963), constituye un volumen amplio y bien documentado. Se trata

de un trabajo exhaustivo, particularmente valioso en sus partes descriptivas. Trata también, aunque brevemente, otras religiones, como el judaísmo, el cristianismo y el Islam en África, y el impacto del cambio moderno en la religión. El libro da la impresión de proceder de una mente con prejuicios y mentalidad de superioridad, que a veces mira a las religiones africanas por encima del hombro.

La tercera corriente en el mundo occidental está representada, entre otros, por dos libros escritos por antropólogos. La obra de E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (1956), es el fruto de un largo estudio sobre el pueblo Núer. El escritor vivió con ellos, aprendió su idioma y participó lo más posible en todas sus actividades. De este modo describe la religión Núer desde dentro, usando los instrumentos científicos del antropólogo, pero tratando de ver la realidad con los ojos de los Núer. Demuestra lo profunda que es su religión, particularmente su concepto de Dios como espíritu. G. Lienhardt, en *Divinity and Experience: the religion of the Dinka* (1961), sigue exactamente el mismo método. Realza la importancia del encuentro personal entre Dios y el hombre, algo que los Dinka reconocen en todos los aspectos de su vida. Ellos ven en la experiencia humana cómo el mundo de los seres espirituales y el de los hombres convergen; para Lienhardt esto constituye la esencia de la religión de los Dinka.

Hay otros libros que siguen estas mismas líneas, pero estos dos son los representantes más clásicos⁵. Su principal contribución se centra en la religión de los pueblos individuales, tratándolas en profundidad y en relación con la situación total de los pueblos en cuestión. Si se pudieran hacer este tipo de estudios sobre la mayor parte de los pueblos africanos, serían de un valor incalculable como banco de información sobre las religiones tradicionales africanas. Estos estudios sitúan a las religiones africanas en el contexto de su ambiente

⁵ Ver en la bibliografía las obras de Middleton, Nadel, Pauw, Sangree, Tanner y Wilson.

sociocultural. Es de esperar que se preste más atención a esta corriente moderna.

En décadas recientes se han emprendido multitud de estudios sobre religiones africanas, particularmente en relación con la religión de los afro-americanos. Se trata, generalmente, de estudios de gran interés, entre los que destacan los de Ethel L. Williams y Clifton F. Brown: *The Howard University Bibliography of African and Afro-American Religious Studies with Locations in American Libraries* (1977). Dado que los recursos financieros, bibliográficos y tecnológicos son más abundantes para los investigadores norteamericanos que para los africanos, no es de extrañar que se realicen más trabajos sobre las religiones africanas en Estados Unidos que en África.

Otra tendencia en el estudio de nuestro tema está representada por investigadores africanos, que tratan temas monográficos. Tiene el gran valor de concentrarse en un tema determinado, describiéndolo e interpretándolo a través de la experiencia africana. Una de las ventajas principales de estos trabajos es que los investigadores conocen la lengua de su pueblo desde dentro y no desde fuera. Los ejemplos más representativos incluyen: J. B. Danquah, *The Akan doctrine of God* (1958); J. H. Nketia, *Funeral dirges of the Akan People* (1955); A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre* (1956); E.B. Idowu, *Olodumare: God in Yoruba belief* (1962); G. M. Setiloane, *The image of God among the Sotho-Tswana* (1976), e Ikenga-Metuh, *God and man in African Religion: a Case Study of the Igbo of Nigeria* (1981).

Existe un gran potencial de investigadores africanos que pueden estudiar la filosofía y las religiones africanas con la ayuda de instrumentos científicos y metodología adecuada y, al mismo tiempo, con la ventaja de ser ellos mismos parte de los pueblos africanos, lo que significa un acceso casi ilimitado a la información y a las lenguas, que son la clave de un estudio y un entendimiento serios de las religiones tradicionales. El estudio de estas creencias en universidades, colegios y seminarios comenzó en el África occidental (como Legon, en Ghana, e Ibadán, en Nigeria) a finales de los años cuarenta

y comienzos de los cincuenta. En los años sesenta y setenta se realizaron intentos similares en el África oriental, como en la Universidad de Makerere, en Uganda, y en la Universidad de Nairobi, en Kenia, y más tarde en Suráfrica. En el África central francófona se han realizado estudios similares, especialmente en Zaire y Ruanda. Fruto de estos esfuerzos, se han publicado algunos libros que presentan a las religiones africanas en contextos más regionales. Entre los principales autores cabe destacar a: J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, J. Mugambi, N. Kirima, V. Mulago, K. A. Opoku y T. N. O. Quarcoopome. Algunos de estos trabajos se mencionan en la bibliografía indicada al final del libro. En el campo filosófico cabe mencionar los trabajos de K. C. Anyanwu, E.A. Ruch, A. Kagame y L. Wiredu.

Mi método en este libro consiste en tratar la religión como un fenómeno ontológico, con el concepto del tiempo como la clave para alcanzar un entendimiento de las religiones y filosofía africanas. No pretendo decir que la noción de tiempo explique todo, pero estoy convencido de que añade mucho a nuestro entendimiento de esta materia y que, si esto se alcanza, el esfuerzo habrá sido ampliamente recompensado.

3

EL CONCEPTO DEL TIEMPO COMO CLAVE PARA ENTENDER E INTERPRETAR LAS RELIGIONES Y FILOSOFÍA AFRICANAS

La religión es una palabra difícil de definir, particularmente en el contexto de la vida tradicional africana. Yo no intentaré definirla, únicamente diré que para los africanos se trata de un fenómeno ontológico: pertenece a la cuestión de la existencia o el ser. Ya hemos señalado que, dentro de la vida tradicional, el individuo está sumergido en una participación religiosa que comienza antes del nacimiento y continúa después de su muerte. Para él, y para la comunidad de la cual forma parte, vivir es estar inmerso en un drama religioso, y es tanto como decir que el hombre vive en un universo religioso. Tanto el mundo como todas las actividades que se desarrollan en él son vistos y experimentados a través de un entendimiento sagrado. Los nombres de las personas tienen significados religiosos, el sonido del tambor evoca un lenguaje religioso; un eclipse no es simplemente un fenómeno natural, sino un mensaje a los hombres, a menudo para avisar de una catástrofe inminente. Hay innumerables ejemplos de este tipo que muestran que para los africanos la totalidad de la existencia es un fenómeno religioso. El no darse cuenta de este punto de partida ha hecho que misioneros, antropólogos, administradores coloniales e investigadores no entendieran no sólo las religiones de África sino tampoco a su misma gente.

Los africanos tienen su propia ontología, que es religiosa, y que debe ser entendida para comprender el tema que nos ocupa. Propongo aquí una división del ser en cinco categorías, que nos mostrará que la ontología africana es profunda-

mente antropocéntrica, ya que todo es contemplado desde el punto de vista de su relación con el hombre:

1. *Dios*, como la última explicación de la génesis y el sostenimiento del hombre y de todas las cosas.
2. *Los espíritus*, constituidos por seres no humanos y los espíritus de los difuntos.
3. *Las personas*, incluyendo aquellas que están a punto de nacer.
4. *Los animales y plantas*, es decir, el resto de la vida biológica.
5. *Los objetos y fenómenos sin vida biológica*.

Expresado antropocéntricamente, Dios es el origen y el sustentador del hombre; los espíritus explican el destino del hombre; éste es el centro de esta ontología; animales, plantas, objetos y fenómenos naturales constituyen el ambiente en el que vive el hombre, le proporcionan medios de vida y —si es necesario— el hombre establece una relación mística con ellos.

Esta antología antropocéntrica es una completa unidad o solidaridad que nada puede destruir. Atacar la integridad de una de estas cinco categorías sería destruir toda la existencia, incluida la del Creador, lo cual es imposible. Un modo de existencia presupone todos los demás, y es necesario mantener un equilibrio para que ninguno de estos modos se aparte demasiado del resto ni se sitúe demasiado cerca. Además de estas cinco categorías, parece existir una fuerza, poder o energía que invade todo el universo. Dios es la fuente y el último que tiene el control de esa fuerza, pero los espíritus tienen acceso a una parte de ella. Algunos seres humanos tienen el suficiente conocimiento para manipularla y usarla; entre ellos se cuentan personajes como curanderos, hechiceros, adivinos, etc., los cuales la usan para el bien y para el mal de sus comunidades ¹.

¹ Esto es, más o menos, lo que los antropólogos llaman *mana*, que no tiene nada que ver con la «fuerza vital» descubierta por Tempels.

Para ver cómo esta ontología encaja dentro del sistema religioso, propongo que penetremos en el concepto africano del tiempo como la clave para entender los conceptos básicos religiosos y filosóficos. El concepto del tiempo puede ayudarnos a explicar multitud de creencias, actitudes y prácticas, así como el modo de vida general de los pueblos africanos no sólo en su entorno tradicional, sino también en situaciones modernas (vida política, económica, educativa, eclesial, etc.). Desgraciadamente, no hay casi literatura sobre este tema y lo que sigue no es más que un intento que pretende suscitar más investigaciones y discusiones sobre esta cuestión.

El tiempo potencial y el tiempo real

La cuestión del tiempo atrae poco o nada la preocupación de los africanos en su vida tradicional. Para ellos, el tiempo no es más que una sucesión de los acontecimientos que han ocurrido, los que están teniendo lugar ahora y los que inevitable o inmediatamente ocurrirán. Lo que no ha tenido lugar o lo que no tiene probabilidades de producirse cae dentro de la categoría del «no-tiempo». Lo que es seguro que se va a producir, o está dentro del ritmo de los fenómenos naturales, está dentro de la categoría del *tiempo potencial*.

La consecuencia más significativa de esto es que, según los conceptos tradicionales, el tiempo es un fenómeno de dos dimensiones, con un largo *pasado*, un *presente* y virtualmente *ningún futuro*. El concepto lineal del tiempo, propio del pensamiento occidental, con un pasado indefinido, un presente y un futuro infinito, es prácticamente extraño al pensamiento africano. El futuro está virtualmente ausente, porque los acontecimientos venideros no han ocurrido, no han sido realizados y por lo tanto no pueden constituir parte del tiempo. Sin embargo, si los acontecimientos futuros cuentan con la seguridad de su eventual realización, o caen dentro del inevitable ritmo de la naturaleza, constituyen —todo lo más— el *tiempo potencial*, no el *tiempo real*. Lo que ocurre ahora despliega el futuro; pero una vez que el acontecimiento ha tenido lugar ya no está en el futuro, sino en el presente y el

pasado. Es un tiempo que se mueve más hacia atrás que hacia delante; y la gente pone su atención no en el futuro, sino principalmente en lo que ya ha tenido lugar.

Esta orientación del tiempo, gobernada en sus dos principales dimensiones del presente y el pasado, domina el entendimiento africano del individuo, la comunidad y el universo ontológico mencionado anteriormente. Una persona experimenta el tiempo, en parte en su propia vida individual, en parte por medio de la sociedad que hunde sus raíces en muchas generaciones anteriores a su nacimiento. Puesto que el futuro aún no ha sido experimentado, no tiene sentido, no puede constituir parte del tiempo, a no ser que se trate de algo que cae dentro del ritmo de los fenómenos naturales.

En las lenguas del África oriental que he analizado, no hay palabras concretas o expresiones para explicitar la idea de un futuro distante. Ilustraremos este punto considerando los principales tiempos verbales en las lenguas Kikamba y Kikuyu (ver cuadro adjunto).

| ANÁLISIS DEL CONCEPTO AFRICANO DEL TIEMPO, ILUSTRADO CON UNA CONSIDERACIÓN SOBRE LOS TIEMPOS VERBALES DE LOS AKAMBA Y LOS KIKUYU DE KENIA | | | | |
|---|--------------|-----------------|-----------|---|
| Tiempo | Kikamba | Kikuyu | Español | Tiempo |
| 1. Futuro remoto | Ningauka | Ningoka | Vendré | Dos o tres meses a partir de ahora |
| 2. Futuro inmediato | Ninguka | Ninguka | Vendré | Dentro de un momento |
| 3. Futuro indefinido | Ngooka | Ningoka | Vendré | Después de otro acontecimiento |
| 4. Presente | Ninukite | Nindiroka | Vengo | Ahora |
| 5. Pasado inmediato | Ninauka | Nindoka | He venido | Hace pocos minutos |
| 6. Pasado de hoy | Ninukie | Ninjukire | He venido | Desde el comienzo del día hasta hace unas dos horas |
| 7. Pasado reciente | Nininaukie | Nindirokire | Vine | Ayer |
| 8. Pasado | Ninookie | Nindokire | Vine | Cualquier día antes de ayer |
| 9. Pasado indefinido (Zamani) | Tene ninokie | Nindookire tene | Vine | Pasado sin especificar |

Los tres tiempos que se refieren al futuro (números 1-3) cubren un período de unos seis meses, o todo lo más de dos años. Los acontecimientos futuros deben caer dentro del campo de estos tiempos verbales, de lo contrario caerán más allá del horizonte de lo que constituye el tiempo actual. Todo lo más, podemos decir que este corto futuro es sólo una extensión del presente. La gente no tiene interés en acontecimientos que se sitúan en un futuro que va más allá de —a lo sumo— dos años vista; y estas lenguas no tienen palabras para expresar acontecimientos tan remotos en el futuro.

Cálculo del tiempo y cronología

Cuando los africanos calculan el tiempo, lo hacen por un propósito concreto y específico, en conexión con acontecimientos; no por un puro interés matemático. Dado que el tiempo es una sucesión de acontecimientos, la gente no puede calcular en el vacío. Con una o dos posibles excepciones, no existen en las sociedades tradicionales africanas calendarios numéricos; y si existen, probablemente serán de corta duración, extendiéndose quizá unas pocas décadas en el pasado, pero ciertamente no siglos.

En lugar de los acontecimientos numéricos, existen los que podemos llamar *calendarios fenoménicos*, en los que se calculan los acontecimientos o fenómenos que constituyen el tiempo, o bien se considera la relación entre ellos cuando suceden. Por ejemplo, una mujer encinta cuenta los meses lunares de su embarazo; un viajero cuenta el número de días que se tarda en andar una distancia entre dos lugares. El día, el mes, el año, la propia vida o la historia humana se dividen y calculan según sus acontecimientos específicos, porque son ellos los que le hacen tener un sentido.

Por ejemplo, la salida del sol es un acontecimiento reconocido por toda la comunidad. No importa si el sol sale a las cinco o a las siete de la mañana; lo que importa es que sale. Cuando una persona dice que se encontrará con otra a la salida del sol, no importa si el encuentro tendrá lugar a las cinco o a las siete, con tal de que sea dentro del período de las primeras luces del día. Del mismo modo, no importa si la gente se va a dormir a las nueve o a las doce de la noche: lo importante es el hecho de ir a dormir, y no tiene importancia si una noche esto ocurre a las diez y otra ocurre a las doce. El tiempo tiene sentido en el punto del acontecimiento, no en el momento matemático.

En la sociedad tecnológica occidental, el tiempo es un artículo que se utiliza, se compra y se vende; pero en la vida tradicional africana el tiempo hay que producirlo. El hombre

no es un esclavo del tiempo, sino que «hace el tiempo». Cuando las personas de Europa o América llegan a África y ven a la gente sentada sin hacer nada, suelen decir: «Estos africanos pierden el tiempo». Otra queja habitual es: «Estos africanos siempre llegan tarde». Es fácil aventurarse a hacer estos juicios, que son a menudo fruto de la ignorancia de lo que el tiempo quiere decir para los africanos. Los que se sientan sin hacer nada no están *perdiendo* el tiempo, sino que están esperando al tiempo, o bien en el proceso de «producir» tiempo. No es cuestión de insistir demasiado en este punto, pero lo que debe quedar bien claro es que el concepto básico del tiempo fundamenta e influencia la vida y actitudes de los africanos en los poblados y, en cierta medida, también en las ciudades. Entre otras cosas, la vida económica africana está muy ligada a este concepto del tiempo, y —como explicaremos más adelante— muchos de sus conceptos y prácticas religiosos están íntimamente conectados con él.

El *día*, en la vida tradicional, se calcula según sus acontecimientos significativos. Por ejemplo, entre los Banyankole de Uganda el ganado está en el centro de la vida de la gente. Por lo tanto, el día se calcula refiriéndose a acontecimientos que pertenecen a la actividad con los rebaños:

6. a. m. es la hora de ordeñar (*akasheshe*).

12 (mediodía) es la hora en la que las personas y los ganados descansan (*bari omubirago*). Después de ordeñar las vacas, los pastores las llevan a pastar y a mediodía, cuando el sol calienta, hombres y ganados necesitan descansar.

1 p. m. es el tiempo de ir a recoger el agua (*baaza ahamaziba*) de los ríos o pozos, antes de llevar allí el ganado a beber.

2 p. m. es la hora de llevar el ganado a beber (*amasyo niganywa*).

3 p. m. es la hora de llevar el ganado a pastar de nuevo (*amasyo nigakuka*).

5 p.m. es la hora de llevar el ganado de vuelta a casa (*ente niitaha*).

6. p. m. es la hora de meter el ganado en sus establos, donde van a dormir (ente zaataha).

7 p. m. es otra vez tiempo de ordeñar, antes de que el ganado duerma, y este acto cierra el día ².

El mes. Tienen importancia los meses lunares, no los meses numéricos, ya que los cambios de la luna son acontecimientos que se pueden ver. En la vida de la gente, determinados acontecimientos se asocian con ciertos meses, y de este modo a los meses se les dan nombres que corresponden a los acontecimientos más importantes o a las condiciones meteorológicas dominantes. Por ejemplo, hay un «mes caluroso», un «mes de las primeras lluvias», el «mes de las bodas», el «mes de la cosecha de las judías», el «mes de la caza», etc. No importa si el mes de la caza dura 25 o 35 días: el acontecimiento de la caza es lo que importa, mucho más que la duración matemática del mes. Veámoslo con un ejemplo de los Latuka, para mostrar de qué forma los acontecimientos gobiernan el cálculo de los meses:

Octubre recibe el nombre de «El sol», porque es el mes más caluroso.

Diciembre se conoce con el nombre de «Dale agua a tu tío», porque el agua escasea y la gente tiene sed.

Febrero es «¡A desbrozar el campo!», porque es cuando la gente empieza a preparar los campos para plantar, ya que las lluvias están cerca.

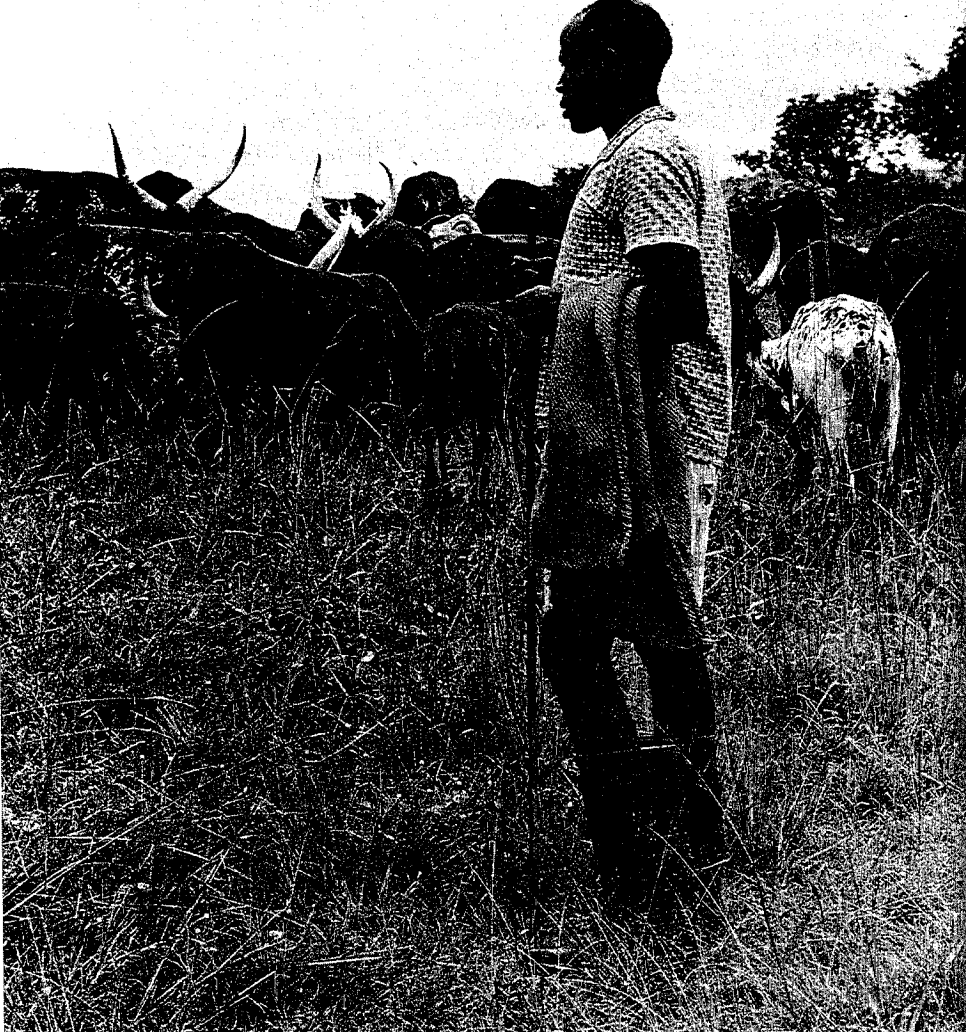
Mayo es «Grano en la espiga», porque el grano empieza a despuntar.

Junio es «La boca sucia», porque los niños empiezan a comer el nuevo grano y, al hacerlo, se ensucian la boca.

Julio se conoce como «La hierba seca», porque terminan las lluvias y la hierba comienza a marchitarse.

Agosto es «El grano sabroso», cuando la gente cosecha y empieza a comer el nuevo grano.

² Cf. J. Roscoe, *The Northern Bantu* (1915), p. 139 y ss., que no es una descripción totalmente exacta. Mi versión intenta mejorar la de Roscoe.



Pastor munyankole con su rebaño de vacas. Toda la vida de esta etnia del suroeste de Uganda gira en torno a la actividad ganadera, lo cual se refleja en la división del día en función del ritmo de actividad con el ganado. El tiempo africano no es abstracto. Está en función de los acontecimientos.

Septiembre es «El árbol del salchichón», porque es en este tiempo cuando este árbol (*Kigalia africana*)³ empieza a dar su fruto (que tiene la forma de un salchichón, de ahí el nombre).

El año se compone también de acontecimientos, pero de una escala más variada de la que compone el día o el mes. Cuando la comunidad es agrícola, el año se compone de las actividades de las estaciones. Cerca del ecuador, por ejemplo, la gente reconoce dos estaciones de lluvias y dos estaciones secas. Cuando se completa el número de períodos de estaciones, el año se ha completado también, puesto que son estas cuatro estaciones las que componen todo el año. El número de días es irrelevante, puesto que el año no se calcula a base de días matemáticos, sino a base de acontecimientos. En consecuencia, un año puede tener 350 días, mientras que otro puede tener 390. Los años pueden diferir en su duración en días, pero no en sus estaciones y otros acontecimientos regulares.

Puesto que los años difieren en su duración matemática, los calendarios numéricos no tienen sentido en la vida tradicional. Fuera del cálculo del año, el concepto africano del tiempo es silencioso e indiferente. La gente espera que los años vengan y pasen, en un ritmo sin fin como el del día y la noche. Esperan los acontecimientos de la estación de las lluvias de nuevo, y así sucesivamente. Cada año se sucede, incrementando la dimensión pasada del tiempo. La «eternidad» es, para los africanos, algo que yace sólo en el pasado.

El concepto de pasado, presente y futuro

Como ya hemos visto, más allá de unos pocos meses a partir del momento presente el concepto africano del tiempo es silencioso e indiferente. Esto significa que el futuro es

³ Cf. L. F. Nalder, ed., *A Tribal survey of Mongalla Province* (1937), página 11 y ss., de la que se ha tomado —adaptándolo— este calendario.

prácticamente inexistente como tiempo real, aparte de la relativamente corta proyección del presente hacia dos años todo lo más. Para evitar las asociaciones mentales de las palabras pasado, presente y futuro, propongo que usemos dos vocablos suahili: «Sasa» y «Zamani».

En nuestra lista de tiempos verbales, Sasa cubre el «período del ahora», correspondiente a los verbos del 1 al 7. Sasa tiene el sentido de inmediatez, cercanía, actualidad; es el período de preocupación inmediata para la gente, puesto que es «donde» y «cuando» la persona existe. Lo que correspondería al futuro es extraordinariamente breve, y esto es así porque todo acontecimiento significativo en el futuro debe ser tan inmediato y cierto que la gente lo pueda experimentar como cercano. Por lo tanto, si el acontecimiento es remoto —digamos que más allá de dos años a partir de ahora— no se puede concebir en la mente humana, no se puede hablar de él, y las mismas lenguas no tienen tiempos verbales para cubrir esa distante dimensión futura del tiempo. Los acontecimientos situados en un futuro lejano están completamente fuera del horizonte del período Sasa, el cual absorbe todo lo que en el concepto occidental del tiempo sería considerado como futuro. Los acontecimientos (que componen el tiempo) en la dimensión del Sasa deben estar a punto de ocurrir, o en su proceso de realización, o recientemente terminados. Sasa es el período más significativo para el individuo, y es en realidad una extensión experiencial del momento presente, prolongado en el futuro próximo y en el pasado ilimitado (o Zamani). Cuanto mayor es una persona, más largo es su período de Sasa. Se trata del tiempo en el que las personas son conscientes de su existencia y dentro del cual se proyectan a sí mismas en el futuro próximo y —sobre todo— en el pasado (Zamani). Sasa es, en sí mismo, una completa dimensión temporal, a modo de «micro-tiempo», con su corto futuro, su presente dinámico y un pasado experimentado. Este micro-tiempo tiene sentido para el individuo y la comunidad sólo por medio de su participación en él.

Zamani no se limita a lo que en una lengua europea llamaríamos el pasado. Tiene también su propio pasado,

presente y futuro, pero en una dimensión mucho más amplia. Podríamos llamarlo el «macrotiempo». Se relaciona con el Sasa, el cual desaparece en el Zamani. Pero antes de que los acontecimientos queden incorporados al Zamani, tienen que realizarse dentro de la dimensión del Sasa; cuando esto ocurre, los acontecimientos «retroceden» del Sasa al Zamani. Zamani es la tumba del tiempo, la dimensión en la que todo encuentra su punto final, el océano del tiempo en el que todo queda absorbido en una realidad que no es ni antes ni después.

Ambos, el Sasa y el Zamani, tienen calidad y cantidad. Sasa generalmente vincula al individuo con su entorno inmediato, es el período del vivir consciente. Por otra parte, Zamani es el período del mito, que da un sentido de fundamentación y seguridad al período del Sasa; une todas las cosas creadas de forma que todas ellas quedan dentro del gran abrazo del macrotiempo.

Concepto de historia y prehistoria

Cada pueblo africano tiene su propia historia. La historia se mueve retrocediendo del período Sasa al Zamani, del momento de la experiencia intensa al período más allá del cual nada puede pasar. En el pensamiento tradicional africano, no existe el concepto de una historia que se mueve hacia delante en dirección a un punto culminante futuro o hacia un fin del mundo. Dado que el futuro no existe más allá de unos pocos meses, no se puede esperar que el futuro vaya a traer una edad de oro, o un estado de cosas radicalmente distinto del Sasa y el Zamani. La noción de una esperanza mesiánica o de una destrucción final del mundo no tienen lugar en el concepto tradicional de historia. Por ello, los pueblos africanos no tienen «creencia en el progreso», no participan de la idea de que el desarrollo de las actividades humanas y sus logros se muevan desde unos niveles inferiores a otros superiores. La gente no planifica el futuro distante ni mucho menos construye castillos en el aire. El centro de gravedad para el pensamiento y las actividades del hombre es el período Zamani, hacia el cual se mueve el



Anciano del norte de Ghana. La orientación fundamental del tiempo africano hacia el pasado (Zamani) explica que el ser humano alcance su plenitud en la ancianidad, cuando está más cerca de sus antepasados y se encuentra, por lo tanto, más integrado en un universo espiritual.

Sasa. La gente se fija en el Zamani, puesto que para ellos no hay «un mundo que ha de venir», como ocurre en el judaísmo y el cristianismo.

Tanto la historia como la prehistoria están dominadas por el mito. Hay innumerables mitos en todo el continente africano para explicar hechos como la creación del universo, el primer hombre, la aparente retirada de Dios del mundo humano, el origen de la tribu y su llegada a su tierra ancestral, etc. La gente mira constantemente hacia el Zamani, período lleno de actividades y acontecimientos, y mirando hacia él la gente encuentra explicaciones sobre la creación, la llegada de la muerte, la evolución de su lengua y costumbres, el surgir de su sabiduría, etc. La «edad de oro» yace en el Zamani, y no en el muy corto o inexistente futuro.

Esta historia y prehistoria se amalgaman en una compacta tradición oral que se transmite de generación en generación. Si intentáramos encajar estas tradiciones en una escala temporal matemática, parecerían cubrir —todo lo más— unos pocos siglos, mientras que realmente se prolongan mucho más en el pasado, y algunas de ellas desafiarían todo intento de describirlas en una escala temporal matemática. En cualquier caso, la historia oral no tiene fechas para el recuerdo, y el hombre está seguro de que nada llevará a este mundo a su fin. Según esta interpretación de la visión africana de la historia, hay innumerables mitos sobre el Zamani, pero no los hay sobre el fin del mundo, puesto que el tiempo no tiene fin⁴. Los pueblos africanos esperan que la historia humana continúe siempre, en el ritmo del movimiento del Sasa al

⁴ La única excepción a esta regla se encuentra, por lo que yo conozco, entre los Sonjo de Tanzania, que piensan que el mundo llegará un día a su fin. Sin embargo, no se trata de una idea que domine su concepción de la vida; de hecho, viven como si no la tuvieran. Se sabe que en un determinado punto de su historia, una erupción del volcán Oldonyo Lengai («montaña de Dios», en lengua masai) les obligó a marchar de su territorio tradicional. Es posible que este acontecimiento haya sido plasmado en forma de un mito que ha sido transferido a un futuro desconocido, como un aviso ante posibles erupciones en el futuro. Ver R. F. Gray, *The Sonjo of Tanganyika* (1963), que sin embargo no ofrece una explicación de este mito.

Zamani, y no hay nada que sugiera que este ritmo terminará alguna vez: los días, meses, estaciones y años no tienen fin, así como tampoco tiene fin el ritmo del nacimiento, matrimonio, procreación y muerte.

El concepto de la vida humana en relación con el tiempo

La vida humana tiene otro ritmo natural que nada puede destruir. En el nivel del individuo, este ritmo incluye el nacimiento, la pubertad, la iniciación, el matrimonio, la procreación, la vejez, la entrada en la comunidad de los difuntos y, finalmente, la entrada en la compañía de los espíritus. Es un ritmo ontológico, marcado por los momentos clave de la vida del individuo. En el nivel de la comunidad, está el ciclo de las estaciones con sus diferentes actividades como la siembra, la siega y la caza. A los distintos momentos o acontecimientos clave se les da más atención que a los demás, y a menudo se les marca con rituales y ceremonias religiosas. Los acontecimientos infrecuentes y todos aquellos que no encajan en este ritmo, tales como un eclipse, una sequía, o el nacimiento de gemelos, son generalmente concebidos como malos augurios, o bien como hechos que demandan una atención especial por parte de la comunidad, que puede tomar la forma de una actividad religiosa. Lo anormal o lo insólito es una violación de la armonía ontológica.

La muerte y la inmortalidad

Cuando el individuo se hace viejo, se mueve gradualmente del Sasa al Zamani. Su nacimiento es un proceso lento que finaliza bastante tiempo después del momento del parto. En muchas sociedades, una persona no es considerada totalmente como ser humano hasta que ha atravesado el proceso total de nacimiento físico, imposición del nombre, pubertad y ritos de iniciación, y finalmente el matrimonio (o incluso la procreación). Sólo entonces ha «nacido del todo», es ya una persona completa.

De forma similar, la muerte es un proceso que desplaza gradualmente a la persona del Sasa al Zamani. Después de la muerte física, el individuo continúa existiendo en el período del Sasa, y no desaparece inmediatamente de él. Es recordado por familiares y amigos, los cuales evocan su personalidad, su carácter, sus palabras y los diversos incidentes de su vida. Si se aparece (como suele ser la creencia), es reconocido por su nombre. Los difuntos se aparecen principalmente a los miembros más ancianos de sus familias; raramente o nunca a los niños. Se aparecen a la gente cuyo período de Sasa es más largo.

Este reconocerlos por el nombre es extremadamente importante. La aparición de los difuntos, y su reconocimiento por el nombre, puede continuar aún durante cuatro o cinco generaciones, mientras aún siga vivo alguien que conoció personalmente por su nombre al difunto. Sin embargo, cuando la última persona que lo conoció muere, la persona concernida desaparece del horizonte del período Sasa y pasa a estar completamente muerta por lo que se refiere a sus vínculos familiares. Se hunde entonces en el período del Zamani. Pero mientras el difunto es recordado por su nombre, aún no está realmente muerto del todo: está vivo y pertenece a la categoría de lo que llamaríamos los *muertos vivientes* *. Un muerto viviente es una persona físicamente muerta, pero viva en la memoria de los que la conocieron en vida, y viva también en el mundo de los espíritus. Mientras sea recordada, se encuentra en un estado de inmortalidad personal, el cual se exterioriza en la continuación física de la procreación, de forma que los hijos llevan en sí mismos los rasgos de sus padres. Desde el punto de vista de los que permanecen vivos, la inmortalidad personal se expresa o exterioriza en actos como el respeto a los difuntos, el ofrecimiento de comida, las libaciones, así como el cumplimiento cabal de las instrucciones transmitidas por los muertos antes de morir o en sus apariciones.

* Con la expresión «muertos vivientes» se traduce la expresión *living-dead*, con la que el autor designa a los difuntos en un estado de inmortalidad con características muy específicas que se explican en el capítulo 14. (N. del T.)

Este concepto de inmortalidad personal nos debe ayudar a entender la significación religiosa del matrimonio en las sociedades africanas. Si una persona no tiene familiares cercanos que le recuerden después de su muerte física, entonces no es nadie y en el momento de su muerte se desintegrará fuera de la existencia humana como una llama que se extingue. Por lo tanto, casarse es un deber; y si un hombre no tiene hijos, o sólo tiene hijas, buscará otra mujer que le dé hijos que le sobrevivan y le guarden en un estado de inmortalidad personal. La procreación es la manera absoluta de asegurar que una persona no está aislada de la inmortalidad personal.

Los actos de ofrecer libaciones (de cerveza, leche o agua), o de ofrecer porciones de comida a los muertos vivos, son símbolos de comunión y recuerdo. Son lazos místicos que vinculan a los difuntos con sus familiares vivos, y por eso estos actos se realizan dentro del ámbito familiar. El miembro más anciano de la familia es aquel que tiene el período de Sasa más largo, y por lo tanto el que tiene la mayor memoria de los difuntos. Es él quien realiza o supervisa estos actos de recuerdo en nombre de toda la familia, enviando la comida simbólica a todos los difuntos (muertos vivos) de la familia, incluso si sólo se menciona por su nombre a uno o dos de los difuntos. No hay aquí nada de lo que se ha venido a llamar «adoración de los antepasados», aunque puedan aparecer como tal a alguien que, desde fuera, no entiende esta situación.

Con el paso del tiempo, los muertos vivientes se hunden mucho más allá del horizonte del período Sasa. Se llega a este punto cuando ya no hay nadie vivo que recuerde personalmente por su nombre a los difuntos, y entonces se completa el proceso de la muerte.

Pero los muertos vivientes no desaparecen de la existencia: entran en el estado de *inmortalidad colectiva*. Este es el estado de los espíritus que ya no son miembros formales de las familias humanas. La gente pierde el contacto con ellos. Los difuntos, en este estado, entran a formar parte de la familia o comunidad de los espíritus, y si se aparecen a los seres

humanos ya no son reconocidos por su nombre y pueden causar miedo. Sus nombres pueden ser aún mencionados por los humanos, especialmente en genealogías, pero son *nombres vacíos*, sin personalidad; a lo sumo son sólo una personalidad mitológica construida sobre hechos y ficciones. Tales espíritus no tienen comunicación personal con las familias humanas; en algunas sociedades, sin embargo, pueden hablar a través de un *médium*, o convertirse en guardianes del clan o de la tribu, y pueden ser mencionados o invocados en ritos religiosos.

En otras sociedades, tales espíritus son incorporados al cuerpo de intermediarios entre Dios y el hombre, y los seres humanos se acercan a Dios por medio de ellos y buscan su ayuda. En realidad, estos espíritus de los difuntos, junto con otros espíritus que pueden haber sido o no seres humanos, ocupan el estado ontológico entre Dios y los hombres. Estos no se pueden desarrollar más allá del estado de los espíritus. Este es el destino del hombre en la ontología africana. Las actividades religiosas de los africanos se centran principalmente en la relación entre los seres humanos y los difuntos; lo cual quiere decir que el hombre intenta penetrar o proyectarse a sí mismo en el mundo de lo que queda de él después de su vida física. Si se olvida de repente a los muertos vivientes, esto significa que son expulsados del período Sasa, quedando excomulgados y destruyendo su inmortalidad personal. Esto es el peor castigo que le puede ocurrir a alguien. Los vivos hacen todo lo que pueden por evitarlo, porque existe el temor de que traerá todo tipo de desgracias sobre aquellos que olvidan a sus familiares difuntos. Paradójicamente, la muerte está «enfrente» del individuo, es un acontecimiento «futuro», pero cuando uno muere entra en el estado de inmortalidad personal que se encuentra no en el futuro sino en el Zamani.

El espacio y el tiempo

El espacio y el tiempo están muy estrechamente vinculados, y a menudo se utiliza la misma palabra para ambos. Como ocurre con el tiempo, es el contenido el que define el

espacio. Lo que interesa más a la gente es lo que se encuentra geográficamente cerca, de la misma forma que el Sasa comprende la vida que la gente experimenta. Por esta razón, los africanos están particularmente vinculados a la tierra, porque es la expresión concreta de ambos, su Zamani y su Sasa. La tierra les proporciona las raíces de su existencia y les vincula místicamente a sus difuntos. La gente camina sobre las tumbas de sus antepasados y se teme que lo que les pueda separar de estos lazos traerá desastres a la familia y la comunidad. Desplazar a los africanos de sus tierras a la fuerza es realizar una injusticia de tal calibre que ningún no africano puede imaginarse. Incluso cuando la gente deja sus casas en el campo voluntariamente y se va a vivir a las ciudades, se da un violento corte de lazos que no puede ser reparado y que a menudo crea problemas psicológicos para los que la vida urbana todavía no puede ofrecer respuesta.

El descubrimiento de la dimensión futura del tiempo

Debido, en parte, a las aportaciones del cristianismo traído por los misioneros y, en parte, a la educación de corte occidental, junto con la tecnología moderna y todo lo que ella lleva consigo, los pueblos africanos están descubriendo la dimensión futura del tiempo. En el nivel secular esto conduce a la planificación nacional del crecimiento económico, la independencia política y la extensión de las facilidades educativas. Pero el cambio de estructura construida alrededor del concepto tradicional del tiempo, a la que se debe acomodar este nuevo descubrimiento de la dimensión futura, no es algo que se realice suavemente y bien pudiera estar en la raíz, entre otras cosas, de la inestabilidad política de nuestros países. En la vida de la Iglesia, este descubrimiento parece crear una fuerte expectativa por el milenio y hace que muchos cristianos escapen de las cuestiones reales de esta vida hacia un estado de pura espera de la vida del paraíso. Esta fuerte expectativa milenaria conduce a menudo a la creación de infinidad de iglesias independientes centradas alrededor de

individuos que simbolizan, y más o menos llenan, sus expectativas mesiánicas.

El descubrimiento y la ampliación de la dimensión futura del tiempo posee grandes potenciales y promesas para la vida de los pueblos africanos. Si se canaliza de forma creativa y productiva, será sin duda algo beneficioso, pero también se puede descontrolar y precipitarse hacia la tragedia y la desilusión.

El concepto tradicional del tiempo está íntimamente ligado a toda la vida de la gente, y nuestro entendimiento de él puede ayudarnos a preparar el camino de una comprensión del pensamiento, las actitudes y las acciones de la gente. En este marco intentaré examinar los sistemas religiosos y la filosofía de los pueblos africanos.

Las reacciones a mi teoría explicativa de los conceptos africanos del tiempo varían considerablemente. La mayoría la aprueban. Algunos la han analizado en tesis doctorales, como es el caso de B. W. Burleson: *John Mbiti: the Dialogue of an African Theologian with African Traditional Religion* (1987), y W.A. Wienecke: *Die Bedeutung der Zeit in der afrikanischen Weltanschauung dargestellt im Dialog mit dem theologischen Werk von John S. Mbiti* (1990). En noviembre de 1988, recibí una carta de un médico inglés (a quien no conocía), que acababa de leer el libro, diciendo: «Me interesó especialmente su descripción del concepto africano del tiempo, que parece armonizar, mucho más que nuestra noción habitual, con el moderno concepto físico del "espacio-tiempo"».

Otras personas han reaccionado negativa o críticamente, diciendo que existe una dimensión futura del tiempo en la conciencia temporal de los africanos, o que yo no tomo la historia con suficiente seriedad. Mi respuesta a esto es que, por lo que yo conozco, hasta el momento nadie más ha realizado otro análisis completo del concepto africano del tiempo, ni para contradecirme ni para apoyarme.

Ha llegado a mi conocimiento la existencia de un calendario tradicional de los Akan de Ghana. Según un trabajo publicado en 1985 por N. K. Dzobo: «El año tradicional Akan

está organizado en días (*da*), semanas (*nnawotwe*) y meses (*bosom o osram*). La duración de un año no es de 365 días, sino de 378, y hay nueve meses en vez de doce, y cada mes tiene 42 días repartidos en seis semanas. Una semana tiene siete días, y un año tiene 54 semanas en vez de 52. El ciclo agrícola proporciona el paradigma para el concepto del tiempo en los asuntos humanos. El fin de la vida es el vivir, y no se prevé ningún cataclismo futuro. El reloj está marcado por el sol, del cual depende toda la sucesión de acontecimientos».

La existencia de este calendario (y probablemente haya otros en otros lugares de África) ilumina aún más nuestra discusión y entendimiento de los conceptos africanos del tiempo. Este calendario cuenta sólo los días y los meses de años aislados, pero no cuenta la secuencia de los años uno después de otro. Se refiere sólo a cada año como una entidad y no cuenta año dos, cinco, setenta, o cien, por lo que este calendario no anticipa necesariamente un concepto lineal del tiempo o de la historia.

LA NATURALEZA DE DIOS

Expresado ontológicamente, Dios es el origen y el sustentador de todas las cosas. Él es «más antiguo» que el período de Zamani; Él está fuera y más allá de su creación. Por otra parte, está personalmente involucrado en su creación, por lo que ésta no queda fuera de su alcance. Dios es, por lo tanto, transparente e inmanente al mismo tiempo, y para entender nuestra discusión sobre los conceptos africanos de Dios es necesario entender estos dos extremos ¹.

En mi obra *Conceptos de Dios en África* (1970) he recopilado información sobre los conceptos tradicionales de Dios en cerca de trescientos pueblos de todo el continente africano. En todas estas sociedades, sin una sola excepción, la gente tiene una noción de Dios.

El conocimiento africano de Dios se expresa en proverbios, frases lapidarias, canciones, oraciones, nombres, mitos, leyendas y ceremonias religiosas. Todas estas expresiones son fáciles de recordar y transmitir a otros, puesto que en las sociedades tradicionales no hay sagradas escrituras. Por eso, no debemos esperar largas disertaciones sobre la divinidad. Dios no es extraño a los africanos; en la vida tradicional no hay ateos, lo cual está expresado en un proverbio ashanti: «Nadie enseña a un niño sobre el Ser Supremo», lo cual quiere decir que todos conocen la existencia de Dios casi por instinto, incluso los niños.

¹ Los que deseen un estudio más detallado y exhaustivo pueden acudir a: J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa* (S. P. C. K. Londres 1970 y Praeger, Nueva York 1970). Este capítulo y el siguiente están sacados en buena parte de esta obra.

Los conceptos africanos de Dios están fuertemente influenciados por el entorno histórico, geográfico, social y cultural de cada pueblo. Esto explica las similitudes y diferencias que encontramos al considerar las creencias sobre Dios en todo el continente. Explica también —en parte— las creencias paralelas que encontramos en pueblos de otros continentes, donde el entorno puede ser similar al de los africanos, aunque esto no excluye que algunas influencias de ideas y culturas hayan llegado a nuestro continente desde fuera. Pero este tipo de influencia es mínima y debe haber operado en ambas direcciones. Hay doctrinas y creencias del cristianismo, del judaísmo y del Islam que no se encuentran en nuestras religiones tradicionales. Por lo tanto, las tradiciones de estas tres religiones mayores no pueden haber diseminado en las religiones tradicionales africanas conceptos de Dios que se asemejan a las ideas bíblicas y semitas sobre Dios y, al mismo tiempo, haber omitido aspectos infinitamente más importantes. Personalmente, sostengo que la tierra africana es lo suficientemente rica como para haber germinado su propia percepción religiosa. Es de destacar que, a pesar de las grandes distancias que separan a los pueblos de diferentes zonas, hay suficientes elementos de creencias que hacen posible que podamos discutir los conceptos africanos de Dios como una unidad y a escala continental. Pero, obviamente, la situación es más complicada que la impresión que podría dar aquí esa unidad.

Los atributos eternos e intrínsecos de Dios

Los atributos a los que nos referiremos primero son difíciles de expresar y entender, puesto que pertenecen al campo de las formas abstractas, aunque —generalmente— las formas del pensamiento africano son más concretas que abstractas. Encontramos, sin embargo, ejemplos considerables de cómo los pueblos africanos conciben la naturaleza eterna de Dios.

Un cierto número de sociedades consideran que Dios es omnisciente, es decir, que conoce todas las cosas; que es

omnipresente y omnipotente. Se trata de aspectos esenciales de su ser, que son parte de su única naturaleza y que no pueden aplicarse a otros seres en los mismos términos. Estos y otros atributos eternos expuestos más adelante son los que distinguen a Dios de su creación y le hacen ser no sólo la génesis sino también el sustentador de todas las cosas.

Cuando los pueblos africanos consideran a Dios como omnisciente, le confieren la posición más elevada posible de honor y dignidad, ya que la sabiduría inspira un gran respeto en las sociedades africanas; y al mismo tiempo admiten que la sabiduría del hombre, por muy grande que pueda ser, es limitada, incompleta y adquirida. Por otra parte, la omnisciencia de Dios es absoluta, ilimitada e intrínsecamente parte de su ser eterno. Los Zúlúes y los Banyaruanda* hablan de Dios como «el Sabio» y, para los Akan, Dios es «el que lo sabe y lo ve todo». Un dicho común entre los Yoruba es que «sólo Dios es sabio», y creen que Dios es «el discernidor de los corazones», que «ve el exterior y el interior del hombre»².

La metáfora de ver y oír explica el concepto de Dios como omnisciente de una forma concreta y fácil de entender. Encontramos ejemplos en muchas partes de África que nos dicen que Dios es capaz de verlo y oírlo todo. Los Barundi** le llaman «el observador de todo», mientras que los Ila dicen que «sus oídos son grandes». Otros pueblos ven a Dios como «el gran ojo» (como los Baganda), o «el sol» que proyecta su luz sobre todo. Es irrelevante si la gente se imagina o no a Dios con uno o varios ojos o con oídos grandes: lo que importa es que le conciben como aquel ante quien nada está escondido, puesto que nada puede escapar a su conocimiento.

* El nombre de *Banyaruanda* designa a los pueblos que viven en Ruanda. Incluye, en realidad, a tres tribus distintas que comparten la misma lengua y el mismo territorio: los Batuá (relacionados por algunos antropólogos con los pigmeos), los Bahutu (de tronco bantú) y los Batutsi (bantu-hamíticos). (N del T.)

² Danquah, p. 55

** El nombre de *Barundi* engloba también a los Batuá, Bahuhu y Batutsi, que comparten el territorio y la lengua de Burundi. (N del T.)

Los Bamún expresan el concepto de omnipresencia con el nombre que dan a Dios (Njinyi o Nnui), que significa «el que está en todas partes». Esta misma idea aparece en otros pueblos, que dicen que a Dios se le encuentra en todas partes (los Barundi y los Kono), que la presencia de Dios protege al hombre (los Akamba), que los malhechores no escaparán al juicio de Dios (los Yoruba) o que Dios es como el viento y el aire (los Shiluk y los Lango). Todas estas expresiones son intentos de describir su omnipotencia.

Que Dios es todopoderoso es un concepto más fácil de entender que los atributos expuestos hasta ahora. En consecuencia, en África hay muchos ejemplos concretos en los que la gente se refiere a Dios como omnipotente. Su poder se ve desde un punto de vista práctico. Los Zulúes conciben su poder en términos políticos, lo que significa mucho para una nación tan poderosa. Ellos le describen como «el que hace que incluso los reyes se inclinen», o «el que ruge infundiéndole su temor a todas las naciones»³. Los Ngombe, que viven en la espesa selva tropical de Zaire, ven la omnipotencia de Dios en relación con la selva, y le alaban como «el que desbroza la selva». Para estos pueblos, la selva es un símbolo de poder, puesto que deben luchar constantemente para mantenerla bajo su control. Sin embargo, esto no es un problema para Dios, que puede limpiar la selva sin dificultades y, por lo tanto, es omnipotente.

Para muchos pueblos, la omnipotencia de Dios se ve en su ejercicio del poder sobre la naturaleza. Algunos ejemplos pueden ilustrar esta idea. En dos proverbios, los Banyaruanda dicen que «la planta protegida por Dios nunca es dañada por el viento», y que «Dios tiene los brazos muy largos». Los Bakiga se refieren a Dios como «el que hace que se ponga el sol»; cuando los Kikuyu ofrecen sacrificios y oraciones para que haya lluvia, se dirigen a Dios como «el que hace que tiemblen las montañas y los ríos se desborden». El viento, el sol y la lluvia están por encima del poder del hombre, pero no fuera del dominio de Dios, que obra a través de ellos y

³ Smith, p. 109.

Los Ngombe, que viven en la espesa selva tropical del Zaire, ven la omnipotencia de Dios en relación con la selva, símbolo de poder.

otros fenómenos naturales. Otros pueblos, como los Akamba, los Kikuyu, los Teso y otros, ven la omnipotencia de Dios en su capacidad de controlar los espíritus, que son más fuertes que los hombres.

En este contexto, el poder es visto jerárquicamente, con Dios en el punto más alto como el omnipotente. Debajo de él se encuentran los espíritus y los fenómenos naturales y por debajo de éstos están los hombres que, comparativamente, tienen muy poco o ningún poder.

El atributo de la trascendencia de Dios debe ser equilibrado con el de su inmanencia, puesto que ambos son paradójicamente complementarios. Esto significa que Él está tan «lejos» (trascendente) que los hombres no pueden alcanzarle; sin embargo, está tan «cerca» (inmanente) que está junto a los hombres. Muchos escritores no africanos se han extraviado en este punto, subrayando tanto la lejanía de Dios que llegan a excluir su cercanía.

En términos de tiempo, Dios se extiende más allá del período de Zamani, de forma que la imaginación humana no puede alcanzarlo. Dios no sólo llena plenamente el período de Zamani, sino que incluso lo trasciende. Esto es lo que los Akan intentan expresar cuando le alaban como «el que está presente ahora como en los tiempos antiguos», y cuando los Tonga le nombran simplemente como «el antiguo en días». Los Ngombe comparan esta naturaleza esencial de Dios a la selva, hablando de Él como «el que vive por siempre en la selva». Ellos se imaginan que la selva ha existido siempre, y Dios existe incluso desde antes, puesto que Él la hizo.

Sin embargo, como más fácilmente concibe la gente la trascendencia de Dios es en términos espaciales. Se piensa que Dios habita lejos, en el cielo, «arriba», fuera del alcance del hombre. Obviamente, el cielo con su gran inmensidad invita al hombre a contemplarlo con los ojos y con la imaginación. De distintas maneras, prácticamente todos los pueblos africanos asocian a Dios con el cielo. Algunos tienen mitos sobre cómo el hombre vino del cielo; o cómo Dios se separó de los hombres y se retiró al cielo donde nadie puede alcanzarle.

El concepto de la trascendencia divina se resume bien en un dicho de los Bakongo, que «A Dios no lo hizo nadie y no hay nadie por encima de Él». No hay nada más allá de Dios: Él es la realidad más abundante del ser y trasciende todos los límites. Es omnipresente en todas partes y a todas las horas. Desafía incluso las concepciones y descripciones humanas; es simplemente «el Inexplicable», como le llaman los Ngombe. Ontológicamente, es trascendente porque todas las cosas fueron hechas por Él, mientras que Él existe por sí mismo.

Sin embargo, a pesar de toda esta trascendencia, Dios sigue siendo inmanente, de forma que los hombres pueden tomar contacto con Él. Uno de los más conocidos nombres de Dios entre los Ngombe le describe como «el que lo llena todo». Es, sobre todo, en los múltiples actos de adoración donde los hombres reconocen que Dios está cerca. Tales actos incluyen sacrificios, ofrendas, oraciones e invocaciones. Los hombres asocian también a Dios con multitud de objetos y fenómenos naturales, indicando su creencia de que Dios está dentro de su creación; no hay espacio o tiempo donde no se le pueda encontrar, puesto que está presente a todas las cosas. Esto no es una forma de panteísmo; no hay evidencia de que en África la gente identifique a Dios con la naturaleza.

Por la mayor parte de su vida, los pueblos africanos colocan a Dios en el plano trascendental, mostrándole remoto con respecto a sus asuntos diarios. Pero saben que Él es inmanente, manifestándose en objetos y fenómenos naturales, y que se pueden dirigir a Él en actos de adoración en cualquier lugar y tiempo. En teoría Dios es trascendente, pero en la práctica es inmanente.

Algunos pueblos africanos piensan que Dios existe por sí mismo y es preeminente. Los Zulúes dan a Dios un nombre que significa «el que vino a la existencia por sí mismo». Los Bambuti piensan que Dios fue el primero que ha existido siempre, y que nunca morirá. Se trata de expresiones filosóficas y teológicas, pero hay otras de naturaleza biológica. Así, por ejemplo, los Kikuyu creen que Dios:

*No tiene padre ni madre, ni mujer ni hijos;
existe solo.*

No es un niño ni un anciano;

es el mismo hoy, como era ayer.

Con palabras casi idénticas, los Herero dicen que Dios no tiene padre y que no es un hombre. Estas afirmaciones indican que Dios es autosuficiente, que se sostiene por sí mismo y se contiene a sí mismo, así como que se originó a sí mismo. En términos humanos, se destaca claramente que Dios no ha sido creado, que no tiene padres ni familia, que no tiene ninguna de las cosas que componen o sostienen la vida humana.

De esto se sigue que Dios es preeminentemente grande y supremo. Muchas sociedades, como los Akan, los Baluba, los Ngoni y los Tonga hablan de Él como «el más grande» o «el gran Dios», o «el gran Rey». El principal nombre zulú para designar a Dios, *Unkulunkulu*, lleva consigo el sentido de «el más grande de todos»; y el mismo nombre es usado por tribus vecinas, como los Ndebele, con el mismo sentido.

Es una creencia común que Dios es espíritu, incluso si, al hablar de él, los pueblos africanos usan a menudo imágenes antropomórficas. Por lo que se conoce, los pueblos africanos no tienen imágenes o representaciones físicas de Dios: esto es una clara indicación de que le consideran un ser espiritual. Para entender este aspecto de Dios, algunas sociedades, como los Ga, los Lango y los Shiluk, le comparan con el viento o el aire. No hay información que indique que alguien haya visto a Dios, aunque hay algunos vagos indicios de teofanías, es decir, manifestaciones físicas de Dios, pero es muy posible que se trate de alucinaciones más que de experiencias externas.

Una de las descripciones más explícitas de Dios se da en un himno pigmeo tradicional, que dice:

Al principio, Dios existía.

Hoy, Dios existe.

Mañana, Dios existirá.

Quién puede hacer una imagen de Dios?

Él no tiene cuerpo,

Él es una palabra que sale de tu boca:

no es más que una palabra,

que pasa, y vive aún.

Así es Dios.

En un himno tradicional Shona, Dios es denominado «el Gran Espíritu» que amontona rocas para hacer montañas, hace que las ramas crezcan y da la lluvia al hombre. Por lo tanto, Dios es descrito como un espíritu activo y creativo.

Al ser Dios un espíritu, es incomprendible. Los Ashanti se refieren a Él como «el espíritu insondable», puesto que ninguna mente humana le puede medir ni comprender. Para los Bakongo, Dios es «la maravilla de las maravillas»; todo lo que se presente fuera de su conocimiento es atribuido a Él como una «cosa de Dios». Mucha gente admite prontamente que no saben cómo es Dios. Algunos dicen incluso que el verdadero nombre de Dios no se conoce, o le dan un nombre como el de los Lunda», que significa «el Dios desconocido»; o el de los Ngombe, que significa «el Inexplicable»; o el de los Masai, que significa «el Desconocido»⁴. El nombre de una persona, en las sociedades africanas, generalmente tiene un significado descriptivo de su personalidad y ser. En el caso de Dios, la gente puede conocer algunas de sus actividades y manifestaciones, pero sobre su naturaleza esencial no sabe nada. Paradójicamente, le conocen y no le conocen. Él no es un extraño para ellos, pero ellos están fuera de su ámbito. Él les conoce, pero ellos no le conocen a Él. Los hombres se enfrentan a Dios como el misterio indescriptible que está más allá del vocabulario humano; esto es parte de la naturaleza esencial de Dios.

Las ideas sobre la naturaleza eterna de Dios se expresan de diferentes formas. Los Ngombe, para quienes la selva simboliza la eternidad, se dirigen a Dios como «el que dura por

⁴ El nombre Lunda es *Njambi-Kalunga* (Campbell, p. 245); el nombre Ngombe es *Endalandala* (Davidson, en Smith, p. 167); el nombre Masai es *Ngai* (Hinde, p. 99 cf. otros antropólogos defienden que significa «lluvia y cielo»).

siempre en la selva», Los Ila, Baluba y otros vinculan la naturaleza eterna de Dios con la aparente duración interminable del sol, llamándole «el de los muchos soles». Los Baganda y los Ashanti se dirigen a Él como «el Eterno». Los Yoruba, por otra parte, consideran que Dios es «la roca poderosa e inamovible que no muere nunca». Esta metáfora de inmortalidad es usada también por los Tonga cuando dicen que «el cielo no muere nunca, sólo mueren los hombres» (el cielo representa a Dios). La misma idea es destacada por los Yoruba en una canción popular en la que cantan que «nadie ha oído nunca que Dios pueda morir».

Todos los pueblos africanos reconocen que Dios es Uno. Según algunas cosmologías, sin embargo, hay —además de Él— otras divinidades y seres espirituales, algunos de los cuales están estrechamente vinculados con Él. Estos seres son generalmente personificaciones de actividades de Dios, objetos y fenómenos naturales o héroes nacionales deificados o bien seres espirituales creados por el mismo Dios. En algunos casos, como entre los Bari, los Lugbara y los Turu, se reconocen aspectos duales del Dios Uno, como una explicación de la trascendencia y la inmanencia de Dios, así como del problema del bien y el mal. Una cierta forma de concepto trinitario de Dios se encuentra entre los Shona y los Ndebele, los cuales describen a Dios como «Padre, Madre e Hijo». Esto es, probablemente, una conveniencia lógica para hacer encajar a Dios en el concepto africano de familia, más que una reflexión teológica.

Los atributos morales de Dios

Tenemos poca información sobre los atributos morales de Dios. Muchos pueblos, como los Akamba, Banyaruanda, Ila y Herero, consideran que Dios es misericordioso y tiene compasión de los hombres. Por esta razón se dirigen a Él como «el Dios de la compasión», o diciendo que «Dios es misericordioso». La misericordia de Dios se deja sentir en situaciones de peligro, dificultad, enfermedad y ansiedad, cuando se le atribuye la protección o se le invoca para que ayude al

hombre. Incluso cuando ha venido una desgracia, se invoca a Dios para que consuele al pueblo, como se hace, por ejemplo, entre los Núer; algunas sociedades, como los Akamba y los Akan, hablan de Él como «el Dios del consuelo».

La mayor parte de los pueblos africanos miran a Dios como un ser esencialmente bueno, que hace el bien a la gente. Algunos, como los Akamba, Bakongo, Herero, Ibo, Ila y otros, afirman categóricamente que Dios sólo les hace lo que es bueno, por lo que no tienen razón para quejarse de Él. Los Ewe sostienen firmemente que «Él es bueno, porque nunca ha apartado de nosotros las cosas buenas que nos ha dado»⁵.

Para algunos, la bondad de Dios se ve en que desvía las calamidades, manda la lluvia, concede fertilidad a la gente, a los ganados y a los campos. Así, los Lango consideran que las buenas cosechas vienen de Dios; los Vusugu creen que la prosperidad material viene de Dios; los Nandi invocan a Dios diariamente para que conceda fertilidad a sus mujeres, sus ganados y sus campos. Al creer que Dios es esencialmente bueno, los Barundi no le ofrecen acción de gracias, puesto que Él tiene razón al enviarles cosas buenas.

Sin embargo, hay situaciones en las que individuos o familias se encuentran con calamidades, desgracias y sufrimientos para los que no hay explicaciones claras. Algunas sociedades considerarían entonces que estas cosas vienen de Dios, generalmente a través de agentes como espíritus o hacedores de magia, o bien como castigos por haber ido en contra de ciertas costumbres o tradiciones. Sin embargo, no por ello consideran que Dios sea intrínsecamente «malo» como tal: se trata sólo de una explicación racional de algo que de otro modo sería muy difícil de explicar. Algunos pueblos sostienen que Dios es capaz de mostrar enfado; de este modo se interpretan la muerte, las sequías, las inundaciones, las langostas y otras calamidades como manifestaciones de su cólera. Algunos, como los Tonga y los Tiv, creen que el trueno y el

⁵ Westermann *The African Today and Tomorrow* (Londres 1939), página 137.

relámpago son expresiones de la ira de Dios, mientras que los Barundi temen que el adulterio suscitará su cólera y hará que Dios castigue a los culpables con alguna desgracia.

Algunos pueblos consideran que Dios tiene una voluntad que gobierna el universo y los distintos avatares de los seres humanos. Cuando los pigmeos Bambuti no consiguen cazar con éxito en sus expediciones, piensan que es la voluntad de Dios, contra la que no pueden hacer nada. Por otra parte, los Banyaruanda creen que sólo por medio de la voluntad de Dios es posible encontrar una mujer (o un marido), riquezas o buena salud. Cuando hacen planes para realizar algo, los Akamba añaden las palabras «si Dios quiere»; y algunos, como los Mende, concluyen sus oraciones con la frase «Dios mediante». Las desgracias, sobre todo la muerte, son aceptadas por algunos, como los Kikuyu, Lugbara y Núer, como la voluntad de Dios, sean cuales fueren las explicaciones que se den.

Dios tiene personalidad, y en ella hay una voluntad que gobierna el universo y la vida de los hombres. Es una voluntad inmutable, y el hombre tiene que invocarla o aceptarla en situaciones que parecen estar por encima del poder humano. Esta voluntad de Dios es ejercida, no obstante, de manera justa, y los pueblos africanos le consideran justo. No importa lo que les caiga encima, los Núer creen que Dios siempre tiene razón y recompensa de forma justa a los buenos y castiga a los malos. La justicia de Dios es sentida e invocada a menudo en situaciones judiciales, al pronunciar juramentos y maldiciones formales, que son tomadas muy en serio por los africanos. Él es el último juez que pronuncia su sentencia con justicia y sin parcialidad.

Poco dicen los africanos sobre la santidad de Dios, por lo que nosotros conocemos. Los Ila dicen que a Dios no se le puede acusar de nada, porque está por encima de toda culpa o equivocación. Para los Yoruba, Dios es «el Rey puro y sin falta». El concepto de la santidad de Dios viene también indicado por el hecho de que muchos africanos guardan normas muy estrictas al celebrar ciertos ritos dirigidos a Dios. Los animales que se sacrifican, por ejemplo, deben ser de un determinado color considerado como sagrado; y los sacerdotes

o ancianos oficiantes deben abstenerse de tener relaciones sexuales y tomar ciertos alimentos antes y después de la ceremonia. Estas formalidades muestran claramente que la gente mira a Dios como santo.

Sobre el amor de Dios prácticamente no hay dichos que afirmen directamente que Dios ama. Esto es algo reflejado también en la vida diaria de los africanos, en la que es raro oír a la gente hablar de amor. Una persona muestra su amor por otra más por medio de acciones que de palabras. De la misma forma, la gente experimenta el amor de Dios en actos y bendiciones concretos; asumen que Dios les ama, de lo contrario no los habría creado. Mientras que las manifestaciones del mal, tales como la enfermedad, la esterilidad o la muerte, son atribuidas a personas (y, ocasionalmente, a espíritus) maliciosas, las manifestaciones del bien, tales como la salud, una abundante descendencia, riquezas, etc., son atribuidas a Dios: son las pruebas de su amor hacia los hombres. La gente experimenta el amor de Dios, a pesar de que no hablen de él como algo separado de sus actividades. La naturaleza de Dios escapa a la comprensión humana. Hemos presentado unas pocas insinuaciones de cómo se concibe en diferentes partes de África. Sin embargo, es en el campo de las actividades de Dios donde encontramos el mayor número de ejemplos de lo que la gente dice y piensa sobre Él. Estas actividades son una dimensión esencial de Dios y reflejan —ultimamente— su naturaleza o, más precisamente, lo que la gente se imagina que Él es y hace. Nos fijaremos ahora en estas actividades.

LAS OBRAS DE DIOS

La Creación

En todo el continente africano, la creación es la obra de Dios más ampliamente reconocida. Este concepto se expresa dando a Dios el nombre de Creador (y también Alfarero, o Hacedor), con el que se le invoca en distintas oraciones. Hay abundantes ejemplos que nos muestran lo que los pueblos africanos nos dicen sobre la actividad creadora de Dios. Veremos unos pocos.

El título *Borebore*, que los Akan dan a Dios significa «Excavador, Escultor, Creador, Inventor, Arquitecto»¹, y la gente sostiene que fue sólo Dios quien creó el mundo. Al describir el universo, se dice que su origen y forma proceden de Dios, que es presentado como «jefe de los artistas». De los cuatro nombres de Dios más conocidos entre los Akamba, dos de ellos significan «Creador» o «Hacedor»². Uno de ellos (*Mwatuangi*) está tomado de la acción de cortar carne con un cuchillo o cortar leña con un hacha. En primer lugar, Dios crea, moldea y hace; a continuación da forma y añade un carácter distintivo.

La metáfora del alfarero se usa comúnmente para describir la actividad creadora de Dios. Creyendo que Dios moldea a los niños en el vientre de su madre, las mujeres Banyarwanda que esperan un hijo dejan un recipiente de agua al lado de la cama antes de ir a dormir, para que Dios la pueda usar al

¹ Danquah, pp. 28, 30.

² Los nombres Akamba son *Mumbi* y *Mwatuangi*, respectivamente.



La imagen del alfarero es común para describir la actividad creadora. En la creencia de que Dios modela a los niños en el vientre materno, las mujeres banyaruanda que esperan un hijo dejan un recipiente de agua al lado de la cama antes de ir a dormir, para que Dios la pueda usar al crear al niño.

crear el niño. La gente cree que «antes de que Dios creara el mundo no existía nada»³. Esto significa que Dios crea de la nada, aunque ahora use materiales ya existentes para continuar sus actividades creadoras. Este concepto de creación *ex nihilo* se encuentra también entre los Nuer y los Shona, y una investigación sobre este tema es muy probable que muestre que muchos otros pueblos lo han incorporado a sus cosmologías.

Los Ila tienen tres nombres para designar a Dios, y los tres describen su obra creadora. Hablan de Él como el Creador, el Moldeador y el Constructor. Los Tiv, famosos por sus artes en el trabajo de la madera, conciben a Dios como el gran carpintero que «esculpe» el mundo dándole diferentes formas. Cuando los Lunda hablan de Dios como el «Padre Creador», le conciben como un padre de todas las cosas, que ejerce su cuidado paternal sobre ellas.

No hay un acuerdo general sobre el orden con que se realizó la creación. Los Vusugu, por ejemplo, dicen que Dios creó primero el universo celestial con el sol, la luna, las estrellas y las nubes; después creó la tierra, seguido de la creación del hombre; y finalmente las plantas, animales y criaturas terrestres. Los Akan piensan que la creación tuvo lugar en el siguiente orden: cielo, tierra, ríos, aguas, plantas, hombre y animales. Algunos pueblos, como los Lozi, Mende, Nandi y otros, creen que Dios concluyó su obra con la creación del hombre. Generalmente, se suele explicar que la creación del cielo precedió a la de la tierra, pero no encontramos ningún orden especial al hablar de la creación de las «cosas menores». Muchos pueblos dicen que Dios creó no sólo el universo material, sino que también estableció leyes naturales y costumbres humanas. Los Ashanti creen que «Dios creó las cosas dándoles un orden» e hizo un mundo ordenado y armonioso donde cada cual puede cumplir con su propio deber⁴. Los Yoruba piensan que Dios es el «autor del día y la noche», y miran a cada día como Su descendencia⁵. Los

³ Maquet, en Forde, p. 166.

⁴ Lystad, p. 164.

⁵ Idowu, p. 39.

Zulúes consideran que el matrimonio y la circuncisión han sido ordenados por Dios. Los Núer, Lugbara, Nuba y muchos otros creen que Dios estableció sus costumbres, leyes y regulaciones, además de crear el mundo.

Se considera también que Dios continúa su trabajo creador en el universo. Por ejemplo, los Twi dicen que «Dios nunca cesa de crear»⁶. La procreación humana es particularmente atribuida a Dios. Algunos pueblos, como los Azande, Bambuti, Nyakyusa y otros, creen que Dios causa la concepción. Según los Bari, Dios perpetúa la duración de la humanidad creando cien personas cada mes.

Dios no sólo sigue creando físicamente, sino que además ordena el destino de sus criaturas, especialmente el de los seres humanos. Los Yoruba dicen que, antes de que una persona venga a este mundo, comparece ante la presencia de Dios para elegir o recibir su destino de manos del Creador. Creen también que cuando Dios crea a una persona, establece el tiempo que vivirá⁷. Los Mende creen lo mismo, expresándolo con el siguiente proverbio: «Si Dios te da arroz en una cesta, no quieras comer sopa», significando que una persona no debe desear cambiar el estado en el que Dios la ha puesto⁸. Los Núer dicen categóricamente que las cosas son como son «porque Dios las ha hecho así»⁹. Nociones similares de predestinación se encuentran en pueblos como los Ila, los Tswana, los Bakongo, los Burundi, los Yao y otros.

Providencia y sostenimiento

El nombre que los Ovimbundu dan a Dios significa «El que satisface las necesidades de sus criaturas»¹⁰. Ésta es una de las creencias más fundamentales sobre Dios en toda África.

⁶ D. Westermann, *The African Today and Tomorrow* (Londres 1939), p. 197.

⁷ P. A. Talbot, *Tribes of the Niger Delta* (Londres 1932), p. 24.

⁸ Little, en Forde, p. 113.

⁹ Evans-Pritchard, II, p. 6 y sigs.

¹⁰ Campbell, p. 245, sobre el nombre *Suku*.

De distintas maneras, Dios cuida todas las cosas que ha creado para mantener y continuar su existencia, proporcionando vida, fertilidad, lluvia, salud y todo lo que es necesario para el sostenimiento de la creación. Su providencia funciona de forma enteramente independiente del hombre, el cual, no obstante, puede solicitar a veces la ayuda divina.

El sol es una de las expresiones de la providencia, según algunas tribus, como los Akan, los Banyankole, los Igbira, los Kpele y los Ila. El sol sale cada día, produciendo luz, calor, el cambio de las estaciones y el crecimiento de las cosechas. Por eso los Akan llaman a Dios «el ser brillante», significando con esto que la luz con la que brillan los objetos celestes simboliza su presencia en el universo. Uno de los nombres banyankole para designar a Dios significa «el Sol» y la gente cree que Dios hace brillar el sol durante el día y la luna de noche. Para los Igbira, el sol simboliza la benevolencia de Dios, una expresión de su providencia.

La lluvia es, sin embargo, el don más universalmente reconocido de la providencia de Dios. Para los pueblos africanos, la lluvia es siempre una bendición, y su provisión es una de las actividades más importantes de Dios. Por esta razón, a Dios se le conoce como «el dador de lluvia» entre pueblos como los Akan, los Ila, los Ngoni, los Mende, los Twana y los Akamba. Algunos de ellos dicen incluso que la lluvia es la saliva de Dios, teniendo en cuenta que la saliva es, en muchas sociedades africanas, el vehículo de las bendiciones, por lo que una bendición formal se acompaña a menudo con la acción de escupir, que simboliza prosperidad, salud, felicidad y bienestar.

Se cree también ampliamente que Dios muestra su providencia por medio de la fertilidad y la salud de seres humanos, ganados y campos, y mediante la abundancia de hijos, rebaños y alimentos. Muchas sociedades rezan para pedir a Dios todo esto. Así, por ejemplo, los Nuba tienen una ceremonia en la que rezan por el aumento de sus rebaños, diciendo:

*Dios, tenemos hambre;
danos vacas, danos ovejas.*

Y al realizar sus sacrificios, el anciano oficiante reza:

*Dios, aumenta nuestros rebaños;
aumenta nuestras ovejas y nuestros hombres.*¹¹

Los Zulúes enseñan a sus hijos que la fuente del ser está arriba, y que es Dios el que da la vida y la prosperidad. Cuando una mujer Bambuti se da cuenta de que espera un hijo, prepara la comida y lleva una porción al bosque, donde la ofrece a Dios diciendo:

*Oh, Dios, de quien he recibido este hijo,
toma, y come.*¹²

Otras sociedades, como los Banyankole, los Azande y los Banyaruanda, incorporan el nombre de Dios en los nombres que dan a sus hijos, reconociendo con esto que el hijo viene de Él.

De diferentes maneras, muchos pueblos reconocen la obra sustentadora de Dios. Algunos, como los Abaluya, Akán y Zulúes dicen que Dios sostiene la vida humana, y sin Él los hombres desaparecerían. Otros piensan que este sustentamiento de Dios funciona a escala universal, sosteniendo todo el universo. Por eso, como dicen los Bambuti, «si Dios muriera, todo el mundo se derrumbaría»¹³. Algunos pueblos, como los Burundi, Ashanti, Tonga y Nandi, llaman a Dios su Guardián, Protector y Vigilante. Por ejemplo, los Burundi le llaman «el protector de los pobres»¹⁴, y los Nyanya le miran como «el gran mantenedor de la vida»¹⁵. Muchos rezan para que Dios les guarde, especialmente en circunstancias como el embarazo y la enfermedad. Los Núer son muy conscientes del continuo cuidado de Dios sobre ellos y hablan de Él como

¹¹ Seligman, p. 394 y sigs.

¹² Schebesta, I, p. 235.

¹³ Íd., II, p. 171.

¹⁴ Ensayo realizado por mis estudiantes J. Kamenge y D. Soboke (1965).

¹⁵ Merwe, p. 13.

el «Dios que camina contigo»¹⁶. Entre los Shiluk, Dios es invocado con estas palabras: «Protégenos, estamos en tus manos, sálvanos»¹⁷. Se experimenta la omnipresencia de Dios como protectora y sostenedora, salvadora y curativa. Uno de los nombres baganda de Dios (*Ddunda*) significa «Pastor», que obviamente lleva consigo la idea de que Dios pastorea a su pueblo. Los Bakiga describen a Dios como *Biheko*, un nombre que significa «el que lleva a todos en sus espaldas»¹⁸. Esto está tomado de la extendida costumbre que tienen las mujeres africanas de llevar a sus bebés a la espalda, y el nombre describe con vivos colores un Dios consolador y cariñoso que muestra la ternura y el cuidado de las madres.

Muchas sociedades creen que Dios cura a los enfermos. Por esta razón se ofrecen sacrificios, oraciones y ofrendas a Dios en nombre de los enfermos, las personas estériles y los afligidos. Ejemplos de esta práctica se encuentran entre los Ila, Chaga, Indem, Shiluk y otros. Cuando llega la curación, a menudo se atribuye a Dios. Por ejemplo, después de recuperarse de una enfermedad grave, los Akamba dicen: «Si no hubiera sido por la ayuda de Dios, ahora estaría muerto». Las mismas ideas se expresan con respecto a la salvación que viene de Dios. Cuando la gente sale de un peligro o una enfermedad, lo atribuyen a la ayuda divina. Los Ila, por ejemplo, le describen como «el que salva a los que están en dificultades», y el nombre que los Abaluya dan a Dios (*Wele*) lleva consigo la idea de «el que salva». Los Barundi tienen un nombre para Dios (*Haragakiza*) que significa «hay un salvador».

Por lo tanto, Dios está involucrado en los asuntos de los hombres, y la gente experimenta esto en términos de su continua obra de crear, sostener, pastorear, suministrar, consolar, curar y salvar, con especial referencia a la vida del ser humano.

¹⁶ Evans-Pritchard, II, p. 7 y sigs.

¹⁷ Lienhard, en Forde, p. 158; Seligman, p. 75.

¹⁸ Edel, p. 160.

Dios y las desgracias

Al mismo tiempo que Dios sostiene activamente su creación, proporcionando lo necesario para su mantenimiento, hay desgracias en la vida humana que constituyen un enigma para muchas sociedades. Para éstas, Dios entra en la explicación que se da al problema del mal. Así, por ejemplo, cuando los Tonga encuentran dificultades, exclaman: «El cielo (Dios) me ha olvidado». Para este pueblo, los acontecimientos de naturaleza inesperada se deben a la influencia de *Tilo*, palabra que describe a Dios y/o el cielo. Para ellos, el nacimiento de gemelos es una gran desgracia y, cuando ocurre, se ve como una manifestación del poder de *Tilo*¹⁹.

Los Lugbara creen que Dios manda aflicciones a la gente en forma de trastornos mentales y enfermedades virulentas. Cuando una familia sufre desgracias interminables, ellos dicen que éstas vienen de Dios o son aprobadas por Él.

Al mismo tiempo que la magia, la hechicería y la brujería son consideradas como las principales causas de enfermedades individuales, a Dios se le suele considerar como responsable de las epidemias. Los trastornos mentales se suelen achacar a los espíritus, aunque los hombres pueden ser también considerados culpables. Los Turkana creen que, mientras que Dios cura las enfermedades, puede también enviar castigos contra personas que cometen incestos o van en contra de determinados rituales. De forma semejante, los Suk creen que las enfermedades de los ganados son castigos de Dios por las malas acciones de los hombres.

Algunas sociedades creen también que Dios tiene distintos aspectos, uno de los cuales es la responsabilidad por las desgracias entre los hombres. Ya hemos mencionado la creencia Lugbara según la cual el aspecto inmanente de Dios es consi-

derado «malo» y es asociado con las desgracias. Al mismo tiempo que dicen que Dios es bueno con todos los hombres, los Ila le atribuyen —no obstante— muchos de los males y penalidades de la vida. Los Kikuyu dicen que Dios tiene tres aspectos, uno de los cuales es responsable de las distintas desgracias que se piensa que son voluntad de Dios. En algunas zonas, la causa de sus desgracias es personificada en un espíritu maligno, como ocurre entre los Vusugu, Sukuma, Nyamuezi, Darasa, Balese y otros.

Las calamidades nacionales, como sequías, epidemias, invasiones de langostas, guerras e inundaciones están más allá del control humano y son generalmente atribuidas a la actividad de Dios o de seres espirituales. Si se piensa que Dios es el responsable, entonces se piensa a menudo que está castigando a su pueblo por sus pecados. Los Bavenda, por ejemplo, creen que, cuando Dios está enfadado con su jefe, castiga a todo el pueblo con langostas e inundaciones. Los Lango, por otra parte, consideran que estas calamidades son manifestaciones o juicios de Dios. Los Núer aceptan las calamidades como voluntad de Dios contra la que no pueden hacer nada.

La muerte es quizá la desgracia más misteriosa y desconcertante. Muchos pueblos, paradójicamente, ven a Dios como el que da la vida y al mismo tiempo el que la quita (incluso si otros agentes son vistos como la causa inmediata). Los Akan hablan de Dios como «el que da la vida a todas las cosas» y también «la madre que mata»²⁰. Los Bakongo están convencidos de que Dios nunca hace daño a nadie, aunque puede permitir que venga la muerte, en cuyo caso pueden decir con respecto a la persona muerta que «murió por Dios». Los Barundi creen que Dios es, al mismo tiempo, «el que da los niños» y «el que odia a los niños» (porque piensan que es Dios el que los mata). En las danzas de los Ovimbundu, las mujeres se lamentan de que «Dios nos ha engañado con la vida»²¹, significando que les ha quitado un miembro de su

¹⁹ Junod, p. 160.

²⁰ Meyerowitz, pp. 24, 145.

²¹ Hambly, p. 344.

comunidad. Los Yoruba creen que Dios creó la muerte para llamar a las personas cuando se ha cumplido su tiempo en la tierra. Entre aquellos que, de distintas maneras, asocian la muerte con Dios, se incluyen los Banyankole, los Azande, los Bachwa, los Kikuyu, los Lúo, los Meru, los Vugusu y los Zulúes. Algunos miran la muerte como un castigo de Dios; otros, como una manifestación suya; otros, como algo bueno para la persona que muere, puesto que Dios la llama a vivir con Él. Los sacrificios, oraciones y ofrendas dirigidos a Dios en el transcurso de enfermedades graves son otra indicación de que la gente asocia la muerte con Dios, pensando probablemente que Él es la última causa. Hay algunas sociedades, como los Baganda, los Basoga, los Edo y los Vusugu, que piensan que hay una divinidad de la muerte.

En conjunto, a Dios no se le echa la culpa de las calamidades, desgracias y penalidades que afectan al hombre. Sin embargo, se recurre a Él para explicar lo que de otro modo sería difícil de entender para la mente humana, como una explicación que sirve también para consolar a los que han sido golpeados por cualquier forma particular de sufrimiento.

La obra de gobierno de Dios

Dios puede ser concebido como Rey, Legislador, Señor, Dueño y Juez. Generalmente, las sociedades que tradicionalmente tenían reyes o jefes con una autoridad muy centralizada son las que presentan los conceptos más explícitos de Dios como Rey. Esto, obviamente, refleja la estructura política de estos pueblos, aunque la idea de que Dios gobierna el mundo no es exclusiva de los pueblos con este sistema político. La imagen y la acción de los gobernantes humanos tienden a ser proyectadas en Dios; de esto tenemos en África muchos ejemplos bastante claros.

Los Banyaruanda y Barundi consideran a Dios como su jefe supremo. Cuando los Barotse y los Baluba rezan, se dirigen a Dios como «el Gran Rey», que reina sobre todo. Los Akan dicen que Dios es el que dirige el cielo, la tierra y el mundo subterráneo. Entre los Indem, se cree que Dios reina

sobre todas las tribus de la tierra. Cuando los Ila salen de caza, rezan a Dios llamándole «Jefe» y pidiéndole que les conceda una caza abundante, lo cual indica que consideran que su gobierno no se limita sólo a los asuntos humanos, sino que se ejerce también sobre la naturaleza. Hay muchos pueblos que hablan de Dios como maestro o gobernador del universo, describiéndole con tintes que proceden en una gran medida de los jefes humanos.

Como Rey, Dios es también Señor y Dueño. En muchas sociedades se le conceden estos títulos, indicando que la actitud del hombre ante él debe ser de humildad y subordinación. Para los Banyaruanda, Dios es «el Dueño de todo»; para los Bambuti, es «el Señor del poder mágico»; para los Yoruba, es «el Señor del Cielo»; y cuando un rayo mata una vaca, los Zulúes dicen que Dios ha cogido su comida. Como Dueño y Señor, es omnipotente: puede ayudar a la gente en sus necesidades, hacer lo que es imposible a los hombres, implantar la justicia, y muchas otras cosas. Por esta razón se le dan varios nombres. Por ejemplo, los Bambuti le llaman «el que lo hace todo»; los Baluba, «el que lleva todas las cargas»; los Shiluk le llaman «el dador» (de vida, de lluvia, de luz...). Por lo tanto, Dios es descrito como el Dueño y Señor benévolo, y no sólo como un jefe absoluto del universo. Como Rey, está apartado de la creación, pero como Dueño y Señor está dentro de su creación. Algunas sociedades consideran que sus jefes humanos son sólo representantes sagrados de Dios, que reina sobre ellos.

Dios es también un juez. Este concepto incluye una asociación de justicia, castigo y retribución. La noción de Dios como juez refuerza las sanciones tradicionales que sostienen la solidaridad comunitaria. En tiempos de crisis, los Azande rezan declarando a Dios que ellos no han robado nada a sus semejantes y se dirigen a Él como «el que arregla las diferencias entre los hombres»²². Para los Elgeyo, el rayo es el arma con la que Dios destruye a aquellos que hacen daño en secreto

²² Seligman, p. 519 y ss.

a su prójimo. Los Nuba creen que Dios castiga a los que rompen las tradiciones de la tribu, puesto que Él es considerado como el guardián de las mismas. Para los Ovambo, los malos tratos a los ancianos, el asesinato y el robo son siempre castigados por Dios. En estos ejemplos y otros que se pueden citar, se muestra que los pueblos africanos conciben a Dios como el juez supremo que actúa con imparcialidad.

Dios y la historia humana

Los pueblos africanos tienen sus diferentes historias. En nuestra discusión sobre el tiempo, señalamos que el concepto dominante de historia pone el énfasis en el Zamani, viendo la historia como un movimiento del Sasa al Zamani y no hacia el futuro. Este concepto aparece muchas veces. Por ejemplo, los Chaga dicen que, aunque Dios nos participe mucho de los asuntos humanos, en el pasado intervino dos veces destruyendo a gente por su maldad y salvando sólo a unas pocas personas. Los Meru creen que Dios, hace muchos años, les guio sacándoles de la tierra donde estaban esclavos, por la acción de un líder religioso llamado Mugwe. Los Shiluk dicen que su rey está unido místicamente con Dios, a quien representa ante los hombres, y que fue Dios quien estableció su reinado.

Otro aspecto de la participación de Dios en la historia humana es la creencia de que Dios interviene en los asuntos de los hombres. Los Bavenda dicen que, de vez en cuando, Dios se revela a ellos, especialmente cuando se comunica con su jefe a través del rayo. Los Gisu creen que Dios viene a vivir con ellos durante sus ritos de circuncisión; y los Lugbara dicen que Dios interviene para traer cambios en la sociedad. Los Kikuyu afirman que, aunque Dios vive en el cielo, viene a veces a la tierra para inspeccionarla, repartir bendiciones y aplicar castigos. Cuando viene, descansa en el monte Kenia y otras cuatro montañas sagradas. Los Gala creen que Dios vino una vez a la tierra y habló con los hombres, pero desde entonces sólo mira al mundo a través del sol, que es su ojo.

Hay que recordar que, para muchos pueblos africanos, la participación activa de Dios en la historia humana es vista en

términos de mandar la lluvia, dar buenas cosechas, salud, ganados e hijos; en curar, librar y ayudar, haciéndose también presente en fenómenos y objetos naturales. La gente se vuelve a Dios en distintos actos de adoración, que constituyen la respuesta humana al interés de Dios por tomar parte en los asuntos de los hombres. Los africanos no separan al hombre de su entorno total, de manera que la historia humana es una historia cósmica. Dios está ligado a este concepto de historia: está activo en su universo, y su aparente silencio puede ser un rasgo importante de su actividad divina.

DIOS Y LA NATURALEZA

Según los pueblos africanos, el hombre vive en un universo religioso, en el que los fenómenos y objetos naturales están íntimamente asociados a Dios ¹; y no sólo tienen en Él su origen, sino que además son signos de su presencia. El entendimiento que el hombre tiene de Dios está fuertemente teñido del universo del que el hombre forma parte, y que es la única imagen divina conocida en las sociedades africanas.

Atributos antropomórficos de Dios

En muchos aspectos, el hombre se considera a sí mismo el centro del universo. Ya hemos mencionado que la ontología africana es firmemente antropocéntrica, y esto hace que el hombre mire a Dios y a la naturaleza desde el punto de vista de sus relaciones con ambos. Por eso encontramos muchas veces expresiones que atribuyen la naturaleza humana a Dios, y nos referiremos a ellas como antropomorfismos. Es difícil saber hasta qué punto los africanos toman estos antropomorfismos al pie de la letra, pero al menos son una ayuda para la conceptualización que se hace de Dios, a quien no han visto y del que confiesan saber muy poco o nada.

Muchos ven a Dios como Padre, en términos de su posición como creador universal y en el sentido de su providencia hacia los hombres en tiempos de necesidad. Los Akamba consideran que el cielo y la tierra son dos cuencos de

¹ Para un estudio más detallado, se puede consultar mi obra más amplia, *Concepts of God in Africa* (1969), capítulos 8-13.

igual tamaño que son propiedad de Dios y que contienen sus pertenencias. Los Lunda, Bemba y otros en la misma zona, hablan de Dios como el «padre universal» y de la humanidad como sus hijos. Los Suk y los Baganda sostienen que Dios es Padre no sólo de los hombres, sino también de las divinidades y otros seres espirituales. Esta idea de Dios como padre de la creación se encuentra entre otros pueblos africanos, para algunos de los cuales es el único nombre que tienen para designar a Dios.

La paternidad de Dios aparece también en oraciones y es experimentada particularmente en tiempos de necesidad, peligro, enfermedad, sequía o cualquier tipo de calamidad.

Algunas de las sociedades matriarcales, como los Ovambo y los Nuba del sur, hablan de Dios como «Madre», que lleva consigo los mismos atributos que un Dios considerado como Padre. La imagen de la madre lleva consigo también la idea de proteger y cuidar en el propio regazo y es usada incluso en sociedades patriarcales. Por lo tanto, no podemos sacar la conclusión de que las imágenes de Dios como Padre o como Madre se correspondan, respectivamente, con sociedades patriarcales o matriarcales. En ambos casos, estas dos imágenes son usadas figurativamente para expresar la idea de Dios como origen y providencia de todas las cosas (particularmente del ser humano). Por esta razón, muchos pueblos, como los Bachwa, los Bemba, los Lugbara y los Núer, se refieren a los hombres como los «hijos de Dios» o «el pueblo de Dios».

Algunas sociedades atribuyen a Dios partes o actividades corporales, mientras que otras subrayan que no saben cómo es Dios. Algunos, como los Akan, Gala, Nandi y Ovampo, dicen que Dios tiene ojos y se piensa que éstos son el sol, la luna o el firmamento. Muchos piensan que Dios escucha sus oraciones; pero sólo en un caso, en el de los Ila, se dice que Dios tenga oídos. Los Bambuti y los Jumjum describen a Dios con una barba larga. Aparte de estos pocos ejemplos, los africanos no atribuyen a Dios un cuerpo.

Sin embargo, existen más ejemplos de actividades corporales. En un contexto litúrgico, se ofrecen sacrificios a Dios

para que «coma» y «beba», pero la gente entiende esto en un sentido metafórico. Ya hemos visto que se piensa que Dios «ve» y «oye» todo, como una forma concreta de expresar la omnisciencia de Dios. Cuando los Bambuti queman incienso a Dios, obviamente creen que lo «huele», al menos metafóricamente. Para los Zulúes, el rayo significa que Dios está jugando alegremente; y los Kikuyu piensan que el trueno es el ruido de sus articulaciones cuando se mueve. Pueblos como los Bambuti y los Shona interpretan el terremoto como que Dios está caminando. Algunos creen que Dios se enfada y castiga a los hombres, y la aparente separación que hay entre Dios y los hombres se atribuye generalmente a sus quejas ante las acciones humanas.

Algunos de estos antropomorfismos pueden ser literales, pero la mayoría de ellos parecen más bien metafóricos, poéticos y litúrgicos. Cuando la gente los usa, es posible que no tengan en cuenta estas descripciones. Hay que considerar también que, en último término, cuanto digamos sobre Dios es antropomórfico, puesto que se expresa en categorías de pensamiento humano y toda imagen mental que hagamos de Dios será siempre una imagen humana.

Dios, los animales y las plantas

Animales y plantas constituyen el alimento humano, por lo que obviamente su importancia es grande. Los pueblos africanos realizan muchas asociaciones religiosas con ambos, algunas de las cuales están ligadas a los conceptos de Dios. Hay mitos que explican el origen de los animales domésticos al mismo tiempo que el hombre. Los Zulúes dicen que los hombres y sus rebaños se originaron en el mismo lugar y que Dios instruyó a los hombres diciendo: «Que ellos sean tu alimento, come su carne y bebe su leche». Si un rayo mata una vaca, la gente dice que Dios la ha sacrificado para comerla él mismo; y esto es considerado como una bendición para el pueblo donde ha ocurrido. Los Masai creen firmemente que, puesto que Dios les ha concedido rebaños de vacas desde el principio, nadie más tiene derecho a poseer ganado. Creen

incluso que es su deber conquistar el ganado de las tribus vecinas, sin sentir que estén cometiendo ningún robo. Los Núer tienen un mito en el que narran que, al principio, Dios ofreció a los hombres que eligieran entre rebaños y fusiles; los europeos y los árabes escogieron los fusiles, mientras que los Núer y los Dinka eligieron el ganado.

Vacas, ovejas y cabras son usadas con fines sacrificiales; y ejemplos de esto se pueden encontrar en todo el continente. Muchos pueblos observan una actitud sagrada con respecto a sus animales. Por ejemplo, los Herero consideran que las vacas son animales sagrados, que se originaron de un «árbol de la vida» misterioso, de donde procede la vida humana. Por eso sólo comen su carne cuando se sacrifica en ceremonias religiosas. Para los Dinka, los toros están destinados al sacrificio; y los Nandi rezan diariamente por la prosperidad de sus ganados.

A pesar de la abundancia de animales salvajes en África, se conoce poco sobre su significado religioso. Los Lango y los Turu asocian el búfalo y el león con Dios y los consideran como manifestaciones divinas. Algunos pueblos del valle del Nilo, como los Fajulu, los Núer y los Madi, culpan a la hiena de haber cortado la cuerda que en un tiempo unía la tierra y el cielo, causando así la separación entre ambos mundos.

Los reptiles representan muchos más conceptos religiosos que otros animales. Para algunos pueblos, como los Vugusu y los Sidamo, la serpiente es inmortal. Otros tienen serpientes sagradas, especialmente la pitón, que la gente no mata nunca. Un número considerable de tribus asocian las serpientes con los espíritus de los antepasados y se les ofrece comida cuando visitan las casas de la gente. En muchos mitos, el lagarto es representado como el mensajero que trajo la noticia de parte de Dios de que el hombre estaba destinado a la muerte. Por otra parte, el camaleón es mostrado como el mensajero que debió haber traído la noticia de la inmortalidad o la resurrección, pero o bien se perdió por el camino o cambió el mensaje, mientras que el lagarto (u otro animal) llegó antes y comunicó la trágica noticia.

Entre las aves, los pollos se usan en diferentes sociedades para propósitos religiosos, principalmente sacrificios, bien dirigidos a Dios o a seres espirituales inferiores. La araña, aunque es una criatura pequeña, aparece en muchas historias y mitos. Entre los Akan y los Ashanti, la araña simboliza la sabiduría y, por esta razón, otorgan a Dios el título de *Ananse Kokroko*, que significa «la Gran Araña», es decir, el más sabio².

Los árboles míticos se encuentran representados en varias historias. Por ejemplo, los Herero hablan de su «árbol de la vida», localizado en el mundo inferior, de donde se piensa que emana toda vida. Algunos, como los Núer y los Sandawe, creen que el hombre se originó de un árbol. Otros tienen narraciones sobre el «árbol prohibido», de cuyo fruto Dios prohibió al hombre comer. Cuando los hombres rompieron esta ley y lo comieron, la muerte vino al mundo y Dios se retiró de los hombres. El mito, de distintas formas, se conoce entre los Bambuti, Chaga y Meru. Muchas sociedades africanas consideran la higuera silvestre un árbol sagrado y alrededor de él se ofrecen sacrificios y oraciones. Otros árboles, como el sicomoro y el baobab, son asociados con Dios y otros seres espirituales. Algunas sociedades, como los Masai, los Meru y los Mao, usan hierba en algunos rituales en los que dirigen ofrendas y oraciones a Dios.

Dios y los fenómenos naturales

Se conocen muchos conceptos que asocian a Dios con objetos y fenómenos naturales. Ya hemos mencionado que los pueblos africanos creen en un universo religioso; esta actitud se ilustra con las distintas formas que tienen de «leer» lo divino en los distintos objetos y fenómenos. Consideraremos primero los fenómenos del cielo y después los de la tierra.

Generalmente, se asume que Dios creó el cielo, considerado como el lugar donde Él habita. En todo el continente

² Callaway, pp. 41, 43, 53, 57, 60, 90.

africano hay historias de cómo originalmente el cielo y la tierra estaban juntos, e incluso unidos por una cuerda o un puente, estando Dios muy cerca de los hombres. Estos mitos explican el origen de la separación. Explicaremos alguno de ellos en el capítulo nueve.

De distintas formas, todos los pueblos africanos asocian a Dios con el cielo. La mayoría dicen que es el lugar donde Dios vive, y algunos incluso le identifican con el cielo o consideran que es su principal manifestación. En muchas tribus, los nombres de Dios significan «cielo» o «arriba». Por ejemplo, el término para designar a Dios entre los Bari y los Fajulu es *Ngun lo ki*, que significa «Dios en el cielo (arriba)»; el nombre shona *Nyadenga* significa «el grande del cielo»; el nombre tiv *Aondo* significa «el cielo»; y la palabra turkana para hablar de Dios, *Ajuk*, significa «arriba».

El sol, la luna y las estrellas expresan las creencias de muchos pueblos. Los Zulúes narran que cuando Dios creó a los hombres, les dio el sol y la luna para que tuvieran luz y pudieran ver. Los Balese creen que el sol es el ojo derecho de Dios y la luna su ojo izquierdo. Entre los Bakiga, Dios es el que hace que el sol se ponga. En muchas sociedades se considera que el sol es una manifestación del mismo Dios y a veces se usa la misma palabra para designar a ambos, como ocurre entre los Chaga (*Ruwa*), los Lúo (*Chieng*), los Nandi (*Asis* para Dios, *Asisa* para el sol) y los Banyankole (*Kazooba*). Otros, como los Azande, Haya, Ibo y Meban, personifican al sol como una divinidad o un espíritu y algunos creen que es uno de los hijos de Dios. Sin embargo, a pesar de estas asociaciones tan cercanas, no hay indicaciones concretas de que el sol sea considerado como el mismo Dios. A lo sumo el sol simboliza aspectos de Dios, como su omnisciencia o su poder.

Existen conceptos similares sobre la luna, aunque las asociaciones con Dios son menos que en el caso del sol. Entre pueblos como los Akan, los Bambuti, los Dorobo, los Lúo y los Sandaw, la luna es personificada como una divinidad femenina, o una compañera de Dios, o bien la madre (o hermana) del sol, o simplemente como un espíritu. Los Zulúes

creen que el sol tiene dos mujeres: la estrella de la mañana y la de la tarde. La «estrella de la mañana» le alimenta bien, por lo que crece y se hace grande; pero la «estrella del crepúsculo» le alimenta tan mal que enflaquece. Para los Balese, la luna es el ojo izquierdo de Dios. Algunas sociedades, como los Banyoro, los Bosquimanos, los Katab y los Kagoro, realizan ceremonias religiosas mensualmente, sobre todo cuando aparece una nueva luna.

Hay poca información sobre estrellas, cometas y meteoritos. Algunas sociedades los personifican como espíritus. Algunos, como los Azande, Bambuti y Chaga, los consideran como hijos de Dios; y otros, como los Bavenda, Kikuyu y Shona, los toman como manifestaciones de Dios.

La lluvia es considerada como una de las mayores bendiciones de Dios. Por esta razón, Dios es denominado comúnmente como «el que da la lluvia». Algunos pueblos, como los Elgeyo, los Ibo, los Suk y los Tonga, personifican a la lluvia como una divinidad, un ser sobrenatural o un hijo de Dios. Otros asocian tanto a Dios con la lluvia, que se usa la misma palabra para ambos. Por ejemplo, el nombre de Dios en la lengua de los Didinga es *Tumukujen*, y el de la lluvia es *tamu*; los Idoma usan *Owo* para ambos. Otros, como los Akamba y los Tiv, consideran que la lluvia es la saliva de Dios y es un símbolo de gran bendición. Muchas sociedades realizan sacrificios, ofrendas y oraciones a Dios en conexión con la lluvia, especialmente durante tiempos de sequía. En todas partes del continente se conoce la existencia de hacedores de lluvia*, cuya función consiste en solicitar la ayuda de Dios para atraer la lluvia, o bien para pararla cuando cae demasiado.

Muchas tribus, como los Bambuti, Bavenda, Ewe e Ila, creen que el trueno es la voz de Dios; y alguna —como los Yoruba y los Tiv— creen que es una indicación de la cólera divina. Los Kikuyu creen que el relámpago es un arma con

* Hemos escogido la expresión *hacedores de lluvia* para traducir la palabra *rainmakers*, que designa a los especialistas que se dedican a atraer la lluvia en épocas de sequía, o bien a detenerla cuando su abundancia amenaza con causar un desastre. (N. del T.)

la que Dios limpia el camino cuando se mueve de un lugar a otro. Otros, como los Bachwa, Bambuti, Ila, Lango y Zulúes, creen que el relámpago es un instrumento con el que Dios castiga a los malhechores.

En algunos casos se asocia el viento con Dios. Algunos pueblos le describen metafóricamente como un soplo y otros piensan que el viento es uno de los vehículos por los que Dios se mueve con gran poder a través del cielo.

Como ocurre con el cielo, también los objetos y fenómenos naturales de la tierra se asocian con Dios. El cielo y la tierra son descritos como las primeras cosas que Dios creó. Algunos pueblos, como los Haya, Ibo y otros, tienen una divinidad de la tierra, personificación de ésta.

En diferentes partes del continente, como en las cuencas del Níger, el Zambeze y el Congo, abundan mitos sobre las grandes inundaciones de los tiempos remotos, que causaron la destrucción de hombres y animales. Sin duda, las inundaciones anuales de estos grandes ríos produjeron un gran daño a la vida humana, daño que ha sido incorporado a la mitología de estos pueblos. En algunos de ellos, la gente personifica ríos y torrentes o les atribuyen divinidades o espíritus, como ocurre entre los Acholi, Baganda, Lango y Yoruba. Se piensa a menudo que los océanos, lagos y estanques permanentes están habitados por divinidades cuyo favor debe ser atraído al usar el agua. Cuando una persona quiere cruzar el lago Alberto en canoa, los Banyoro ofrecen sacrificios al espíritu que habita en él. Para los Baganda, Mukasa es la divinidad de los mares y lagos, que tiene una posición elevada en la jerarquía de las divinidades nacionales. Los Bahaya dicen que el lago Victoria está habitado por los espíritus y los Yoruba tienen una gran divinidad del mar (conocida como *Olokun*).

Algunos pueblos, como los Lugbara y los Lango, dicen que las rocas son manifestaciones de Dios. En una versión de la creación del hombre, los Akamba dicen que los primeros hombres fueron extraídos por Dios de una roca. Otros pueblos, como los Banyaruanda, Bari, Bavenda, Ingassana, Madi y Sonjo, tienen rocas sagradas que se utilizan para reali-

zar ritos y observancias religiosos, especialmente en ceremonias para atraer la lluvia. Para muchos, las rocas son lugares habitados por espíritus o por antepasados. Pueblos como los Bambuti, Shiluk, Burundi, Banyaruanda y Yoruba dicen que Dios usó arcilla para moldear a los seres humanos.

Ciertas montañas y colinas prominentes se consideran sagradas y tienen un significado religioso. Los Kikuyu, por ejemplo, consideran que cinco grandes montañas, entre ellas el monte Kenia, son lugares sagrados habitados por Dios cuando visita la tierra y por eso dirigen sus oraciones hacia el monte Kenia, la reina de las montañas sagradas. Los Lango asocian a Dios con los termiteros, que deben ser cuidadosamente evitados. Nadie piensa que las montañas, colinas u otras formaciones elevadas de la tierra sean el mismo Dios, sino simplemente su manifestación. Estos lugares están físicamente más cercanos al cielo que el terreno ordinario y por eso es fácil asociarlos con Dios. Son en la tierra lo que el sol y la luna son en el cielo. Son puntos de contacto, que atraen a hombres, espíritus y al mismo Dios.

Algunas cuevas y simas tienen también significados religiosos. En muchas sociedades, como los Akamba, los Basuto, los Ewe, los Yao y otras, se piensa que Dios extrajo el primer hombre de una cueva. Los Shona tienen sus cavernas sagradas, desde donde dicen que Dios habla; y los Bagisu dicen que Dios vivía antes en la sima profunda del monte Elgón, que es volcánico.

Algunos pueblos reservan un «fuego sagrado» para fines religiosos. Los Herero tienen fuego sagrado en los altares de sus poblados con el que se relaciona íntimamente el bienestar de la gente. Para ellos, Dios es responsable de este fuego, que simboliza la vida nacional, la prosperidad y el contacto con el mundo invisible. Los Kikuyu realizan una ceremonia de purificación de las cosechas cuando éstas comienzan a despuntar. Parte de este ritual consiste en encender un fuego sagrado que es llevado después a los distintos lugares. La gente aguarda su turno para prender su yesca de este fuego y llevarlo a sus casas, donde el fuego viejo ha sido previamente apagado. No se deja morir el fuego nuevo hasta

que llega la siguiente estación, en la que se repite la ceremonia. El fuego simboliza el proceso de muerte y resurrección y la conquista de lo nuevo sobre la destrucción. Probablemente, la observancia de esta ceremonia de profundo significado se está extinguiendo hoy.

Los colores tienen también diferentes significados y usos religiosos. Algunos pueblos consideran el *negro* como un color sagrado. Los Bavenda, Lúo, Nandi, Ndebele y Shona ofrecen animales de color negro como sacrificios en ceremonias religiosas. Por otra parte, los Abaluya, Baganda, Watumbatu y Gofa utilizan únicamente animales *blancos* para sus ritos religiosos, puesto que éste es su color sagrado. Tenemos poca información sobre otros colores.

A los números, como a los colores, se les atribuye también un significado religioso. El número «cuatro» es especialmente sagrado para los Nandi; el seis es sagrado para los Shona y los Jíe, los cuales sacrifican seis bueyes a Dios. Los Akamba y los Vugusu tienen una serie de tabúes asociados al número siete. El nueve es sagrado para los Baganda y todos sus regalos, ofrendas y sacrificios deben relacionarse con el número nueve. En muchas sociedades africanas está prohibido contar personas y animales, en parte por miedo a que una desgracia caiga sobre los que son contados y en parte también porque las personas no son individuos, sino miembros corporativos de una sociedad que no pueden ser definidos numéricamente. Aparece, pues, claramente, que para los africanos vivimos en un universo religioso. La naturaleza, en el sentido más amplio de la palabra, no es un ente impersonal, sino que está llena de significado religioso. Dios es visto en objetos y fenómenos naturales, que son su creación y manifiestan y simbolizan su presencia. El mundo invisible se manifiesta en el visible en estos fenómenos naturales: el uno habla del otro; los pueblos africanos «ven» ese universo invisible cuando ven, oyen o sienten el mundo visible y tangible. Este aspecto constituye una de las herencias religiosas más fundamentales de los africanos. Es una pena que algunos escritores extranjeros, con gran ignorancia por su parte, hayan sido incapaces de entender esta profunda visión

religiosa de nuestros pueblos y la hayan ridiculizado o presentado ingenuamente como «adoración de la naturaleza» o «animismo». Las sociedades tradicionales africanas no han sido ni sordas ni ciegas a las dimensiones espirituales de la existencia, que es inmensamente profunda, rica y hermosa.

Lo físico y lo espiritual son dos dimensiones de un mismo universo y están tan interrelacionadas, que a veces una de ellas puede parecer más real que la otra. Para los pueblos africanos, este universo religioso no es una proposición académica: es una experiencia empírica, que alcanza su punto álgido en los actos de adoración. Y son estos actos los que vamos a estudiar a continuación.

EL CULTO A DIOS

De muchas y diferentes maneras, los pueblos africanos responden a este mundo espiritual del que son tan conscientes. Esta respuesta toma, generalmente, la forma de un culto exteriorizado con diferentes actos, que pueden ser formales o informales, comunitarios o individuales, con palabras o acciones que varían de una sociedad a otra. Se dice, por ejemplo, que pueblos como los Dinka y los Núer practican actos de culto durante todo el tiempo en que están despiertos; en el otro extremo, otras sociedades tienen sólo unos pocos y ocasionales actos de culto. La mayoría de los africanos se encuentran en un punto intermedio entre estas dos posiciones y sus actos de culto están regulados por necesidades intermedias y prácticas heredadas. La adoración es «hablada» más que meditativa y se expresa con formas externas y corporales. ¿En qué consisten, cuándo y cómo se realizan estos actos de culto a Dios? Este capítulo intenta responder a estas cuestiones ¹.

Sacrificios y ofrendas

Sacrificios y ofrendas constituyen uno de los actos de culto más comunes entre los africanos; los ejemplos abundan. Es necesario distinguir entre estos dos conceptos. Hablamos de «sacrificio» cuando se destruye una vida biológica para presentar el animal —en todo o en parte— a Dios u otros seres espirituales. Las «ofrendas» se refieren a otros casos en los

¹ Una descripción más detallada se encuentra en mi libro *Concepts of God in Africa* (1970), capítulos 16-20.

que no se mata un animal y que suelen consistir en la presentación de alimentos u otros objetos. En algunos casos, sacrificios y ofrendas se dirigen a uno o más de los siguientes seres: Dios, los espíritus y los muertos. Los segundos y los terceros suelen ser considerados como intermediarios entre Dios y los hombres, por lo que, en realidad, Dios es el último receptor del culto, sean conscientes o no de ello los que lo ejercen.

Hay cuatro teorías principales que intentan explicar la función y significado de los sacrificios y ofrendas: la teoría del don, la de la propiciación, la de la comunión y la de la acción de gracias. No es mi propósito debatir aquí estas teorías, pero sí aclarar que, aunque algunas de estas ideas probablemente estén presentes en la mente de los africanos al ofrecer sacrificios, ninguna de las cuatro teorías puede explicar correctamente los actos de culto de las religiones africanas. Se puede decir que es necesario mantener un equilibrio ontológico entre Dios y el hombre, los espíritus y el hombre, los vivos y los difuntos. Cuando se rompe este equilibrio, la gente experimenta desgracias y sufrimientos, o miedo de que llegarán nuevas penalidades. La celebración de ofrendas y sacrificios es un resorte psicológico para restaurar este equilibrio ontológico. Es también una ocasión de renovar el contacto entre Dios y el hombre, entre los espíritus y el hombre; es decir, entre el mundo físico y el espiritual. Cuando estos actos se dirigen a los difuntos, son un símbolo de comunión, un reconocimiento de que los difuntos son aún miembros de su familia humana y una muestra de respeto y recuerdo. Los grupos familiares suelen dirigir sus sacrificios y ofrendas a los difuntos; pero las comunidades más amplias dirigen las suyas a Dios o a los espíritus (o divinidades) regionales o nacionales. Sin embargo, la práctica de estos sacrificios y ofrendas varía tanto que hay que moverse con cautela para no generalizar demasiado.

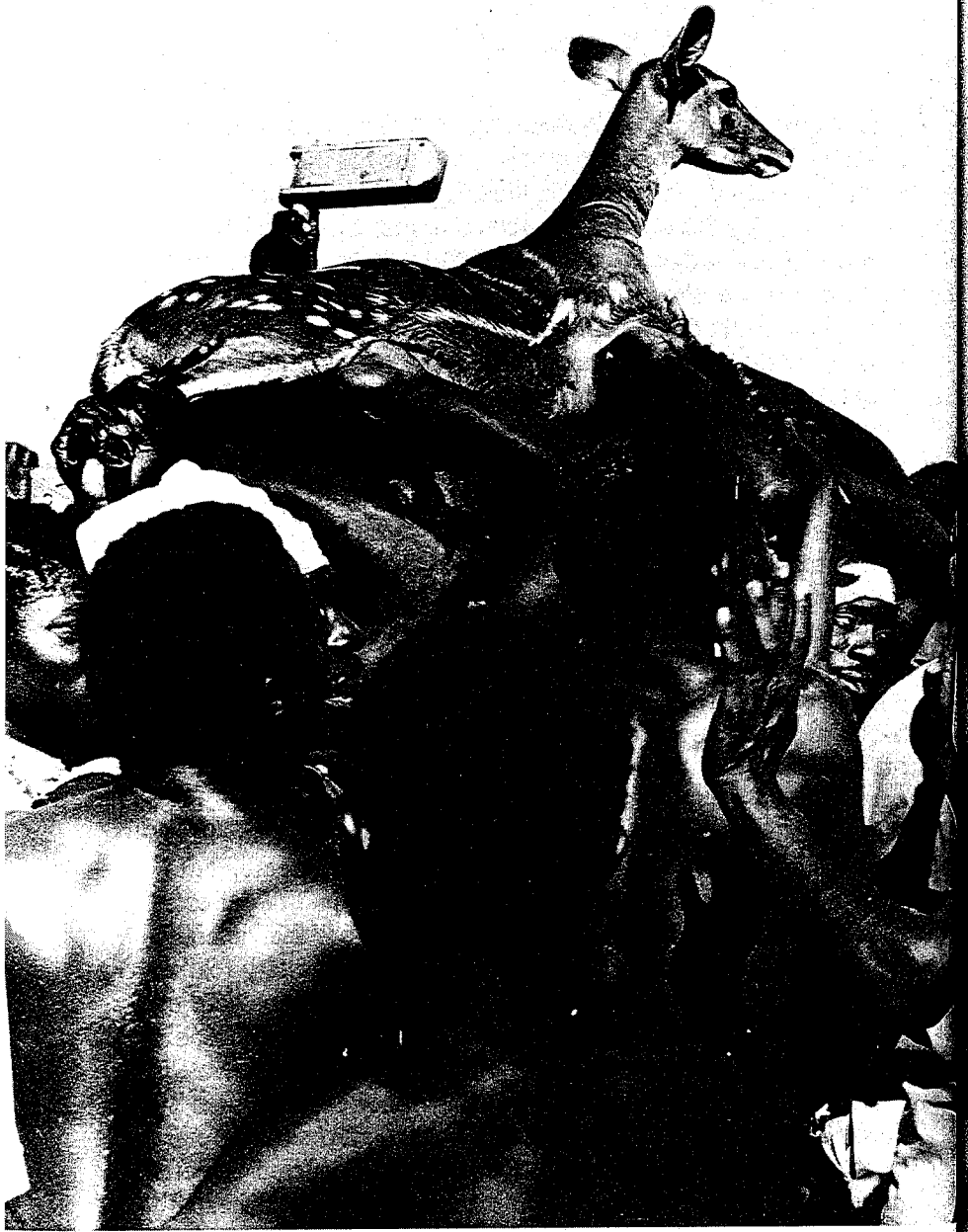
Algunos ejemplos de distintas partes de África pueden ilustrar estos puntos más claramente. Los Abaluya creen que Dios es «aquel a quien se ofrecen sacrificios»; esto se realiza en ocasiones formales, como el nacimiento, la circuncisión, bodas, funerales y tiempos de recolección. Los sacrificios

y oraciones dirigidos a Dios durante los funerales pretenden asegurar la paz a los muertos, mientras que los que se ofrecen al recoger la cosecha expresan alegría y gratitud hacia la divinidad. Los Akamba y Kikuyu realizan también sacrificios en grandes ocasiones, como los «ritos de paso»*, la siembra, la recolección de los primeros frutos, la purificación de un poblado después de una epidemia y, sobre todo, cuando las lluvias se retrasan o no llegan. Los Kikuyu usan generalmente ovejas de un color determinado; mientras que los Akamba utilizan toros, ovejas o cabras que sean de un solo color. En el pasado, en tiempos de sequía prolongada sacrificaban un niño, que era enterrado vivo en un lugar sagrado.

Los Akan y los Ashanti tienen altares en sus casas donde presentan a Dios ofrendas de comida, sobre todo huevos y vino, rezando por el bienestar de su gente. Los Bachwa y los pigmeos Bambuti, que dependen de la recolección de fruta y de la caza para su mantenimiento, ofrecen con gran cuidado porciones de carne, fruta y miel a Dios, creyendo que si no lo hacen alguna persona caerá enferma o no podrá cazar más animales. Cuando una mujer Bachwa se queda encinta, prepara comida y la lleva a la selva para ofrecérsela a Dios, diciendo: «Oh, Dios, de quien he recibido este hijo, toma y come».

Los Barotse hacen ofrendas a Dios diariamente, colocando un plato de madera lleno de agua en la puerta del establo. Esta ceremonia es realizada por el miembro más anciano de la casa, que se arrodilla en dirección hacia el este y realiza una invocación. Los Chaga ofrecen sacrificios a Dios sólo en tiempos de gran desgracia y a intervalos muy distanciados; sin embargo, presentan muchos sacrificios a los espíritus y a los difuntos. Similarmente, los Barundi ofrecen sacrificios a su héroe espiritual, *Kiranga*, que actúa como intermediario entre ellos y Dios. Si *Kiranga* les falla, entonces recurren directamente a Dios. Los Banyankole piensan que Dios no espera

* Los ritos de paso (*rites de passage*, en el original) designan de forma genérica los rituales relacionados con la iniciación, que suele coincidir con el paso (de ahí el nombre) de la infancia a la edad adulta. En África, en general, apenas existe el concepto de adolescencia. (N. del T.)



Sacrificio tradicional en Ghana. Como en otras religiones, en el mundo religioso tradicional africano se inmolan animales a Dios, las divinidades intermedias o los antepasados con objeto de restaurar el equilibrio de la naturaleza cuando el hombre experimenta desgracias.

sacrificios, por lo que no se los ofrecen a Él, sino a los espíritus y a los difuntos. Asimismo, los Baganda dirigen sus sacrificios y ofrendas a las divinidades, espíritus y difuntos.

Los Ila tienen varias ocasiones en las que presentan sacrificios y ofrendas a Dios. Los cazadores lo hacen cuando no tienen éxito al cobrar sus piezas y también cuando han matado un animal. Los viajeros lo hacen al llegar a un río, recogiendo un poco de agua y derramándola en el suelo mientras dirigen a Dios una oración para que les guíe por el buen camino. Cuando un hombre fuma su pipa por la mañana, ofrece algo de humo a Dios, dándole gracias por haberle hecho levantarse con buena salud y pidiéndole un día próspero.

Se dice que los Yoruba presentan muchos tipos de sacrificios y ofrendas, que constituyen la esencia de su religión², utilizando para esto todo tipo de alimentos y bebidas. Los receptores de estas ofrendas son sus innumerables divinidades, aunque en la práctica son los oferentes quienes comen lo que dan. Para invocar bendiciones especiales, se podían incluso sacrificar seres humanos; esto no ha desaparecido del todo hoy día. Se presentan dones a las divinidades para pedir éxito en los negocios, buena salud y numerosa descendencia y se realizan ofrendas propiciatorias en tiempos de sequía, hambre o enfermedad. Cada dos semanas, los herreros Yoruba sacrifican perros a *Ogun*, la divinidad del hierro y de la guerra.

Entre los Dinka, cualquier ocasión es buena para los sacrificios; para ellos, todos los toros están destinados en último término al sacrificio, que es el acto religioso central de los Dinka. Puesto que cada res tiene un nombre propio, antes de matar una de ellas le anuncian «el importante y necesario propósito por el que se la convierte en víctima», y dan su nombre al próximo niño que nazca, para preservar su memoria³. Para los Dinka, el sacrificio es un lazo de unión perpetuo entre el nivel de los hombres y el de Dios.

² Para un tratamiento más amplio del tema, ver: Idowu, pp. 118-125.

³ Lienhard, pp. 10, 21 y ss.

Todos estos ejemplos son suficientes para ilustrar la forma como los pueblos africanos responden al mundo espiritual por medio de ofrendas y sacrificios. Vacas, ovejas, cabras, perros e incluso seres humanos se convierten en objetos para los sacrificios. Por otra parte, las ofrendas se pueden realizar con alimentos, bebidas, tejidos, dinero, incienso, joyas, tabaco y cauríes. Casi todo lo que puede ser usado por el hombre es sacrificado u ofrecido a Dios o a otros seres espirituales. Como norma general, no hay sacrificios sin oraciones: ofrendas y sacrificios son las respuestas silenciosas, mientras que las oraciones son las respuestas verbales. A continuación analizaremos éstas.

Oraciones, invocaciones y bendiciones

La oración es el acto de culto más común. La mayor parte de las oraciones africanas son cortas y concretas, aunque también se encuentran ejemplos de oraciones más largas y formales. La mayoría de estas invocaciones se dirigen a Dios; y algunos de los difuntos y otros seres espirituales pueden actuar como intermediarios. La oración se encuentra prácticamente en todos los pueblos africanos. Unos pocos ejemplos ilustrarán sus conceptos y contenidos más comunes.

Cuando los ancianos Abaluya se levantan por la mañana, se arrodillan mirando al este y rezan a Dios, escupiendo y pidiéndole que conceda a su pueblo buena salud y que aleje de él al espíritu del mal. Una de estas oraciones dice así:

*Oh Dios, ten compasión de nuestros hijos que sufren;
danos tus dones hoy al salir el sol,
danos hoy toda la buena suerte.*⁴

Los pigmeos Bachwa rezan en tiempos de enfermedad, antes de emprender un viaje o de salir de caza, pidiendo a

⁴ S. Yokoo, *Death among the Abaluyia*, tesis doctoral (Kampala 1966), p. 66.

Dios que cure a los enfermos, les conceda un buen viaje o una caza abundantes. Los pigmeos Bambuti rezan también en tiempos de dificultad, especialmente durante una tormenta:

*Padre, tus hijos tienen miedo,
no nos dejes morir.*⁵

Al mismo tiempo, queman incienso y creen que Dios escucha su oración, extiende su mano y detiene la tormenta.

Los Gala realizan también frecuentes invocaciones a Dios. Todos los días rezan por la mañana y por la tarde para pedirle que les proteja a ellos, sus ganados y sus campos:

*Oh Dios, tú me has dado un buen día,
dame también una buena noche.*⁶

Antes de comenzar la siembra de sus campos, los Lozi se reúnen al salir el sol y su jefe erige un altar hecho de palos y arcilla. Se coloca entonces un plato en este altar, y cada familia pone en él semillas, azadas y hachas. El jefe se arrodilla delante del altar y, mirando hacia el este, junta las manos, se inclina, mira al cielo y extiende los brazos. La gente repite los mismos movimientos hasta que, finalmente, el jefe reza en nombre de toda la comunidad, pidiendo a Dios que bendiga a la gente, sus instrumentos de labranza y sus semillas. La gente se inclina repetidas veces y aplaude. La siembra puede empezar.

Aunque los Mende rezan a veces directamente a Dios, a menudo dirigen sus oraciones a través de intermediarios como los espíritus y los difuntos, terminando siempre con las palabras «que Dios lo quiera». Esto refleja la estructura de su vida política y social, en la que los intermediarios desempeñan un papel importante, como ilustra claramente la siguiente oración:

*Oh Dios, que te llegue mi oración por medio de Kenei,
que te llegue por medio de Nduawo,*

⁵ Schebesta, II, p. 235

⁶ Huntingford, p. 74 y ss.

*que te llegue por medio de nuestros padres,
que están en tus manos.*

Se invocan los nombres de los antepasados y la gente cree que estos intermediarios llevarán a Dios sus oraciones, cuyo contenido suele ser de petición de auxilio o bien de justicia allí donde se ha trastocado el orden ⁷.

Todo adulto de la tribu Nandi, especialmente los ancianos, tiene la obligación de recitar una oración dos veces al día. Para ello se sientan con los brazos cruzados y dicen:

*Dios, protege mis hijos y mi ganado;
Dios, danos buena salud.*

En tiempo de guerra, las madres que tienen hijos guerreros rezan por ellos todas las mañanas. Si la incursión resulta un éxito, dan gracias a Dios; si no, realizan una ceremonia de arrepentimiento, pidiendo a Dios que les perdone.

Los Núer suelen rezar dirigiéndose a Dios como «Padre» o «Nuestro Padre», levantando los ojos y las manos hacia el cielo. Algunas de sus oraciones son bastante largas y la persona que reza se mueve de un lado para otro en el recinto de las vacas blandiendo su lanza, o bien se queda sentada mirando al cielo y moviendo las manos arriba y abajo con las palmas hacia arriba. Las oraciones son, principalmente, para pedir a Dios que les libre del mal y les conceda una vida en paz, como muestra esta oración característica:

*Padre nuestro, tuyo es el universo, danos la paz,
que los espíritus de tu pueblo estén fríos.
Tú eres nuestro Padre, líbranos de todo mal
en nuestro camino.* ⁸

Las oraciones, como los sacrificios y ofrendas, están en el centro de la vida religiosa de los Yoruba. Por esta razón, la gente reza en cualquier tiempo y lugar. Algunos de ellos acuden todas las mañanas a sus santuarios para rezar, antes

⁷ Harris, en Smith, p. 281 y ss.; Little, p. 218.

⁸ Evans-Pritchard, II, pp. 7, 9, 22 y ss.

de hablar con otra persona. Las oraciones tienen como finalidad pedir bendiciones materiales, protección contra las enfermedades y la muerte, la victoria sobre los enemigos y una vida larga.⁹

De estos y similares ejemplos, resulta evidente que los pueblos africanos se comunican con Dios mediante la oración. El objetivo suele ser, principalmente, pedir el bienestar material y la protección contra cualquier peligro. Algunas oraciones expresan gratitud hacia Dios y, en algunos casos, la gente le dedica sus actividades y pertenencias. Aunque la mayor parte de las oraciones se dirigen directamente a Dios, hay sociedades en las que se ofrecen a intermediarios como los espíritus y los antepasados. En su conjunto, la oración puede ser individual, pero a menudo el jefe del poblado o el sacerdote es quien dirige las oraciones en nombre de toda la comunidad. Al rezar, la gente se coloca de distintas maneras: algunas sociedades se arrodillan, otras rezan sentados, otras rezan con los brazos cruzados y otras aplauden. A veces miran al cielo y, en algunos casos, miran en una determinada dirección, sobre todo al este.

Las invocaciones son formas breves de oración y muestran una respuesta espontánea a Dios, pidiéndole que intervenga para un determinado propósito: «Dios, danos lluvia», «Dios, danos tus frutos», «Dios, ayúdame», etc. Estas invocaciones son espontáneas y ocasionales, y muestran que la gente considera a Dios como cercano a ellos, listo para responder a sus necesidades y no necesariamente sujeto a formalidades religiosas.

Las bendiciones formales son importantes en la vida social y religiosa de los pueblos africanos y son otro aspecto de la oración. Como norma general, la persona que pronuncia la bendición es más anciana o de un *status* más elevado que la persona que la recibe. Se suele entender que es Dios quien la concede. El rito suele ser sencillo, pero en algunas sociedades se puede acompañar de la acción de escupir saliva

⁹ Idowu, III, 18.

o rociar con agua (u otra sustancia) a la persona a quien se bendice.

Las palabras usadas en las bendiciones son bastante parecidas en toda África: «que Dios esté contigo», «que Dios te guarde hasta que veas a los hijos de tus hijos», «que Dios te ayude», «que Dios te conceda su fruto» (a una mujer sin hijos), «que Dios te dé pies ligeros» (a una persona que está de viaje), etc.

En algunas sociedades existen bendiciones comunitarias. Ya hemos mencionado el caso de los Lozi, que traen sus aperos de labranza y sus semillas para que sean bendecidos antes de comenzar la siembra. Algunas sociedades realizan ceremonias para pedir a Dios las bendiciones sobre la nueva cosecha. Los Masai realizan ceremonias periódicas para bendecir a las mujeres sin hijos. Las bendiciones personales se piden cuando dos personas se separan o cuando los padres están a punto de morir. Las bendiciones comunitarias se solicitan formalmente y en tiempos de necesidad.

En algunas sociedades, los saludos toman a menudo la forma de oración. Por ejemplo, entre los Banyaruanda y Barundi, cuando dos personas se despiden, uno dice: «Vete con Dios», y el otro responde: «Quédate con Dios». Si ambas personas pasan la noche en la misma casa, uno dice: «Pasa la noche con Dios», a lo que el otro responde lo mismo. Los Banyaruanda tienen muchas felicitaciones en distintos momentos y siempre suelen incorporar el nombre de Dios o sus bendiciones. Si una mujer que no ha tenido ningún hijo durante mucho tiempo da a luz por primera vez, la gente dice a la pareja: «Dios os ha sacado de los dientes de los que se burlaban de vosotros», o «Dios ha quitado vuestra vergüenza». Al escapar de un peligro, una persona es felicitada: «Dios te ha protegido».

Otros actos y expresiones de culto

En algunos pueblos africanos es costumbre incorporar el nombre de Dios en los nombres puestos a los hijos, significando en algunos casos que el hijo ha nacido como respuesta a

una oración y que, por lo tanto, los padres quieren expresar a Dios su acción de gracias. En otros casos, el nombre significa un determinado atributo de Dios, sugerido por las circunstancias del nacimiento. Estos nombres se convierten así en testimonios perpetuos de conceptos divinos que la gente quiere expresar. Al usarlos, estos conceptos son inmortalizados y exteriorizados. Esta práctica se conoce, al menos, entre los Azande, los Banyaruanda, los Barundi, y los Núer.

Para expresar la sabiduría y el poder de Dios, los Banyaruanda y los Barundi dan a sus hijos el nombre de *Ntawuyankira*, que significa «nadie puede oponerse a sus caminos», o bien *Bizimana*, que significa «Dios lo sabe todo». Para expresar gratitud dan el nombre *Ndihokubgayo*, que significa «estoy vivo gracias a Él», o bien *Ntirandekura*, que significa «aún no me ha dejado caer». Para expresar la confianza de los padres en Dios, los niños pueden llevar el nombre *Ndayiziga* («Él me sostiene»). Estos nombres son ejemplos adicionales de que los africanos son seres religiosos que viven en un universo religioso.

Los proverbios suelen ser formas comunes de expresar sentimientos religiosos. Por desgracia, hay pocos estudios sobre este tema, por lo que la información de que disponemos es escasa. Es importante notar que en los proverbios encontramos restos de formas arcaicas de religiosidad y sabiduría africanas. Por ejemplo, los Barundi avisan a una persona orgullosa diciendo: «la criatura no es más grande que su Creador»; y para tranquilizarse en tiempos de angustia, dicen: «Dios conoce las cosas del mañana». Cuando una persona está angustiada, los Banyaruanda le consuelan con las palabras: «el enemigo te prepara una tumba, pero Dios te prepara un camino (o una puerta) para que escapes».

A Dios se le da culto, a menudo, con canciones; los pueblos africanos son muy aficionados al canto. Muchas de las ceremonias religiosas se acompañan con cantos, lo cual no sólo ayuda a pasarse mutuamente unos conocimientos religiosos, sino que también refuerza el sentimiento corporativo y la solidaridad. Como ocurre con los proverbios, los estudios realizados sobre los cantos religiosos africanos son más

bien escasos, a pesar de ser una importante fuente para el conocimiento de creencias tradicionales. La música, el canto y la danza alcanzan las profundidades más escondidas de los pueblos africanos; muchas cosas que no podrían ser reveladas fácilmente, emergen a la superficie bajo inspiración musical.

Éstas son algunas de las formas que los africanos tienen de adorar a Dios. En África no se recitan credos: los credos están dentro de las personas, en su sangre y en sus corazones. El individuo cree lo mismo que los demás de su comunidad: es una «fe» corporativa. Y esta fe es utilitarista, no puramente espiritual. Es práctica, y no mística. La gente responde a Dios en circunstancias particulares, especialmente en tiempos de necesidad, buscando obtener lo que Él puede dar. A Dios no le buscan como la satisfacción final que llena el alma humana. La descripción de San Agustín del alma inquieta hasta que encuentre descanso en Dios, es bastante desconocida en la vida religiosa tradicional de los africanos.

Intermediarios religiosos y especialistas oficiales

Debido al sentimiento de respeto que los africanos muestran hacia Dios, a veces se siente que el hombre es indigno de acercarse a la divinidad y por eso se necesita la ayuda de otros agentes —vivos o difuntos— para dirigir el ritual o la oración. La razón que explica este sentimiento parece derivar principalmente de la vida social y política de estos pueblos. Por ejemplo, es costumbre en algunas sociedades que los hijos hablen a sus padres por medio de sus madres o de sus hermanos de más edad. Asimismo, en otros pueblos, la gente se dirige al jefe o al rey a través de otras personas más cercanas a la autoridad. Hay que tener en cuenta, no obstante, que este modelo de comportamiento no se da en todas las sociedades y que hay muchas ocasiones en que los individuos se dirigen a Dios directamente y sin el uso de intermediarios.

En muchas sociedades hay sacerdotes que, habitualmente, han sido formalmente preparados y que han recibido un encargo formal. Pueden ser hombres y mujeres, que reciben

esta función por herencia o de otra manera. Entre sus funciones se cuentan la realización de sacrificios, ofrendas y oraciones, la presidencia de ritos y ceremonias públicas y privadas, la realización de funciones judiciales y políticas, el cuidado de los santuarios y templos; en definitiva, una función de intermediarios religiosos entre los hombres y Dios. En otro capítulo más adelante nos ocuparemos con detalle de estos personajes.

Algunas sociedades tienen videntes, profetas y oráculos. Se han realizado pocos estudios sobre estos personajes. Se trata de intermediarios religiosos que asesoran en la realización de determinadas ceremonias, reciben mensajes de divinidades y espíritus por medio de la posesión o de sueños y pasan la información recibida a sus comunidades. Los oráculos son los portavoces de las divinidades y espíritus, y suelen estar conectados con la adivinación. Entre los Yoruba, por ejemplo, reciben una formación de tres años y actúan también como médicos.

Los adivinos y curanderos realizan también funciones religiosas. Por ejemplo, los Jie creen que sus adivinos reciben revelaciones de Dios. Entre los Lugbara se dice que Dios llama a algunos adolescentes (sobre todo muchachas) a realizar funciones de adivinación. Una vez recibido este mandato, la joven pasa varios días en el bosque y regresa poco después al poblado habiendo recibido el poder de la adivinación. La comunidad erige entonces para ella un santuario, que recibe el nombre de «cabaña de Dios». Los Turkana creen que el adivino es el principal representante de Dios, que cura enfermedades, predice calamidades y pide a Dios la lluvia. En tiempos de guerra, los curanderos Lúo presentan sacrificios y oraciones a Dios.

En casi todas las sociedades africanas se encuentran personas cuyo cometido es atraer la lluvia y que suelen ejercer su profesión en comunicación con Dios, de quien se cree que han recibido su conocimiento y poder. Algunos pueblos dicen que Dios se aparece a estos personajes en sueños.

No todos los pueblos africanos han tenido gobernantes tradicionales, pero allí donde han existido reyes y jefes, se

piensa que su oficio ha sido instituido por Dios. Estas autoridades son consideradas al mismo tiempo cabezas políticas y personajes sagrados que simbolizan la prosperidad y bienestar de sus naciones. En algunas sociedades, los reyes dirigen ceremonias religiosas y, en cualquier caso, la vida religiosa de su pueblo refleja su posición. Así, por ejemplo, los Bavenda creen que cuando Dios está enfadado con su jefe, castiga a todos con la sequía o la langosta. Creen también que Dios se aparece al lado de la casa del jefe y le hace saber su voluntad en la voz del trueno. Los Shiluk creen que el fundador de su pueblo, *Nyikang*, que fue también su primer jefe, está próximo a Dios; y en sus oraciones le mencionan, creyendo que actuará como intermediario entre ellos y Dios.

Los ancianos realizan también funciones de intermediarios en algunas sociedades. Además de dirigir rituales religiosos en sus casas, pueden officiar también ceremonias para todo el clan o la comunidad. Éste suele ser el caso en sociedades donde no hay sacerdotes formales, como ocurre entre los Akamba, Kikuyu, Ila y Nandi. Los ancianos son las personas con el Sasa más largo, que se extiende con mayor profundidad en el período Zamani y por esto están más cerca de Dios que el común de los mortales.

Los difuntos ocupan una posición entre los espíritus y los hombres, y entre Dios y los hombres. Hablan un doble lenguaje: el de los seres humanos, a los que han dejado recientemente al morir físicamente, y el de los espíritus, con los que se acaban de unir; e incluso el lenguaje de Dios, de quien están ahora más cerca que en su vida física. Debido a esta posición privilegiada, los difuntos constituyen el grupo más grande de intermediarios en las sociedades africanas. En efecto, puesto que tarde o temprano todo el mundo pasa al estado de «muerto viviente», al final todos acaban siendo intermediarios; éste es el momento religioso más sublime para el hombre. Al pasar esta frontera, algunos se convierten en espíritus ordinarios que pueden continuar o no con sus funciones como intermediarios, mientras unos pocos son elevados al rango de héroes nacionales o incluso divinidades. Esto es muy importante para entender y apreciar el respeto

que los africanos conceden a sus antepasados. El «culto» que se da a los «muertos vivientes» tiene raíces muy profundas en la vida y el pensamiento africanos. En muchas sociedades, la aproximación a Dios es un acto corporativo de toda la comunidad: los vivos y los difuntos. Potencialmente, todos los difuntos (o «muertos vivientes») llevan a Dios las peticiones, oraciones, sacrificios y ofrendas de los humanos y, algunas veces, llevan la respuesta de Dios a los hombres. De esta manera, hay una constante comunicación entre el Sasa y el Zamani. Podemos ver algunos ejemplos que muestran en la práctica esta función intermediaria de los «muertos vivientes» y los espíritus.

Entre los Basuto, cuando alguien quiere acercarse a Dios, como primer eslabón de la cadena comienza por acercarse a su hermano —vivo o muerto—, el cual llevará la petición a su padre. Éste, a su vez, se dirige a su propio padre, el cual hará lo mismo con su padre y así sucesivamente. El proceso continúa hasta que el mensaje alcanza a alguno de los difuntos que es digno de acercarse a Dios. Los Ngoni confiesan que ellos no saben mucho sobre Dios y se le aproximan por medio de los «muertos vivientes» recitando los nombres de aquellos que conocen, los cuales interceden a su vez dirigiéndose a sus más remotos antepasados, hasta que finalmente el mensaje llega a Dios. Los Lúo, por su parte, creen que, una vez que los muertos han sido debidamente enterrados, rezan a Dios para que bendiga a sus familias; y los Lotuko dicen que sus muertos interceden ante Dios para que les conceda la lluvia. Ejemplos de estas prácticas y creencias se encuentran en muchas otras sociedades, indicando la gran importancia de los «muertos vivientes» en la vida religiosa africana.

Sobre los espíritus y divinidades, tenemos poca información acerca de sus funciones intermediarias. En algunos casos, se cree que Dios creó explícitamente a los espíritus para que actuaran como intermediarios entre Él y el hombre. Así ocurre entre los Ewe. También se sabe, aunque sin mayores detalles, que los espíritus actúan como intermediarios entre los Ashanti, los Mende, los Nandi, los

Tonga y otros pueblos. Los héroes nacionales o fundadores de los Barundi, los Shiluk y los Sonjo actúan también como intermediarios.

En algunos casos extraordinarios, los animales pueden actuar también como intermediarios. Los Sidamo consideran a las hienas y las serpientes como intermediarios entre Dios y su jefe ritual; los Turu creen que la serpiente pitón es intermediaria entre Dios y los difuntos; y los Igbira creen que los espíritus de los animales, junto con los espíritus humanos, actúan como intermediarios entre Dios y el pueblo.

Según la información de que disponemos, no se encuentran seres inanimados considerados como intermediarios. Por lo tanto, se puede concluir que ni animales ni objetos inanimados son considerados por los africanos como intermediarios entre Dios y el hombre. Aunque a veces se atribuye vida a estos objetos, hay una clara distinción entre quién puede y no puede comunicar mensajes entre Dios y los hombres. Esto es un punto muy importante sobre el que los pueblos africanos no se han equivocado; es por eso sorprendente que se haya hablado de ídolos en las sociedades tradicionales africanas. Animales, plantas, seres inanimados y fenómenos naturales están en una categoría inferior a la del hombre y por lo tanto no pueden ejercer la función de servir de puente entre dos modos de existencia más elevados. En el contexto del tiempo, la categoría humana es un estado de moción. En el ritmo del nacimiento, procreación y muerte, el hombre se mueve hacia atrás, en la dimensión del Zamani, acercándose a Dios por un camino que no pueden recorrer ni animales ni objetos o fenómenos naturales. El hombre necesita realizar este ritmo histórico de pasar del Sasa al Zamani por medio de fases intermedias, individualmente o bien —más a menudo— corporativamente. Sin embargo, algunas personas pueden ocupar esta posición ya en su vida física, como ocurre con sacerdotes, ancianos, y los que traen la lluvia. La posición y funcionamiento de los intermediarios es algo central en la vida religiosa africana: no son obstáculos en el camino entre Dios y el hombre, sino más bien puentes. El contacto del hombre con Dios por medio de actos de culto

puede, sin embargo, ser directo o bien a través de los intermediarios. Lo que importa más no es el medio, sino el fin. A veces se obtiene ese fin no individualmente, sino corporativamente, con la comunidad amplia de la cual el individuo es un miembro. La religión no es, ni puede ser, un asunto privado, sino que debe involucrar a dos o más partes.

Ocasión y lugar de culto

Los pueblos africanos pueden adorar a Dios en cualquier tiempo y lugar, aunque ésta es una cuestión de práctica y costumbre que varía de unos pueblos a otros.

En algunas sociedades, como los Abaluya, los Azande, los Gala, los Ila, los Nandi y los Yoruba, es costumbre rezar a Dios dos veces al día, generalmente por la mañana y al ponerse el sol. Otros pueblos, como los Kikuyu, los Bagisu y los Turkana, ofrecen sacrificios y oraciones en los ritos de nacimiento, iniciación, matrimonio y muerte. Algunos, como los Akamba, los Kikuyu, los Shiluk y los Shona, realizan ceremonias de culto en el tiempo de la recolección; y de forma similar, sociedades como los Akamba, los Lozi, los Lunda, los Nuba y los Tikar piden las bendiciones de Dios sobre sus semillas en el tiempo de la siembra. En tiempos de necesidad y desgracia, es frecuente recurrir a Dios de distintas formas. Ejemplos de esto último se encuentran en todas partes, y generalmente las comunidades concernidas realizan ceremonias públicas que a veces pueden durar varios días. Notemos que estos tiempos de necesidad suelen darse en África con mucha frecuencia. Al unirse como grupo para pedir la ayuda divina, la gente no sólo se fortalece y se anima mutuamente en tiempo de necesidad, sino que además hacen el peso del sufrimiento más llevadero.

Hay otros tiempos en los que la gente se vuelve a Dios para adorarlo. Los Pigmeos y los Ngombe rezan antes o durante la caza; los Ila y los Núer rezan durante los viajes; y algunas sociedades, como los Jie, celebran ceremonias anuales para que Dios bendiga sus rebaños de vacas. Los Lúo, antes de construir una casa nueva, hacen ofrendas a Dios para

que la bendiga. Los Ashanti consideran el jueves como sagrado y no trabajan en ese día. Fenómenos fuera de lo normal, como el nacimiento de gemelos, o eclipses de sol o de luna, reclaman también actos de culto, ritos religiosos.

En el nivel individual no hay límites y muchas ocasiones, como las comidas, el momento de despertarse por la mañana, una enfermedad, esterilidad o antes de emprender una acción importante, son acompañadas de un acto de culto. Éste puede tomar la forma de oración, invocación, libación ofrenda o sacrificio. En cuanto al tiempo cronológico o matemático, no hay horas de culto como tales: los pueblos africanos se vuelven a Dios en cualquier momento y cuando surge la necesidad. Los sacerdotes y todo tipo de «personas especiales» que actúan como intermediarios entran en contacto con Dios en muchas más ocasiones que la gente corriente y, al estar en una posición intermedia, mantienen a la gente en contacto litúrgico con Dios y con el mundo espiritual.

Aunque la gente puede no sentirse ligada a lugares y ocasiones particulares, hay sin embargo templos, santuarios, altares, bosques y otros lugares sagrados que son usados para sacrificios y oraciones de carácter público. En el centro de los santuarios de los Akamba y los Kikuyu se encuentran árboles que no se pueden cortar. Puesto que se considera que estos santuarios sirven de protección a hombres o animales, en ellos está prohibida la caza. Los santuarios de los Barundi se encuentran debajo de determinados árboles y en ellos la gente se arrodilla para rezar. En la tierra de los Yoruba, se dice que sus 1700 divinidades tienen capillas o santuarios o santuarios en casas particulares y en bosques. Para los Yoruba, estas capillas son «el rostro» de la divinidad.

Es difícil definir lo que es un «templo». Podemos decir que es una casa o edificio de un cierto tamaño, que se usa para fines religiosos y que generalmente está al cuidado de un sacerdote. Se encuentran templos entre los Akan, Baganda, Basoga, Shona, Sonjo, Yoruba y otros pueblos. Las divinidades nacionales de los Baganda tenían templos —de los que aún quedan algunos— que estaban al cuidado de hasta cuatro sacerdotes, además de «mediums» y de sirvientas.

Los altares son lugares sagrados donde se presentan ofrendas y sacrificios. Generalmente se encuentran en el interior de las capillas o los templos, aunque pueden ser erigidos también al aire libre. En las viviendas de los Akan se encuentran altares formados por tres troncos o tres pilares sobre los que se coloca un cuenco, donde se presentan ofrendas a Dios. De forma similar, muchas casas Ibo cuentan con altares donde se colocan las ofrendas de la familia y los poblados tienen altares públicos donde se ofrecen utensilios domésticos y trofeos de caza.

Algunas sociedades, como los Bavenda, los Shona y los Batawa, utilizan cuevas como lugares de culto; muchos, como los Kikuyu y los Shona, tienen montañas sagradas; algunos, como los Indem y los Ila, usan los cruces de los caminos y los umbrales de sus casas como lugares sagrados donde presentar ofrendas. De modo similar, algunos árboles —como la higuera, el baobab o el sicomoro— orillas de los ríos, cascadas, rocas y las ruinas de Zimbabue, pueden ser usados como lugares de culto.

Podemos concluir que no hay límite en cuanto a los tiempos y lugares donde los pueblos africanos realizan actos de culto. Dios es omnipresente y el hombre puede acercarse a Él en cualquier tiempo y lugar. La gente le rinde culto allí donde y cuando surge la necesidad. Los lugares y tiempos fijos son únicamente el resultado de un uso regular, pero no hay normas que regulen el culto como tal; y no hay límites al contacto del hombre con Dios y con el mundo espiritual. De forma similar, los intermediarios son una ayuda y no una absoluta necesidad para mantener ese contacto. Una vez más vemos que, para los pueblos africanos, este universo es profundamente religioso, y la vida humana es una experiencia religiosa dentro de él. Por ello se puede decir que los pueblos africanos encuentran o atribuyen significados religiosos a todo el conjunto de su existencia.

LOS SERES ESPIRITUALES Y LOS MUERTOS VIVIENTES

El mundo espiritual de los pueblos africanos está muy densamente poblado por seres espirituales y otros seres a los que llamaremos los «muertos vivientes». Se trata de una visión muy penetrante de las realidades espirituales. Para entender la fibra religiosa y la percepción filosófica de los africanos es indispensable considerar, además de sus conceptos de Dios, sus ideas sobre el mundo espiritual. Ya hemos dicho anteriormente que el universo espiritual forma una unidad indivisible con el físico y que ambos se entremezclan tanto, que a veces no es fácil delimitarlos. A pesar de la gran importancia de este mundo espiritual en la vida africana, no se han realizado estudios serios sobre este tema¹; y éste es uno de los eslabones más débiles en el estudio de las religiones y filosofía africanas.

En general, los espíritus pertenecen a un modo de existencia entre Dios y el hombre. Podemos distinguir, *grosso modo*, dos categorías de seres espirituales: los que fueron creados como tales, y los que fueron antes seres humanos. Marcando otra subdivisión, se puede hablar también de: divinidades, asociados de Dios, espíritus comunes y los muertos vivientes. Nuestro análisis del tiempo resultará aquí muy útil para ayudarnos a situar a los seres espirituales en su categoría adecuada.

¹ En muchos de los libros indicados en la bibliografía al final de este libro se encuentran referencias al tema de los espíritus, pero en general se le dedica poco espacio.

Divinidades y asociados de Dios

Usamos la palabra «divinidad» para referirnos a las personificaciones de las actividades y manifestaciones de Dios, de los fenómenos y objetos naturales, los «espíritus de la naturaleza», héroes deificados y figuras mitológicas. A veces es difícil distinguirlos, puesto que muchos autores hablan indistintamente de «dioses», «semidioses», «divinidades», «espíritus de la naturaleza», «espíritus ancestrales», etc.

Se suele pensar que las divinidades han sido creadas por Dios, a quien se le asocian, y a menudo representan sus actividades o manifestaciones, ya sea como personificaciones o como seres espirituales a cargo de objetos o fenómenos naturales. Algunas de estas divinidades son héroes nacionales que han sido deificados, pero esto no es muy común; y cuando se da el caso, los héroes son asociados con alguna función o forma de la naturaleza. Algunos ejemplos concretos aclararán estos puntos.

Se dice que los Ashanti tienen un panteón de divinidades en el que Dios se manifiesta, conocido como *abosom*. Estos dioses proceden de Dios y actúan como sus servidores e intermediarios entre Él y otras criaturas. Su número se sigue incrementando y la gente organiza diversas festividades en honor de sus divinidades tribales más importantes. Se suele creer que Dios los creó con el propósito de que protegieran a los humanos². La divinidades de los Banyoro están divididas según las actividades de la gente y su estructura social: hay divinidades de la guerra, de las cosechas, de la salud, del lago, del ganado, y otras. Lo mismo ocurre con otras tribus.

Los Yoruba tienen 1700 divinidades (*orisa*), que forman la mayor colección de dioses en un pueblo africano. Se suelen asociar con objetos y fenómenos naturales, así como con actividades humanas. Estas divinidades presentan sus tributos

² Busia, en Forde, p. 191 y ss.; Lystad, p. 163 y ss.

a Dios anualmente, para reconocer su señorío sobre ellas, y forman una jerarquía paralela a la estructura sociopolítica de los Yoruba. La suprema divinidad se llama *Orisanla*, y actúa como delegado de Dios en la tierra. *Orunmila* es la divinidad que entiende todas las lenguas habladas en la tierra y representa la omnisciencia de Dios. Esta divinidad se manifiesta en los oráculos de adivinación. *Ogún* es el dios de la guerra, la caza y las actividades conectadas con el hierro; antes fue un cazador que preparó el camino para que vinieran otras divinidades al mundo. *Sango* representa la manifestación de la ira de Dios, y es la divinidad del trueno. Un estudio interesante de las divinidades Yoruba se encuentra en el libro de Idowu³.

Muchas sociedades tienen sólo una o dos divinidades de cierto *status*. Los Bambuti reconocen a *Tore* como la divinidad de la muerte y se refieren a ella como «la puerta del abismo» y «el espíritu de la muerte»⁴. Los Vugusu dicen que sus sufrimientos proceden de *Wele Gumali*, que es la divinidad del mal⁵. Los Wolamo tienen una divinidad conectada con la lluvia, que vive en una montaña donde la gente ofrece diversos dones en tiempo de sequía.

Es claro que el tiempo meteorológico y los fenómenos naturales se suelen asociar con divinidades, o incluso se personifican. Objetos como el sol, las montañas, los lagos o ríos se asocian también con divinidades. En un entorno precientífico, esta mentalidad explica muchos enigmas de la naturaleza y de la experiencia humana. Obviamente, hay diferencias locales, pero el modelo es bastante uniforme en los ambientes tradicionales. Estas divinidades están más cerca de los hombres que Dios, puesto que son experimentadas constantemente en la vida física del hombre como trueno, lago, río, sol o luna, seres todos estos físicos en los que

³ Idowu, pp. 55-106.

⁴ Schebesta, II, p. 174 y ss.

⁵ G. Wagner, *The Bantu of North Kavirondo* (vol. I, Oxford 1949), página 175 y ss.

habitan entes espirituales que los activan. No es de extrañar, pues, que se las considere como intermediarios y que se les rinda culto.

Hay otra clase de seres espirituales asociados a Dios, con un carácter principalmente mitológico. Los Ashanti consideran que la tierra es una divinidad femenina y observan el jueves como el día consagrado a ella; los Ibo consideran a la tierra como la hija de Dios, que protege a la gente y les ayuda con buenas cosechas. Los Zulúes «tienen su reina del cielo», de gran belleza y rodeada por la luz. Se considera que fenómenos como el arco iris, la neblina y la lluvia son emanaciones de su gloria. Esta reina es virgen y enseñó a las mujeres a preparar cerveza y otras artes de gran utilidad. Algunas sociedades, como los Baganda, Dinka, Suk, Tiv y otras, dicen que hubo un tiempo en que Dios tenía hijos, algunos de los cuales fueron fundadores de naciones. Algunos pueblos creen que Dios tiene uno o varios hermanos que desempeñaron un importante papel en el establecimiento de sociedades humanas. Algunos de estos seres espirituales son descritos como mensajeros o servidores de Dios. Los ejemplos de este concepto abundan.

Los Chaga, por ejemplo, narran que Dios tiene un servidor que lleva adelante sus instrucciones. Este servidor fue quien detectó el momento en el que los hombres rompieron el mandato divino que les prohibía comer un cierto tipo de tubérculo y que informó a Dios de ello. Dios le envió entonces a castigar a la gente, y se piensa que este mismo mensajero continúa hoy trayendo castigos divinos, como enfermedades, hambre, guerras y muerte. Los Swazi mencionan también a un mensajero de Dios que tiene una sola pierna. Otros pueblos personifican objetos y fenómenos naturales o los describen mitológicamente, como agentes o servidores de Dios. Por ejemplo, los Suk consideran que la lluvia es un servidor de Dios que tiene a su cargo el transporte de agua. Cuando se derrama algo de esta agua los hombres lo experimentan como lluvia. Los Didinga no comen peces, en la creencia de que vinieron al mundo en forma de relámpago, como mensajeros de Dios.

Estas figuras mitológicas de naturaleza espiritual son, en su conjunto, intentos del hombre de dar forma histórica a contecimientos que, de otro modo, caerían fuera del esquema del tiempo, y de divinizar lo que el hombre experimenta en otro contexto. Esto explica ciertas costumbres, ideas o instituciones cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, más allá del período de Zamani. Se intenta así traer al Sasa ciertos fenómenos que son difíciles de entender o están envueltos en el misterio que se hunde cada vez más profundamente en la realidad del Zamani.

Los espíritus

Cada pueblo africano puede tener miríadas de espíritus, que desafían cualquier intento de descripción. Hemos intentado incluir bajo el término de «divinidad» aquellos seres espirituales de un *status* relativamente elevado. Si continuamos con este esquema jerárquico, podemos decir que los espíritus son los seres espirituales «comunes» que están por debajo de las divinidades y por encima de los hombres.

No hay una información clara de lo que los pueblos africanos dicen sobre su origen. Se considera que algunos espíritus vinieron a la existencia por sí mismos y que han continuado reproduciéndose y aumentando su número. Sin embargo, parece que la mayor parte de los pueblos africanos creen que los espíritus han tenido su origen en seres humanos que murieron físicamente. Éste sería, pues, el último *status* del hombre, el punto de llegada más allá del cual el hombre no puede ir, a no ser que se convierta en héroe nacional deificado, lo que ocurre con muy pocos. Los espíritus son el destino final del hombre, el cual llega a este estadio igual que un niño que, al crecer, llega automáticamente a adulto en circunstancias normales. Algunas sociedades creen que también algunos animales pueden convertirse en espíritus, viviendo en el mismo mundo que los espíritus humanos y los de otras categorías.

Los espíritus son invisibles, pero pueden aparecerse a los humanos. En realidad, han desaparecido detrás del horizonte

del período de Zamani, por lo que los humanos no pueden verlos física o mentalmente, porque ha desaparecido la memoria de ellos. Son «vistos» en la creencia corporativa de su existencia. Sin embargo, la gente experimenta sus actividades y muchas historias tradicionales tratan de espíritus descritos en formas humanas. Puesto que son invisibles, se piensa que son omnipresentes, de manera que una persona nunca estará segura de dónde están.

Al haberse hundido los espíritus en el horizonte del Zamani, se encuentran dentro del estado de inmortalidad colectiva. No tienen lazos familiares con los seres humanos y ya no son «muertos vivientes». Por eso, la gente los teme, aunque, en sí mismos, los espíritus no son ni buenos ni malos. Han perdido sus nombres humanos, y para los hombres los espíritus son extraños, seres foráneos que entran más bien en la categoría de «cosas». Su modo de existencia es visto a menudo como una despersonalización y no como una culminación de la maduración del individuo. Por lo tanto, la muerte es una pérdida, y el convertirse en espíritu lleva consigo una pérdida de la personalidad: desaparece el nombre y el espíritu es cada vez menos una persona.

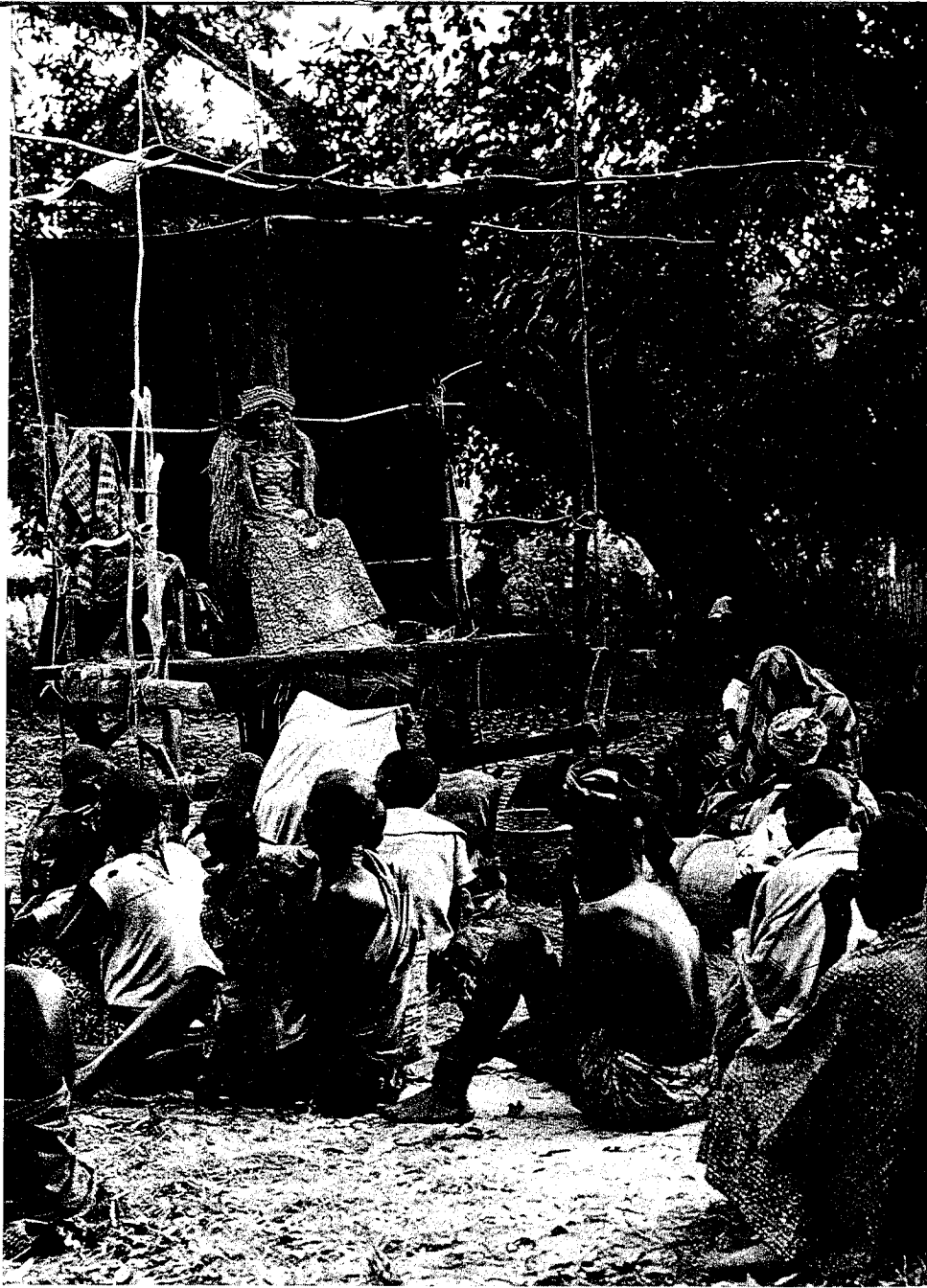
Como grupo, los espíritus tienen más poder que los hombres. Sin embargo, en algunos sentidos los hombres tienen una posición más privilegiada, puesto que los especialistas humanos pueden manipular o controlar los espíritus como deseen. Paradójicamente, los hombres pueden temer a los espíritus, aunque pueden alejarlos o incluso usarlos en su propio provecho. En algunas sociedades solamente se reconoce a los espíritus principales (presumiblemente, los que tienen categoría de divinidades), y éstos suelen asociarse a los objetos o fenómenos naturales.

Aunque los espíritus son omnipresentes, los hombres señalan distintos lugares como el lugar de su morada. Para algunas sociedades, como los Abaluyia, Ibo y Banyaruanda, los espíritus habitan en el mundo subterráneo. Los Banyaruanda dicen que esta región está dominada por «aquél cuyo nombre ha sido olvidado», y los Ibo piensan que está gobernada por una reina. Es posible que esta idea de las

regiones subterráneas tenga que ver con el hecho de enterrar los cuerpos de los difuntos, que apunta a la nueva patria de los muertos. Otras sociedades, como los Ewe, Bosquimanos y los Mamvu-Mangutu, sitúan el lugar de los espíritus por encima de la tierra: en el aire, el sol, la luna o las estrellas.

La mayor parte de los africanos piensan que los espíritus viven en los bosques, ríos, montañas o alrededor de los poblados. Es decir, los espíritus habitan en la misma región geográfica que los hombres. Esto es, en parte, el resultado del instinto humano de autoprotección; y pudiera ser también que el hombre no quiere imaginarse viviendo en un entorno completamente diferente después de su muerte cuando se convierte en espíritu. Esto hace que los espíritus sean considerados como contemporáneos del hombre: están siempre con ellos y el hombre no se sentiría a gusto si los espíritus estuvieran demasiado distantes de él. Esto significaría trastocar el equilibrio de la existencia. El mundo de los espíritus, en cualquier caso, debe ser muy parecido a una copia del mundo donde vivieron cuando aún eran seres humanos; las actividades de estos espíritus deben ser similares a las de la vida humana, aunque puedan dedicarse a otras actividades de las que los hombres no saben nada.

Sin embargo, en ciertos aspectos, el mundo de los espíritus difiere radicalmente del mundo humano. Es invisible a los ojos de los hombres, pero —aún más importante— están ontológicamente más cerca de Dios, al menos por lo que se refiere a la comunicación con Él. Se suele creer que, mientras que los hombres necesitan intermediarios, los espíritus pueden comunicarse directamente con Dios. Ya hemos visto que en muchas sociedades los espíritus y los muertos vivientes actúan como intermediarios que trasladan los sacrificios y oraciones ante Dios y pueden incluso llevar la respuesta a los hombres. Hemos visto también que en algunas sociedades se cree que Dios tiene servidores que hacen cumplir sus intenciones en el universo. Los espíritus llenan la región ontológica del Zamani entre Dios y el Sasa del hombre. Los espíritus hacen de puente entre el hombre y la trascendencia



El cuerpo de una difunta es expuesto para una vigilia funeraria en Guinea Bissau. Ha comenzado su viaje para convertirse en "muerto viviente". Sus familiares tendrán en ella un vínculo entre el mundo terrestre y el mundo invisible de los seres espirituales.

de Dios, por eso la categoría de los espíritus es una parte esencial de la ontología africana.

Convertirse en espíritu es, en cierto modo, una elevación en el *status* social. Por esta razón los africanos muestran un gran respeto y estima por sus muertos vivientes y por algunos de los espíritus importantes. Al considerar los períodos del Sasa y el Zamani, los espíritus son más «viejos» que los hombres, porque se han trasladado completamente al período del Zamani. Al ser su edad más larga que la de los humanos, éstos están obligados a darles más respeto, siguiendo el mismo modelo de comportamiento por el cual los jóvenes respetan a los de más edad.

Los espíritus no se aparecen a los seres humanos tan a menudo como los muertos vivientes. Esto ocurre, generalmente, en las historias populares, en las que pueden actuar de forma benévola o maliciosa. La gente los teme, sobre todo por su carácter de «extraños». Se dice a menudo que tienen una vaga forma humana, aunque pueden adoptar formas de animales, plantas u objetos inanimados. La gente dice que ven espíritus en estanques, cuevas, montañas... y que los ven bailando, cantando, pastoreando su ganado, trabajando en el campo o amamantando a los niños. Algunos espíritus se aparecen en sueños, especialmente a personajes como adivinos, sacerdotes, curanderos o hacedores de lluvia para darles información. Estos personajes consultan a menudo a los espíritus como parte de su práctica normal. En muchas sociedades se dice que los espíritus pueden llamar a la gente por su nombre, pero al volverse no se ve a nadie. En historias populares se dice a menudo que los espíritus duermen de día y permanecen activos de noche.

Al ser los espíritus invisibles, omnipresentes e impredecibles, lo más seguro es mantenerse alejados de ellos. Si ellos o los muertos vivientes se aparecen con excesiva frecuencia a los humanos, la gente se siente desasosegada. Los espíritus pueden poseer a una persona y a menudo se les atribuyen ciertas enfermedades mentales y la epilepsia. En prácticamente todas las sociedades africanas se cree en distintas formas de posesión por parte de los espíritus, aunque no siempre

es temida; a veces se la procura por medio de danzas y tambores especiales hasta que la persona en cuestión es poseída y llega incluso a desmayarse. Cuando la persona ha sido poseída, el espíritu puede hablar a través de ella, que desempeña así un papel de *médium* para transmitir un mensaje que es ardientemente esperado. Pero, más a menudo, las posesiones suelen tener efectos negativos: pueden causar graves tormentos a la persona poseída; el espíritu puede alejarla de su casa para que viva en el bosque; puede hacerla saltar al fuego o autolesionarse o incluso dañar a otras personas. Durante el punto álgido de la posesión, la persona pierde su propia personalidad y actúa en el contexto de la «personalidad» del espíritu que la posee.

Las mujeres son más propensas a la posesión que los hombres. El exorcismo es una de las funciones más importantes de los hechiceros y adivinos; cuando los espíritus ponen en peligro un poblado, es común que se desarrollen ceremonias formales para expulsarlos. En algunas sociedades, los espíritus familiares son trasladados con determinadas formas ceremoniales cuando los habitantes del poblado se mudan de un sitio a otro. De este modo se asegura que los espíritus familiares, especialmente los muertos vivientes, se trasladan con sus parientes humanos y no son olvidados.

Las relaciones humanas con los espíritus varían de una sociedad a otra. Sin embargo, suelen ser siempre relaciones reales, activas y fuertes, especialmente cuando se trata de los espíritus de los que han muerto recientemente (los muertos vivientes). Para mantener este contacto se desarrollan diversos ritos, tales como el ofrecimiento de comida, o las libaciones de cerveza, leche o agua. En algunas sociedades esto se hace diariamente, pero es más común que no se haga tan a menudo. Estas ofrendas se suelen presentar al miembro más anciano de los difuntos, entendiéndolo que las compartirá con los restantes miembros del grupo de los espíritus. A veces las ofrendas se acompañan con palabras, que son el puente de comunión con los difuntos. Si no se observaran estos actos, significaría que los humanos han roto sus vínculos con los muertos y que han olvidado a los espíritus. Esto es

considerado como extremadamente peligroso, ya que puede resquebrajar el tejido social y la conciencia del individuo. Si esto ocurre, la gente siente que el resultado lógico de este olvido de los espíritus es la llegada de cualquier desgracia.

Los espíritus que no están asociados con ninguna familia en particular pueden recibir también ofrendas en sus lugares de culto, allí donde existen. Estos santuarios pertenecen a la comunidad y pueden estar al cuidado de sacerdotes. Algunos de los espíritus a los que se ha concedido este honor son venerados según sus funciones: por ejemplo, los espíritus del agua pueden recibir ofrendas cuando la gente sale a pescar o a navegar en el río o el lago; y los espíritus de los bosques pueden ser consultados cuando la gente quiere desbrozar un terreno para comenzar un nuevo campo.

Los muertos vivientes

Los difuntos de hasta cinco generaciones en el pasado entran dentro de una categoría diferente de la de los espíritus comunes de los que nos hemos ocupado. Estos seres están aún en el período Sasa y no ha terminado todavía su proceso de muerte. Los llamamos los muertos vivientes. Son los eslabones más cercanos que los hombres tienen con el mundo de los espíritus. Algunas de las cosas que hemos dicho sobre los espíritus se les pueden aplicar también a estos seres. Pero los muertos vivientes son bilingües: hablan la lengua de los hombres, con los que han vivido recientemente, y hablan también la lengua de los espíritus y de Dios, de quienes van estando ontológicamente más cerca.

A través de los muertos vivientes, el mundo espiritual se hace presente a los hombres; por eso, éstos son los espíritus con los que los africanos se sienten más involucrados. Ellos son aún parte de su familia humana y son recordados. Los muertos y los vivos están unidos por su «Sasa» común, aunque en el caso de los difuntos se trate de un período en vías de desaparecer en el Zamani. Los muertos vivientes siguen siendo personas y aún no se han convertido en «cosas», «espíritus» o «seres». Ellos representan de vez en cuando a sus familias

humanas, con las que comparten la comida aunque sea simbólicamente. Conocen los asuntos de la familia y muestran interés por ellos. Cuando se aparecen, generalmente a los miembros más ancianos de la casa, son reconocidos por su nombre; se interesan por los asuntos familiares y pueden avisar sobre peligros inminentes o reprochar a los que no hayan seguido sus instrucciones. Son los guardianes de las tradiciones, actividades y normas morales de la familia. Quebrantar una de estas normas es, en último término, una ofensa a los antepasados, que son como vigilantes invisibles de las familias y comunidades. Al ser todavía personas, los muertos vivientes son el vínculo de unión más próximo entre Dios y los hombres: conocen las necesidades de éstos, puesto que han estado «recientemente» con ellos y, al mismo tiempo, tienen acceso directo a los cauces de comunicación con Dios. Aunque los muertos vivientes no suelen realizar extraordinarios milagros para remediar las necesidades humanas, los hombres experimentan un sentimiento de alivio psicológico al descargar sus problemas ante sus antepasados que tienen un pie en cada mundo.

Esto no quiere decir que existan unas relaciones permanentemente idílicas entre los hombres y los muertos vivientes. La gente sabe muy bien que, después de la muerte física, se ha levantado una barrera entre ambos. Cuando los muertos vivientes regresan y se aparecen a sus parientes, esta experiencia no suele ser recibida con gran entusiasmo y, si se repitiera con demasiada frecuencia, se convertiría en un serio motivo de preocupación. Curiosamente, la gente no dice a sus muertos: «por favor, siéntate y espera que te prepare la comida», ni les despiden diciendo: «saluda a éste y a aquél en el mundo de los espíritus». Sin embargo, estas dos formalidades son aspectos muy importantes de la vida social y la hospitalidad en las comunidades africanas. La comida y las libaciones ofrecidas a los muertos vivientes son, paradójicamente, actos de hospitalidad y de acogida, pero también son formas de decir a los muertos que se vayan. Los antepasados son, a la vez, queridos y no queridos. Si no han sido debidamente enterrados o murieron con algún rencor, sus parientes temen que volverán para vengarse. Esto puede ocurrir en la

forma de desgracias, especialmente enfermedades, o apariciones inquietantes demasiado frecuentes. Si la gente se olvida de ofrecerles comida y libaciones, o descuida el cumplimiento de sus instrucciones, los sufrimientos y desgracias serán interpretados como el resultado de la ira de los muertos vivientes. Por esta razón, la gente tiene especial cuidado en observar las prácticas y costumbres establecidas sobre los entierros, especialmente la forma de colocar los cuerpos sin vida. En algunas sociedades se toman especiales cuidados con las sepulturas, puesto que se puede considerar que los muertos vivientes viven en la zona de las tumbas, que algunas veces pueden estar situadas en las casas de los difuntos.

Este tipo de atenciones se suele dispensar a los muertos vivientes durante un tiempo que llega hasta las cuatro o las cinco generaciones, tiempo en el cual aún están vivos algunos miembros de la familia. Cuando muere la última persona que conoció a un determinado muerto viviente, se completa el proceso de la muerte. El muerto viviente ya no es recordado por su nombre, ya no es un ser humano sino un espíritu, una cosa. Se ha hundido más allá del horizonte visible del Zamani. Ya no es necesario dedicarle tanta atención en la familia excepto —en algunas sociedades— dentro del contexto de los recuerdos genealógicos. Los que se han trasladado al mundo de los espíritus se asocian con ellos; y la gente, en cambio, pierde el contacto y el interés por ellos, puesto que además tiene ya nuevos muertos vivientes a los que atender. El nivel de su existencia es distinto del de los hombres. En algunas sociedades se cree que algunos muertos vivientes vuelven a nacer, aunque esto ha de considerarse sólo como una reencarnación parcial, puesto que no vuelve a la existencia toda la persona como tal, sino sólo ciertas características o rasgos físicos de ella.

Puesto que los muertos vivientes son en parte humanos y en parte espíritus, volveremos a ocuparnos de ellos cuando consideremos conceptos sobre la muerte y el más allá. Veremos ahora algunos ejemplos para ilustrar los puntos que hemos expuesto sobre los espíritus y los muertos vivientes. Nuestras fuentes escritas no distinguen entre estos dos grupos

y a veces se utilizan indistintamente términos como «espíritus ancestrales» o «antepasados» o «los espíritus». Los términos «espíritus ancestrales» o «antepasados» son equívocos, puesto que se refieren sólo a aquellos espíritus que fueron antes antepasados de los vivos; esto limita innecesariamente el concepto, puesto que hay espíritus y muertos vivientes que no son tratados como antepasados, como ocurre con los niños o las mujeres estériles. Es preferible utilizar únicamente los términos «espíritus» o «muertos vivientes».

Los Acholi tienen tres grupos de espíritus. En primer lugar, los espíritus del clan, que son «propiedad» del jefe y a los que se les construyen santuarios junto a las colinas y ríos. El segundo grupo está formado por espíritus, presumiblemente los muertos vivientes, algunos de los cuales han sido cabezas de genealogías y son considerados como benévulos y protectores; otros son parientes que murieron guardando algún rencor y que son temidos. El tercer grupo está compuesto por espíritus de personas desconocidas y animales peligrosos, cuya morada se cree que está en ríos, rocas, bosques, etc. Son espíritus hostiles y causan enfermedades y otras desgracias a los vivos⁶.

Según los Akamba, algunos espíritus fueron creados por Dios; otros fueron antes seres humanos. Dios les controla y a veces les envía como mensajeros suyos. Unos son benévulos y otros causan el mal, pero la mayoría son «neutrales» o bien pueden causar bien o mal al mismo tiempo, como los seres humanos. La gente dice que ve los espíritus, especialmente en las faldas de las montañas y en las orillas de los ríos. Se dice que en estos lugares se ven sus luces de noche, se oye el bramido de sus ganados o el llanto de sus niños. Se cree también que las mujeres pueden tener «maridos espíritus», que las dejan encintas. En la vida tradicional, las familias tienen buen cuidado de ofrecer libaciones de cerveza o agua y ofrecer porciones de comida. La posesión es algo

⁶ Okot p'Bitek, *The Concept of Jok among the Acholi and Lango*, en: «The Uganda Journal», vol. XXVII, n. 1 (marzo 1963), pp. 15-29.

muy común, y a principios de este siglo hubo una verdadera oleada de posesiones en el sur de Kenia, como una epidemia. Algunos adivinos y curanderos reciben instrucciones de los espíritus y de los muertos vivientes en sueños o apariciones, informándoles de diagnósticos, tratamientos o prevención de enfermedades.

Los Banyankole tienen espíritus guardianes (*emandwa*) de sus clanes, que son benevolentes y están dispuestos a ayudar. Los espíritus familiares (*emizimu*) o muertos vivientes castigan las malas acciones y se les cree responsables de las desgracias causadas por hechicería y magia. Existe un culto dedicado a los espíritus guardianes. Los muertos vivientes se ocupan mucho de los asuntos de familia. La siguiente historia, que he oído por boca de distintas personas que presenciaron el incidente o conocieron a la familia, puede ilustrar este punto:

Hacia 1962, un hombre murió y dio instrucciones de que su mujer no vendiera un terreno que pertenecía a la familia. Sin embargo, ella decidió venderlo y así lo hizo a pesar de las repetidas advertencias de los hermanos de su difunto esposo. El hombre que lo compró fue advertido también de las desgracias que esto podría acarrear si se instalaba allí, pero el comprador no hizo caso y se construyó allí una nueva casa. Poco después comenzaron a ocurrir cosas bastante misteriosas: al intentar hervir agua, la olla se caía, derramando el agua sobre el fuego y apagándolo; y la gente que se sentaba dentro de la casa recibía golpes o pedradas procedentes del exterior. La familia llamó al pastor local para que viniera a rezar, pero cuando el clérigo entró en la casa recibió numerosos golpes sin saber de dónde y salió corriendo. La familia avisó a la policía, y los dos agentes que vinieron sufrieron parecida suerte. Vivir allí se hizo intolerable y el hombre que había contruido la casa tuvo que desistir y marcharse de aquel lugar. La mujer regresó y la paz volvió a reinar. La gente que presenció estos hechos interpretó que el muerto viviente que había prohibido la venta de la parcela estaba expresando su disgusto a la familia.

Los Ashanti tienen espíritus que animan a los árboles, ríos, animales y otros objetos; por debajo de ellos se

encuentra otra categoría de espíritus familiares omnipresentes, que actúan como guardianes. Los espíritus de los Ewe, según dicen, son invisibles pero pueden tomar forma humana; protegen a los hombres y viven en objetos naturales. Los Fajulu creen que toda persona tiene dos espíritus: uno bueno y otro malo.

Los Baganda dividen a los espíritus en tres grupos. Uno de ellos está integrado por los muertos vivientes (*mizimu*), conectados con familias y que —se cree— viven en los alrededores de las casas. La gente los «ve» y los «oye» y, al menos en el pasado, cada casa tenía un templo dedicado a ellos donde se les ofrecía comida y bebida. En general, los *mizimu* son benévolos, excepto los que han sido malos durante su vida o los que han sido ofendidos antes de morir. A continuación hay un grupo de espíritus (*misambwa*) que no tienen lazos familiares inmediatos y que se suelen asociar a objetos como rocas, arroyos, árboles y animales. Aunque son temidos y pueden estar en todas partes, suelen confinar sus actividades a determinados lugares o grupos familiares. Algunos de ellos son «propiedad» de un clan o una región determinada. El tercer grupo concierne unos espíritus conocidos como los *balubaale*, que son principalmente héroes nacionales y líderes que han sido elevados social y religiosamente. Entre ellos se encuentran los que hemos descrito como divinidades, como la de la guerra (*Kibuka*), la de los lagos (*Mukasa*) o la de la muerte (*Walumbe*). El escritor muganda A. Kagwa⁷ pone su número en 73. Hace algún tiempo había templos para los *balubaale* más importantes, de los cuales sólo unos pocos quedan hoy en pie. El culto a estos espíritus llegó a alcanzar un elevado grado de desarrollo a escala nacional; según las ocasiones, los reyes le concedían una gran importancia o lo descuidaban. En el horizonte del Zamani parece que los *balubaale* son una mezcla de figuras históricas y mitológicas, así como personificaciones de los fenómenos naturales y actividades humanas más importantes. En cualquier caso, todo

⁷ A. Kagwa, *Empisa z' Abaganda* (1905), citado en Welbourn.

el mundo de los espíritus en esta tribu no está claro del todo ni siquiera para los mismos Baganda⁸.

Para completar esta complicada situación de los conceptos sobre los espíritus entre los Baganda, existen otros seres poderosos conocidos como los *mayembe* (literalmente, cuernos). Se trata de objetos, principalmente cuernos de búfalos y antílopes, usados por adivinos y curanderos, y que funcionan cuando se llama a los espíritus por los dueños de estos objetos. La combinación de ambos (el espíritu y el cuerno) es lo que produce el *mayembe*, y el método para conseguir dicha combinación sólo es conocido por los expertos. Un adivino suficientemente habilidoso puede crear su propio *mayembe*, y otros adivinos pueden tomarlos prestados incluso después de su muerte. A menudo se les dan nombres personales, que son mencionados al llamarlos. Se les utiliza para una serie de actividades como la adivinación, el diagnóstico y la curación de enfermedades, restaurar el amor entre un hombre y su mujer, encontrar objetos perdidos, defenderse del ataque de un enemigo, etc. Algunos son más poderosos que otros, y hay un cierto tipo de ellos conocido como *kifaalu* (tanque o tractor), del que se empezó a oír hablar durante la Segunda Guerra Mundial, que es particularmente temido y que se cree que vino de Kenia o de Ruanda. Un adivino aseguró a mis estudiantes, en 1967, que muchos Baganda poseen un *kifaalu* que guardan en secreto, puesto que la gente lo emplea para cazar, matar o embrujar a sus enemigos, como los que les han quitado la mujer o no les pagan sus deudas. Su uso y compra parece que se ha desarrollado en una gran empresa comercial; en 1968 una persona podía pagar hasta 300 chelines (en aquel tiempo, unos 45 dólares americanos) a un adivino especialista, para emplear un *kifaalu* en alguna misión de venganza.

De forma similar, los Kikuyu reconocen tres tipos de espíritus. En primer lugar, los muertos vivientes (*ngoma cia*

⁸ Para un estudio más amplio, ver F. B. Welbourn, *Some aspects of Kiganda Religion*, en: «The Uganda Journal», vol. XXVI, n. 2 (septiembre 1962), p. 171 y ss.

aciari), constituidos por los miembros difuntos de la familia, de los que los más importantes son los padres. La familia les ofrece comida y bebida, como muestra de comunión y unidad. Jomo Keniatta insiste en que esto no es un acto de culto como el que se le dispensa a Dios. El comportamiento individual o familiar puede complacer o disgustar a los muertos vivientes, que actuarán entonces como habrían hecho mientras vivieron en este mundo. El segundo grupo está integrado por los espíritus del clan (*ngoma cia moherega*), cuya preocupación inmediata es el bienestar de la nación. Estos espíritus actúan o son consultados en asuntos que pertenecen a la vida de los miembros del clan. En tercer lugar están los espíritus que tienen que ver con los grupos de edades y la nación como tal, conocidos como *ngoma cia riika*.

Los Kikuyu ven a los espíritus ordenados según el mismo modelo de su estructura social.

Parece ser que algunos de los espíritus, presumiblemente los que tienen lazos más débiles con el clan o la nación, se vuelven contra la gente y les causan enfermedades. Tales espíritus se cree que viven alrededor de las casas y que son empujados por el viento de una casa a otra. Por esta razón se cree que los remolinos de viento son espíritus que se juntan para atacar a alguien. Si ocurre una epidemia, la gente en el área afectada se reúne para luchar contra los espíritus; y si éstos son derrotados, se llevan con ellos la epidemia y temen regresar por si les derrotan otra vez. El mejor tiempo para realizar esta ceremonia es al atardecer, cuando aparece la luna. La comunidad fija un día y al llegar la hora adecuada se tocan los cuernos. Al oír el sonido, todo el mundo sale de su casa empuñando palos y garrotes. No se usan armas metálicas, porque podrían derramar la sangre de los espíritus, lo que haría al suelo impuro. Se golpean los arbustos, la gente grita mientras siguen sonando los cuernos de guerra y todos se mueven hacia ambas orillas del río. Al llegar allí, se tiran los palos al agua. La gente se sacude el polvo de sus ropas y de sus pies para quitarse de encima cualquier residuo de los espíritus y vuelven a sus casas cantando alegremente, teniendo cuidado de no volver la vista atrás. Al día siguiente, las

madres afeitan la cabeza de sus hijos que no han podido participar en el ataque a los espíritus. Este afeitado se realiza en forma de cruz y se cree que los espíritus malos se asustarán a la vista de esta señal⁹. En esta batalla se concibe a los espíritus en términos humanos, tomando la posición del enemigo que ha de ser atacado y derrotado. Los palos simbolizan, en parte, el poder de los hombres; pero, al tirarlos, se convierten en símbolos de los espíritus derrotados que son arrastrados por la corriente del arroyo. Presumiblemente, el polvo representa a la epidemia; y el sacudírselo de encima es una dramatización de la victoria humana sobre la enfermedad. El afeitado de los niños es también una representación de la derrota de los espíritus. No conozco exactamente el origen del signo de la cruz, pero es interesante recordar que el cristianismo lo ha usado también durante muchos siglos, entre otras cosas, como protección contra el poder de los malos espíritus.

Volveremos a ocuparnos de los espíritus, especialmente de los muertos vivientes, cuando hablemos del destino del hombre después de la muerte. Partes de este capítulo han sido sólo generalizaciones muy amplias, debido a la poca información escrita que poseemos sobre este tema. Sin embargo, las generalizaciones no se pueden aplicar a todos los pueblos africanos, como nos han mostrado los ejemplos concretos; los lectores deben saber que se debe actuar con cautela al aplicar estos conceptos a pueblos determinados. Sea lo que sea lo que la ciencia pruebe sobre la existencia o no existencia de los espíritus, una cosa es innegable: que para los pueblos africanos, los espíritus son una realidad, y una realidad con la que hay que contar, sea ésta clara o confusa. Y una realidad que demanda y merece mucha más atención académica.

⁹ Kenyatta, p. 260 y ss.

LA CREACION Y EL ESTADO ORIGINAL DEL HOMBRE

Ya hemos señalado anteriormente que la ontología africana es básicamente antropocéntrica: el hombre está en el mismo centro de la existencia y los africanos ven toda la realidad en esta relación con la posición central del hombre. Dios es la explicación del origen y sostenimiento del hombre: es como si Dios existiera por causa del hombre. Los espíritus están entre Dios y el hombre y describen o explican el destino de éste después de su vida física. El hombre no puede permanecer siempre en el período del Sasa y «retrocede» hacia el período del Zamani; sin embargo, ya se puede desplazar todo lo lejos que quiera en la corriente del tiempo, que seguirá siendo una criatura. Animales, plantas, tierra, lluvia y otros objetos y fenómenos naturales describen el entorno del hombre y los pueblos africanos incorporan este entorno en su percepción profundamente religiosa del universo. Ya hemos visto de qué forma se atribuye una vida y una personalidad a algunos de estos objetos y fenómenos; por lo que, hablando estrictamente, para los pueblos africanos «nada está esencialmente muerto o desprovisto de vida». El resto de este libro está dedicado al estudio de la visión africana del hombre: el hombre creado, el hombre corporativo y el hombre cambiante.

La creación y el origen del hombre

Prácticamente, toda sociedad africana tiene sus propios mitos sobre el origen del hombre. El libro de H. Baumann

Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker (1936) acomete la colosal tarea de analizar dos mil de estos mitos; y aunque se publicó una segunda edición en 1964, hay otros mitos adicionales que no se han incluido y que están aún por escribir. Desgraciadamente para los que no conocen el alemán, este libro no ha sido traducido a otras lenguas.

La mayoría de los pueblos africanos sitúan la creación del hombre hacia el final de la creación, y el ser humano se suele describir en este contexto como marido y mujer. Se reconoce generalmente que Dios es el origen del hombre, aunque los métodos empleados en su creación pueden variar según los mitos de los distintos pueblos. Algunos ejemplos pueden ilustrar estos puntos. En la historia de la creación según los Abaluyia, se dice que Dios creó al hombre para que el sol tuviera alguien a quien alumbrar. A continuación creó las plantas, animales y pájaros para proporcionarle comida. Primero creó al hombre y después a la mujer, para que el hombre tuviera alguien con quien hablar. Los Lozi cuentan que Dios estaba aún en el mundo cuando creó al hombre, después de haber creado las otras cosas, y continuó su obra creando diferentes pueblos, cada uno con sus propias lenguas y costumbres. Los Lugbara dicen que al principio Dios creó los primeros seres humanos, hombre y mujer, los cuales engendraron otra pareja que, a su vez, engendró más hombres y mujeres; y así la humanidad se extendió sobre la tierra.

En cuanto al método de creación del hombre, podemos considerar los mitos bajo distintas categorías. Hay pueblos que sostienen que Dios usó arcilla para hacer al hombre, como hace un alfarero con sus vasijas. Por esta razón, a menudo se le llama el Alfarero, el Moldeador o el Hacedor. Los Shiluk creen que Dios usó arcilla de diferentes colores para crear al hombre, lo cual explicaría las diferencias en la pigmentación humana. A continuación dio al hombre piernas para caminar, manos para plantar y una boca para comer; más tarde le dio una lengua para hablar y cantar; y, finalmente, oídos para disfrutar de la música, la danza y el habla de otros seres humanos; y así terminó el hombre

completo ¹. Ésta es, sin duda, una bella imagen de un ingenioso alfarero. Los pigmeos Bambuti dicen que Dios hizo el cuerpo del primer hombre amasando la arcilla y después lo cubrió con una piel y vertió sangre en su cuerpo inanimado; entonces el primer hombre respiró y vivió, y Dios susurró suavemente en su oído: «Engendrarás hijos que vivirán en el bosque» ². Es fácil sacar la conclusión de que la idea de la creación del hombre con arcilla está muy extendida en África ³.

Otros mitos, como ocurre con los Akamba, los Basuto, los Herero, los Shona, los Núer y otros, dicen que Dios sacó al hombre de un agujero o una ciénaga o incluso de un árbol ⁴. Los Akamba tienen una roca en la parte occidental de su territorio, en Nzaui, con un agujero en ella, de donde ellos creen que Dios extrajo la primera pareja humana. Los Herero dicen que Dios sacó a los primeros seres humanos, un hombre y una mujer, de un mítico «árbol de la vida» que se cree está situado en el mundo subterráneo. Desde la costa de Angola a la región del Zambeze, hay mitos que vinculan el origen del hombre con los árboles. Mitos similares se dan también en ciertas regiones del Congo y Sudán. Entre los Núer, se cree que un árbol de tamarindo que se quemó en 1918 era el árbol de cuyas ramas cayó el hombre. Fue Dios quien le creó, haciendo a sus semejantes diferentes en color, habilidades y fuerza corporal ⁵.

En algunos casos, se dice que Dios sacó al hombre de una vasija. Ésta es una de las historias de los Azande, según la cual los hombres y otros seres fueron metidos dentro de una canoa y la entrada fue sellada. Uno de los hijos de Dios, el sol, abrió el lugar derritiendo el sello y entonces el hombre

¹ Young, p. 146.

² Schebesta, II, p. 179 y ss., afirma categóricamente sobre esta historia que «está fuera de cuestión toda influencia bíblica en los pigmeos».

³ Baumann, p. 203 y ss.

⁴ Id., pp. 186 y ss., 193 y ss., 219 y ss.

⁵ Evans-Pritchard, II, p. 6 y ss.

y los otros seres salieron fuera. Los Chaga dicen que Dios abrió una vasija que contenía hombres y así les hizo salir y vivir. Por esta razón, le nombran como «el Dios que hace salir fuera a los hombres».

En otra serie de mitos, como ocurre entre los Ewe, los Baluba, los Masai, los Nandi y otros, se dice que el hombre surgió de una pierna o de una rodilla que pertenecía a otro tipo de ser semejante al hombre. La pierna se hinchó hasta que estalló, dejando salir a un hombre de un lado y una mujer del otro. Muchos otros pueblos en distintas partes de África, especialmente a lo largo del valle del Nilo, cuentan que el hombre vino del cielo o de otro mundo. La idea general es que Dios creó al ser humano en otra parte y después lo bajó a este mundo. Los Akamba dicen que Dios bajó a las dos primeras parejas humanas de las nubes y les dejó traer con ellos vacas, ovejas y cabras; ambas parejas se reprodujeron y así sus hijos se casaron entre ellos y formaron todas las familias de la tierra. De forma similar, los pigmeos Bachwa narran que Dios bajó a los primeros hombres del cielo a la tierra, que eran pigmeos, y por esta razón los Bachwa se llaman a sí mismos «los hijos de Dios». En otro mito, los Chaga dicen que el primer hombre descendió del cielo en una tela de araña. Según los Lango, más allá de este mundo hay otro más antiguo, invisible, y muy remoto. La primera pareja humana vino de ese otro mundo después de haber sido creada por Dios. Historias de este tipo se encuentran entre los Ashanti, Azande, Banyoro, Masai, Mondari, Ovimbundu, Lugbara, Lúo, Turkana y otros pueblos de África. Esta imagen del origen del hombre sitúa al ser humano en una posición bastante distinta a la de otras criaturas terrestres, puesto que viene de «arriba», de «otra» región del universo, de una posición «más cercana» a Dios que la de las otras cosas.

El estado original del hombre

Muchas historias de la creación relatan que al principio el hombre se encontraba en un estado de felicidad, ignorancia infantil, inmortalidad o capacidad de volver a la vida

después de la muerte. Dios le proporcionaba todo cuanto necesitaba para vivir y el hombre vivía más o menos en un estado paradisíaco. Ilustraremos esta observación general con algunas historias.

Según los Ashanti, el primer hombre disfrutaba de una posición de gran privilegio. Dios hizo todas las cosas para su uso y disfrute, incluyendo los espíritus. Dios ordenó que los animales comieran las plantas y ordenó también al hombre que hiciera lo mismo y que usara los animales como carne para alimentarse ⁶. En uno de los mitos de los Bambuti, se dice que Dios dio a los primeros hombres comida, cobijo, inmortalidad y el don de rejuvenecer cuando se hicieran viejos. De este modo, vivían felices y sin que les faltara de nada. De forma similar, los Tswana dicen que al principio los hombres eran felices y no necesitaban comer ni beber, ni tampoco morían. Al describir este estadio de felicidad, los Fajului dicen que al principio había dos mundos y que los habitantes de ambos se invitaban mutuamente a bailar en fiestas. Esto se terminó cuando la hiena cortó la cuerda que unía ambos mundos. Historias similares se encuentran entre los pueblos del valle del Alto Nilo.

Dios preparó todo lo que los primeros hombres podían necesitar. En el caso de los Abaluyia, se dice que lo hizo enviándoles la lluvia y distintas clases de animales. Los Acholi cuentan que Dios enseñó a los primeros hombres las habilidades más esenciales para vivir: el cultivo de la tierra, la cocina y la destilación de la cerveza. Los Azande creen que Dios les reveló el arte de la magia y el poder de preparar medicinas. Los Hotentotes, Meru, Akamba, Zulúes y otros muchos dicen que el primer hombre tenía del don de la inmortalidad o al menos el de volver a la vida después de muerto.

Pero no fueron sólo cosas materiales lo que Dios entregó al hombre al principio. Él mismo vivía cerca de ellos; algunas sociedades se lo imaginaban viviendo con los

⁶ Lystad, p. 164.

hombres o al menos visitándolos con cierta frecuencia. Era como una relación de familia, en la que Dios —como un padre para con sus hijos— estaba con los hombres, pendiente de sus necesidades. Muchos mitos hablan de un estado de felicidad y beatitud y algunos dicen incluso que los primeros hombres no necesitaban comer ni beber, por lo que no era necesario trabajar. Otros mitos indican que era un estado de ignorancia de muchas cosas. Por ejemplo, los Abaluyia dicen que el primer hombre y la primera mujer no sabían cómo tener relaciones sexuales, intentándolo —sin éxito— en la axila. Fue accidentalmente como descubrieron el método adecuado, cuando la mujer subió al granero mientras el hombre se quedó abajo y miró hacia arriba. Los Kakwa y los Tiv narran que los primeros hombres no sabían cultivar, hasta que Dios se lo enseñó. Los Zulúes creen que Dios mandó a los hombres que cultivaran la tierra, diciéndoles: «Que haya hombres, y que cultiven la tierra y coman». Los Bambuti dicen que les enseñó a forjar el metal, algo absolutamente esencial para la vida cazadora de los pigmeos.

De estos y otros ejemplos, vemos que la presencia de Dios proporcionó a los hombres las cosas más esenciales: comida, conocimiento de técnicas esenciales, animales domésticos, fuego, armas, herramientas, medicinas, etc, además de la inmortalidad o el rejuvenecimiento. Incluso cuando el hombre perdió el don de la inmortalidad, Dios no le dejó perecer y le hizo continuar con los otros dones que le permitieron sobrevivir en la tierra. Dios les dio también algunas normas o mandamientos para que los observaran y continuaran con su relación con la divinidad. Pero esta relación se trastocó, trayendo consecuencias trágicas para el hombre.

La separación entre Dios y el hombre

Hay diferentes mitos en África que explican cómo terminó esta relación feliz entre Dios y el hombre y cómo se llegó a la separación. Presentaremos unos ejemplos que nos permitirán sacar algunas conclusiones.

Según los Ashanti, al principio Dios vivía en el cielo, muy cerca de los hombres, pero la madre de éstos molestaba constantemente a Dios golpeando el cielo al machacar la comida en el mortero; por ello Dios se trasladó más arriba. La mujer dijo entonces a sus hijos que juntaran todos los morteros haciendo una montaña para alcanzar a Dios. Así lo hicieron, pero antes de que le pudieran alcanzar se les acabaron los morteros. Como quedaba muy poco para llegar al cielo, dijo a sus hijos que trajeran el que estaba más a la base para completar la torre. Obedientemente hicieron esto, causando que la montaña de morteros se derrumbara matando a muchos de ellos. Los que quedaron vivos desistieron de la idea de llegar hasta Dios ⁷.

En la historia de los Mende se dice que Dios vivía con los primeros hombres, los cuales solían acudir a Él tan a menudo para pedirle favores que al final decidió trasladarse a otro lugar. Sin embargo, antes de su partida, llegó a un acuerdo con los hombres sobre cómo serían en adelante sus relaciones; después se marchó a su nueva morada en los cielos. Por esta razón, los Mende le llaman *Leve*, que significa «arriba» ⁸.

Algunos pueblos, como los Bambuti, Banyaruanda, Borotse, Bosquimanos, Chaga, Pare, Elgeyo y otros, dicen que Dios dio a los hombres una norma especial para que la observaran y que la separación tuvo lugar cuando los hombres la rompieron. Según estas historias, a los Bambuti les prohibió comer el fruto de un árbol llamado *tahu*; a los Banyaruanda les prohibió esconder a la muerte mientras Dios quería cazarla; a los Barotse les prohibió comer la carne de animales, a los Pare les prohibió comer huevos y a los Chaga les prohibió comer un cierto tipo de tubérculo.

Otra serie de historias similares se encuentran entre los pueblos de la región del Alto Nilo, como los Bari, Fajulu, Lugbara, Madi y Toposa. Estas leyendas narran que, al principio, el cielo y la tierra estaban unidos por una cuerda o un

⁷ Busia, en Forde, p. 192.

⁸ Harris, en Smitf, p. 278 y ss.

puente y que Dios venía a veces a vivir en la tierra con los hombres. Esta cuerda se rompió accidentalmente, o bien fue la hiena quien lo hizo, segando así el vínculo directo entre Dios y los hombres.

Otros pueblos afirman que Dios se retiró de los hombres debido al humo del fuego que éstos encendían. Así, los Yao narran que originariamente Dios vivía en la tierra con los hombres, hasta que éstos aprendieron a hacer el fuego por fricción; prendieron entonces la hierba de las sabanas y Dios se retiró al cielo.

Como vemos, Dios se retiró en parte por alguna desobediencia de los hombres hacia Él, en parte por algún accidente causado por los hombres o bien por el corte efectuado al vínculo que existía entre el cielo y la tierra. En cualquier caso, esta separación trajo desventajas y consecuencias trágicas para el hombre, que fue así el principal perdedor. Estas consecuencias dieron al traste con el estado original del ser humano. Según los Bambuti, cuando Dios dejó a los hombres vino la muerte y el hombre perdió su felicidad, la paz y el fácil suministro de alimentos que tenía hasta entonces. Los Bosquimanos dicen que el hombre perdió el don de la resurrección. Según los Chaga, esta separación abrió la puerta a la enfermedad, la vejez y la muerte, perdiendo el hombre el don del rejuvenecimiento. Algunas historias señalan incluso que, al romperse el lazo de unión entre el cielo y la tierra, la dicha del «país celestial» desapareció y por eso los hombres deben morir para retornar al mundo perdido.

Parecería como si la imagen africana de la felicidad estuviera ligada a la presencia de Dios entre los hombres, proporcionándoles comida, cobijo, paz, inmortalidad y un código moral. Para muchos pueblos, esto es sólo la edad de oro del Zamani, mientras que otros han perdido esta edad de vista. Es de destacar que de todos estos mitos sobre el estado originario del hombre no aparece ninguno, por lo que yo conozco, que sugiera una solución para reparar esta gran pérdida. El hombre aceptó la separación entre él y Dios; y en algunas sociedades Dios se ha «quedado» en la distancia del Zamani, viniendo al período del Sasa únicamente en tiempos de crisis

y necesidades humanas. De distintas formas, la mayoría de los pueblos africanos —si no todos ellos— intentan ir tras la presencia de Dios en los actos de culto, como ya hemos señalado en el capítulo siete. Sin embargo, no vemos ninguna evidencia de que el hombre busque a Dios por sí mismo, de que el espíritu del hombre «esté sediento» de Dios como la pura y absoluta expresión del ser.

¿Sería ilegítimo sugerir, quizá, que los actos de culto en África son básicamente utilitarios, como si buscaran sobre todo el paraíso perdido más que a Dios en sí mismo? Dado que en estos actos la gente busca algo que perdió en el pasado, en el distante período del Zamani, se sigue de aquí que no puede haber mitos sobre una futura reconquista del paraíso perdido, para dar vuelta al hecho consumado. En tanto que el concepto del tiempo es bidimensional, con un Sasa y un Zamani, los pueblos africanos no pueden vislumbrar una «esperanza gloriosa» a la que la humanidad estaría destinada. Al vivir el hombre en el período de Sasa, el paraíso perdido se retira hacia el Zamani hasta que se le pierde de vista, incluso mitológicamente. Esto mismo ha ocurrido a muchas sociedades cuya imagen del estado original del hombre ha sido olvidada. Cuando los individuos y las colectividades obtienen cantidades satisfactorias de alimento, descendencia, lluvia, salud y prosperidad, se han acercado algo al estado original, y en estos tiempos no se suelen volver a Dios con actos utilitarios de culto, tal como se suele hacer cuando todas estas cosas no son abundantes o están en peligro.

Sin embargo, detrás de estos vagos reflejos del feliz estado original del hombre se encuentra el codiciado y nunca obtenido don de la resurrección, la pérdida de la inmortalidad humana y el fantasma de la muerte. Aquí las religiones africanas deben admitir una derrota: no han adelantado ninguna solución al tema de la muerte. Éste sigue siendo el callejón sin salida más serio en la religiosidad tradicional africana, que en otros aspectos es tan rica. Aquí encontramos la mayor debilidad y pobreza de nuestras religiones tradicionales comparadas con religiones mundiales como el cristianismo, el judaísmo, el Islam, el budismo o el hinduismo.

Las religiones tradicionales africanas no pueden sino permanecer en un contexto tribal, o a lo sumo nacional, puesto que no ofrecen a la humanidad un mensaje de «redención» (como quiera que ésta sea concebida). En este punto las otras religiones están en condiciones de ofrecer un llamamiento universal y ganar seguidores en todo el mundo. ¿Será que las religiones se vuelven universales sólo cuando han salido de la cuna del Zamani con toda su riqueza de mitos y han dado el salto hacia el futuro con sus promesas de redención? Una redención que incluye el rescate de la muerte, recobrando la inmortalidad y el don de la resurrección. En esta área, las grandes religiones mundiales pueden esperar la «conquista» de las religiones tradicionales africanas, no tanto por medios coercitivos como añadiendo este nuevo elemento a la vida y el pensamiento bidimensionales de los países africanos. Sólo una religión tridimensional puede esperar resultados duraderos en el África de hoy, que no cesa de descubrir y ajustarse a una tercera dimensión del tiempo que no sólo es potencial, sino también existencial.

LOS GRUPOS ETNICOS, EL PARENTESCO Y EL INDIVIDUO

En África se encuentran todos los principales grupos humanos* del mundo, cada uno de los cuales tiene derecho a llamarse africano. Etnólogos y antropólogos han realizado la siguiente clasificación:

—*Bosquimanos*: Son, generalmente, de corta estatura y de piel ligeramente amarillenta. Se encuentran en áreas dispersas del África oriental y austral.

—*Caucasoides*: Son de talla entre media y alta, con piel morena o rosácea, y se encuentran en el extremo sur, noreste y norte de África. En el África austral su llegada es relativamente reciente, y con ella despojaron a los pueblos indígenas de sus mejores tierras o los mataron.

—*Mongoloides*: Al principio ocupaban la isla de Madagascar, pero en el transcurso de los siglos se han mezclado con los pueblos negroides del continente. Los habitantes de Madagascar son generalmente de corta estatura, con el pelo negro y presentan una amplia gama de pigmentación de la piel, que varía entre negro, moreno, amarillo y rosáceo.

—*Negroides*: Se encuentran prácticamente en todas partes del continente, que llegaron a ocupar hasta Egipto y

* Aunque el autor utiliza la palabra *razas* (literalmente, razas), hemos preferido la expresión *grupos humanos*, dado que hoy día la mayor parte de los antropólogos se inclinan por pensar que clasificar a los seres humanos en razas es una aberración científica. El ser humano está determinado por su medio ambiente, su educación y su cultura, pero no lo está por sus rasgos físicos (los cuales constituirían los elementos que definirían la raza). (N. del T.)

Marruecos en milenios pasados. Su estatura va de media a alta, y el color de su piel varía de negro a marrón en diversas tonalidades.

—*Pigmoides*: Se encuentran en el África central (Zaire, Congo, Gabón, República Centroafricana, Ruanda, Burundi) y son de corta estatura y piel marrón clara.

Obviamente, a lo largo de los siglos —y en el tiempo presente— ha habido una mezcla étnica constante, que es al mismo tiempo biológica y cultural, y no merece la pena subrayar fuertemente distinciones que al fin y al cabo puede que resulten únicamente ser de valor académico. Desgraciadamente, hay ciertos lugares —particularmente en Suráfrica— donde las diferencias raciales se han subrayado más allá de toda imaginación, manteniendo un racismo dirigido hacia la supresión social y económica de los pueblos originalmente africanos. En otras partes de África ha habido otro tipo de conflictos en años recientes, motivados o influidos por diferencias étnicas o intereses tribales.

Las tribus, naciones o pueblos de África

La mayor parte de los pueblos originarios de África han vivido durante siglos, y continúan viviendo, en unidades o agrupaciones comúnmente designadas con el nombre de tribus. Es difícil saber dónde termina la «tribu», puesto que el número de los que la integran puede variar considerablemente. Se calcula que los Yoruba de Nigeria son unos 17 millones (según datos de 1984), mientras que los Hadzapi de Tanzania son apenas mil quinientos individuos, y algunas tribus están extinguiéndose completamente. Es difícil saber exactamente cuántas «tribus» hay en África: se suele hablar de tres mil, aunque esto depende de dónde se dibujen las líneas en casos de pueblos con una relación muy estrecha entre ellos. Se puede encontrar una lista bastante completa, con un sumario de sus principales rasgos culturales, en el libro de G. P. Murdock, *África* (1959).

En años recientes, el uso de la palabra «tribu» ha

adquirido en algunos casos connotaciones negativas. Por esta razón he evitado tal palabra en el presente libro, prefiriendo el empleo de «pueblo». Nos fijaremos a continuación en los principales rasgos distintivos de los diversos pueblos africanos.

Cada pueblo tiene una lengua propia bien diferenciada, que no es simplemente un dialecto. Naturalmente, muchas de estas lenguas se relacionan entre sí, y los estudiosos las han dividido en diferentes familias. Al contar las lenguas y dialectos, la cifra alcanza aproximadamente las dos mil cien. Los principales grupos lingüísticos son:

—*Bantú*: Se encuentra en el África oriental, central y austral, y se extiende hacia el oeste hasta Camerún.

—*Semítico-hamítico*: Se encuentra en el suroeste y en el norte de África.

—*Cusita*: En el África austral.

—*Malayo-polinesio*: En la isla de Madagascar.

—*Nigrítico*: En el África occidental.

—*Sudánico*: Ocupa la región sudanesa, extendiéndose hacia el oeste.

Además de estas lenguas, hay también idiomas europeos —inglés, francés, portugués, afrikaans y español— que se hablan con ligeras modificaciones, principalmente en áreas de antigua administración colonial. El inglés y el francés son las principales lenguas internacionales y en cierto modo podemos considerarlas como «africanas», puesto que son el mayor legado que hemos heredado de los poderes coloniales. El árabe es la lengua más hablada en África y allí donde se habla se encuentra también el Islam. Ha habido diferentes intentos de promocionar lenguas indígenas, como el suahili y el hausa, pero está por ver todavía si pueden tener algo más que un impacto limitado, incluso en el nivel nacional. Uno tiene la impresión de que la mayor parte de los jóvenes africanos están más interesados en aprender y dominar una lengua «europeo-africana», como el inglés o el francés, que en dedicar sus energías a las lenguas tribales. Sean cuales fueren los sentimientos y argumentos que uno pueda tener con

respecto a las lenguas en África, hay que aceptar la realidad tal y como es: algunas de las lenguas tribales están desapareciendo, en parte porque los pueblos que las hablan se están extinguiendo también; pero, sobre todo, debido al tipo de educación moderna y al éxodo del campo a la ciudad. Hay más pueblos africanos que lenguas, pero la maldición de Babel parece haberse cebado con especial saña en nuestro continente. El excesivo número de lenguas es a menudo una de las principales fuentes de problemas al intentar forjar una nación moderna. Incluso teniendo en cuenta la posibilidad de una gran tasa de mortalidad entre las lenguas africanas, parece que en el futuro África seguirá teniendo idiomas suficientes para que cada uno aprenda los más que pueda.

La geografía es otro factor a la hora de determinar o describir los límites de un pueblo. Cada sociedad tiene, al menos tradicionalmente, su propia área geográfica, su propia tierra y país. Su tamaño varía de un lugar a otro, con pueblos que han ocupado enormes extensiones de terreno mientras que otros —incluso numéricamente superiores— pueden ocupar áreas muy pequeñas. Los pueblos pastores, y no agricultores, suelen por naturaleza desplegarse en una gran extensión de terreno, necesario para su vida nómada en constante búsqueda de agua y pastos. Allí donde no han existido fronteras naturales, como ríos o montañas, los límites entre los diferentes pueblos han sido generalmente una fuente de tensión y enfrentamiento, lo mismo que en otras partes del mundo. Cuando Europa dividió el continente africano en la Conferencia de Berlín en 1885, muchos pueblos africanos fueron divididos por las nuevas y a menudo arbitrarias fronteras trazadas por los poderes coloniales, dando como resultado situaciones trágicas en las que los miembros de una misma familia caían bajo distintos sistemas coloniales. La misma división que fue trazada en Berlín es una síntesis irónica —si no trágica— de las divisiones impuestas a los pueblos africanos. Éstos han renunciado, no obstante, a realizar el imposible y explosivo trabajo de revisar y cambiar las fronteras coloniales, y han acordado respetarlas para evitar males mayores.

Otra característica de cada pueblo es una cultura común. Los miembros de un pueblo comparten la misma historia, que a menudo tiene orígenes mitológicos que se remontan al primer hombre creado por Dios, o al menos a los héroes nacionales que establecieron las estructuras sociales fundamentales. Sus nombres son aún recordados en algunas sociedades. Así, por ejemplo, los Kikuyu dicen que sus primeros antepasados fueron *Gikuyu* y *Mumbi*; los de los Vusugu fueron *Umngoma* y *Malava*; los de los Bambuti fueron *Mupe* y su mujer *Uti*; los de los Lugbara fueron *Gborogboro* y *Meme*. Los Shiluk mencionan a *Nyikang* como su gran héroe nacional; los Baganda veneran a *Kintu* y los Sonjo a *Khamba-geu*. Estas figuras dan un sentido de origen y unidad comunes, añadiendo una solidez de conciencia nacional. Esta cultura común se expresa también en la forma de costumbres, moral, comportamiento social y también en la forma de objetos como instrumentos musicales, utensilios domésticos, etcétera.

Cada pueblo tiene su propia organización social y política. La familia, los grupos de edad, las personas con un rango especial, las costumbres matrimoniales, las formas tradicionales de gobierno y otros elementos son puntos distintivos. Algunas sociedades tienen jefes regionales que gobiernan porciones de la «tribu», con oficios hereditarios o no hereditarios; otros han tenido monarcas o reyes tradicionales, a menudo con absoluta autoridad, que han gobernado toda la nación con ayuda de consejos y jefes; otros han delegado su autoridad política en manos de los ancianos, como es el caso entre los Akamba y los Kikuyu.

Las creencias y actividades religiosas son difíciles de definir, puesto que en las sociedades africanas la religión impregna toda la vida. Cada pueblo tiene su propio sistema religioso y una persona no se puede convertir de una religión tribal a otra: para participar de toda la vida religiosa de un pueblo hay que haber nacido en esa sociedad. Como ocurre con la cultura, las ideas religiosas se pueden intercambiar cuando los pueblos entran en contacto entre sí, aunque no existe ningún trabajo «misionero» que tenga como fin el

proselitismo. Este intercambio de ideas es espontáneo, y se puede advertir sobre todo en asuntos prácticos como la atracción de la lluvia, la magia y la hechicería. En estos casos, se toman —y más tarde se asimilan— los conocimientos de otros pueblos vecinos. Los conceptos fundamentales como la existencia de Dios, la vida humana después de la muerte, la actividad de los espíritus o la magia parece que se retienen en el transcurso de los siglos cuando un pueblo se separa de otro. Esto, probablemente, explica el hecho de las creencias fundamentales que se encuentran en todo el continente africano. Por esta razón, ciertos nombres de Dios, y algunas palabras para designar a los espíritus, la magia y los hechiceros pueden ser similares entre muchos pueblos; lo mismo ocurre con palabras como «hombre», «casa», «lluvia» y otras de valor fundamental.

Éstos son los rasgos principales de una «tribu», pueblo, sociedad o nación africana. La persona nace en ella y no puede cambiar su pertenencia. En algunas ocasiones, puede ser adoptada ritualmente en otro grupo tribal, pero esto es algo bastante raro. La identidad tribal es aún una fuerza muy poderosa incluso en los modernos estados africanos, aunque puede cambiar dependiendo de las circunstancias.

El parentesco

El profundo sentido del parentesco, con todo lo que lleva consigo, ha sido una de las fuerzas más vigorosas en la vida tradicional africana. El parentesco se calcula por la sangre y el compromiso matrimonial. Controla las relaciones sociales entre la gente de una comunidad: gobierna las costumbres matrimoniales y determina la conducta de un individuo hacia los otros. Este sentido de parentesco da unidad a toda la vida de la tribu y se puede extender incluso a animales, plantas y objetos inanimados por medio del sistema «totémico». Casi todos los conceptos conectados con las relaciones humanas se pueden entender e interpretar a través de este sistema, que gobierna en buena parte la conducta, pensamiento y toda la vida del individuo en la sociedad a la que pertenece.

Muchachas zulúes interpretando una danza tradicional. Desde la infancia, el individuo se identifica con unos signos culturales que afianzan su identidad dentro de una tribu y un clan. La identidad tribal es aún una fuerza muy importante dentro de los modernos estados africanos.

La mayor parte de los estudios antropológicos y sociológicos de los pueblos africanos se refieren, en buena medida, a determinados aspectos del sistema de parentesco. Este sistema es como una gran red que se extiende hacia los lados, en horizontal, en todas direcciones, englobando todos los miembros de un grupo. Esto significa que cada individuo es hermano, hermana, padre o madre, abuelo o abuela, o primo, o cuñado, tío o tía de los demás. En otras palabras: cada persona está relacionada por lazos de sangre con todos los demás; y hay una gran abundancia de términos para expresar esta clase de relaciones.

Cuando dos extraños se encuentran en un poblado, una de sus primeras tareas consistirá en averiguar de qué manera están relacionados; una vez que han descubierto cómo se les aplica el sistema de parentesco, se comportarán el uno con el otro de acuerdo con las normas de conducta establecidas en su sociedad. Si descubren, por ejemplo, que son «hermanos», entonces se tratarán como iguales, o como entre el hermano mayor y el menor; si son «tío» y «sobrino», éste último le ofrecerá el mayor respeto al tío. Es posible también que desde aquel momento se dirijan el uno al otro llamándose «hermano», «sobrino», «tío» o «madre», con o sin sus nombres propios. Cada persona tiene, literalmente, cientos de padres, madres, tíos, esposas, hijos e hijas.

Este sistema de parentesco se extiende también verticalmente para incluir a los difuntos y los que aún no han fallecido. Parte de la educación tradicional de los niños en muchas sociedades africanas consiste en aprender sus genealogías, lo cual da un sentido de profundidad, pertenencia histórica, enraizamiento y obligación sagrada de extender la línea genealógica. Por medio de las genealogías, los individuos en el período del Sasa están firmemente vinculados a aquellos que han entrado en el Zamani, adonde el individuo se orienta porque allí yacen sus cimientos. A través de las genealogías, los que están en el período del Zamani y los que están en el del Sasa se vuelven «contemporáneos» en el ritmo sin fin de la vida humana. En algunas sociedades, la gente hace llegar su genealogía hasta el mitológico «primer» hombre y

otros héroes nacionales, dándoles un sentimiento de orgullo y satisfacción.

Los lazos genealógicos sirven también a unos fines sociales, sobre todo estableciendo relaciones entre los individuos. Citando la propia línea genealógica, es posible ver de qué manera una persona está relacionada con otra en un grupo determinado. Con una base genealógica han evolucionado las divisiones que han demarcado las sociedades grandes en clanes, familias e individuos.

El clan es la mayor subdivisión de la tribu. Algunos pueblos pueden tener hasta cien clanes. Estos sistemas de clanes no son uniformes en África. Hay clanes patriarcales, en los que la descendencia se marca desde el padre; y también hay clanes matriarcales, especialmente en ciertas partes del África central, occidental y septentrional, en los que la descendencia se calcula a través de la madre. Los clanes suelen tener un carácter «totémico», es decir, que cada uno de ellos tiene un animal como parte del mismo, o bien una planta o un mineral, que ejerce el papel de tótem. Los miembros de ese determinado clan observan cuidadosamente una serie de normas sobre su tótem, de manera —por ejemplo— que no lo matarán ni comerán. El tótem es el símbolo visible de unidad, de parentesco, de pertenencia mutua y afinidad común.

Otro rasgo frecuente del clan es la «exogamia», es decir, que los miembros del mismo clan no se pueden casar entre ellos. Sin embargo, en algunas sociedades se permite el matrimonio dentro del mismo clan (endogamia). El número de personas en un clan determinado varía considerablemente: desde varios miles hasta apenas un centenar. Un individuo nace en un clan y no puede cambiarlo, aunque en algunas sociedades el matrimonio puede conducir al debilitamiento de la pertenencia al clan original. En algunas sociedades, los clanes tienen sus áreas territoriales separadas, mientras que en otras los clanes se hallan mezclados en el mismo lugar. En algunas sociedades se puede saber a qué clan pertenece una persona conociendo su nombre o el de su localidad.

Además de concretar su sentimiento de parentesco, los sistemas de clanes proporcionan una estrecha cooperación

humana, especialmente en tiempos de necesidad. En tiempos de conflictos internos, los miembros del mismo clan se unen para luchar juntos contra sus agresores comunes. Cuando una persona se encuentra en dificultades, entra dentro de lo normal que pida la ayuda de los otros miembros: por ejemplo, para pagar una multa por un daño causado; para reunir la dote necesaria para conseguir una mujer; y hoy día para ayudar a pagar los estudios de uno de sus miembros, incluso en el extranjero.

En algunas sociedades hay divisiones en «subclanes», que resultan útiles al discutir ciertos asuntos que no necesitan concernir a todo el clan. A veces, esta división puede —con el transcurso del tiempo— convertirse en un clan con su propia entidad. Estos subclanes suelen estar formados por miembros que tienen un antepasado común hace seis u ocho generaciones.

La familia, la casa y el individuo

Para los pueblos africanos, la familia consiste en un círculo de personas mucho más amplio que en el mundo occidental. En la comunidad tradicional, la familia incluye a los hijos, padres, abuelos, tíos, tías, hermanos y hermanas que, a su vez, tienen sus propios hijos, además de otros parientes inmediatos. En muchas áreas existe lo que los antropólogos llaman «familias extendidas», que suelen designar a dos o más hermanos (en las sociedades patrilocales) o hermanas (en las matrilocales) que establecen sus respectivas familias en el mismo recinto o al menos una al lado de la otra. En estos casos, el número de los miembros de la familia varía desde diez personas a incluso un centenar (sobre todo cuando un hombre tiene varias mujeres). En algunas sociedades es una práctica muy habitual enviar a los hijos a vivir durante algunos meses o años con otros parientes, los cuales les tratarán, a todos los efectos, durante ese tiempo como miembros de la familia.

La familia incluye también a los parientes difuntos, a los que hemos designado como «los muertos vivientes». Estas

personas están «vivas» en la memoria de los que viven y se cree que aún están interesadas en los asuntos de la familia a la que pertenecieron. Los vivos no deben olvidar a los difuntos, de lo contrario se teme todo tipo de desgracias. Cuanto más anciana fue una persona antes de morir, más grande fue su período del Sasa y más tiempo será recordada y considerada como parte integral de la familia humana. La gente les ofrece sangre y libaciones porque son aún parte de la familia.

Los muertos vivientes solidifican y unen místicamente a toda la familia. La gente dice que los difuntos se les aparecen, interesándose por los asuntos de la familia, o avisando de ciertos peligros, amonestándoles por no cumplir determinadas instrucciones, o pidiendo comida (normalmente, carne) o bebida. Si se ha ofendido a los difuntos, se suele decir que tomarán venganza o pedirán una rectificación.

El concepto africano de la familia incluye también a los miembros no nacidos que están aún en el vientre de los vivos. Ellos son los brotes de esperanza, y cada familia tiene gran cuidado de que no les ocurra nada malo, preparando su nacimiento. Por esta razón, los padres africanos muestran una gran ansia de que sus hijos encuentren marido o mujer, porque lo contrario significaría la disminución de toda la familia.

La casa es la unidad más pequeña de la familia y suele consistir en los hijos, los padres, y a veces los abuelos. Es lo que se suele llamar «la familia de noche», porque es generalmente de noche cuando el hogar es él mismo. Es de noche cuando los padres están con sus hijos más inmediatos en la misma casa, cuando discuten los asuntos privados y cuando los padres educan a sus hijos. Esta unidad es lo que se llamaría «familia» en sentido estricto en las sociedades occidentales. Si un hombre tiene dos o más mujeres, se dice que tiene tantas casas como esposas, puesto que cada una de ellas suele tener su propia casa dentro del recinto común.

El área o recinto ocupado por una o varias casas es un poblado, en el contexto africano de esta palabra. El poblado incluye casas, campos, el establo para el ganado, los graneros, el terreno para trillar, el lugar del fuego y los templos

familiares (donde existen). En algunas sociedades, el poblado tiene una cerca que le rodea, marcando su unidad.

Como norma general, las casas africanas tradicionales son de forma circular, formando entre ellas un círculo o semicírculo, hacia la entrada principal. No es fácil afirmar dogmáticamente qué significa esta forma circular. Podría ser un signo del ritmo de la naturaleza o ser un universo en miniatura, ¿o simboliza, quizá, el círculo la seguridad, como si el poblado fuera un recinto en el que hombres y animales se sintieran seguros ante los peligros de fuera? No lo sé, y uno puede sólo especular sobre este significado simbólico de los poblados africanos, que de manera tan evidente se asemejan entre sí en todas partes del África tropical y austral.

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 los muertos.

Así como Dios creó el primer hombre como suyo, el hombre hace al individuo como un ser social. El individuo llega a ser consciente de su propio ser y sus deberes únicamente por medio de otras personas. Cuando el hombre sufre, no sufre solo sino con el grupo; cuando se alegra, se alegra con sus parientes y vecinos, vivos y muertos. Cuando se casa, su mujer no «pertenece» únicamente a él. También sus hijos pertenecen a todo el cuerpo único de parientes. Todo lo que le ocurre al individuo le ocurre a todo el grupo, y viceversa. El individuo sólo puede decir: «Yo existo, porque nosotros existimos; y puesto que somos, yo existo». Éste es un punto cardinal para entender la visión africana del hombre.

Hemos recorrido un largo camino religioso, desde Dios hasta el hombre, pasando por los espíritus. Algunas de las consideraciones materiales y étnicas de este capítulo han podido parecer algo menos «religiosas», pero son necesarias para entender lo que seguirá en los capítulos siguientes. Hemos llegado al individuo y vamos a caminar ahora desde su nacimiento hasta su muerte. Vamos a ver un hombre profundamente religioso que vive en un universo intensamente religioso, y lo vamos a ver en el contexto de su período de Sasa, viajando hacia su Zamani.

EL NACIMIENTO Y LA INFANCIA

En las sociedades africanas, el nacimiento de un niño es un proceso que comienza mucho antes de su llegada a este mundo y continúa bastante después. No es un acontecimiento aislado que pueda ser registrado en una fecha determinada. La naturaleza trae al niño al mundo, pero la sociedad lo transforma en un ser social, una persona corporativa; porque es la comunidad quien debe proteger, alimentar y educar al niño, incorporándolo de distintas maneras a la gran comunidad. El nacimiento de un niño es, por lo tanto, algo que concierne no sólo a los padres, sino también a muchos parientes, vivos y muertos. El parentesco desempeña aquí un importante papel, de manera que un niño no puede ser considerado exclusivamente como «mi hijo», sino como «nuestro hijo».

El embarazo

Este estado representa la primera indicación de que un nuevo miembro de la sociedad está en camino. La madre que espera un hijo se convierte en un ser especial que recibe extraordinarios cuidados por parte de sus parientes y vecinos. Este tratamiento comienza antes y continúa después del nacimiento. En algunas sociedades africanas, el matrimonio no se reconoce o consuma completamente hasta que la esposa ha tenido un hijo. El primer embarazo se convierte así en el sello final del matrimonio, el signo de la integración completa de la mujer en el círculo familiar del marido. Desdichada la mujer que no tenga hijos, porque ya puede poseer todo tipo de cualidades que, si no puede ser madre, será peor

que cometer un genocidio: se habrá convertido en un callejón sin salida de la vida humana. Cuando muera, no habrá nadie que la recordará para mantenerla en el estado de inmortalidad personal. Puede que la culpa no sea suya, pero esto no la disculpa a los ojos de la sociedad. El marido podrá arreglar algo la situación teniendo hijos con otra mujer, pero la esposa sin hijos seguirá con un estigma que nadie podrá borrar; ella y sus parientes sufrirán por ello y siempre llevará en sí una humillación irreparable para la que no hay consuelo posible en la vida tradicional.

En muchas sociedades africanas, la mujer encinta debe observar ciertos tabúes y regulaciones, en parte porque el embarazo la hace ritualmente «impura», pero principalmente para protegerla a ella y al niño. Una de las regulaciones más comunes concierne las relaciones sexuales durante el embarazo. En algunas sociedades, en cuanto una mujer se da cuenta de que está encinta, ella y su marido cortan por completo estas relaciones hasta después de dar a luz al niño. En otros pueblos, este período de abstinencia se extiende hasta dos o tres meses después del nacimiento o incluso hasta dos o tres años. El marido no está obligado a observar esta abstinencia durante tanto tiempo, puesto que puede tener otras mujeres. Como promedio, las mujeres se abstienen hasta el momento del destete, pero la práctica varía según las sociedades.

Otro tipo de regulaciones se refiere a la alimentación: las mujeres encintas no pueden tomar ciertos alimentos por miedo a que puedan interferir con la salud y la seguridad de la madre o el niño, o puedan causar ciertas desgracias a cualquiera de los dos después del nacimiento. Por ejemplo, entre los Akamba, la madre que espera un hijo durante los últimos tres meses de embarazo no puede comer grasa, alubias y carne de animales que han sido abatidos por flechas envenenadas. Además de otros tipos de comida, tomará ciertas cantidades de una clase de tierra que se encuentra en los termiteros. Esta tierra es mascada por un cierto tipo de termita y más tarde depositada en árboles o en los termiteros. Su sabor no tiene nada de repugnante. La gente cree que este tipo de tierra hace que el cuerpo del niño sea fuerte. No hay

duda de que hay algo de verdad científica en estas creencias sobre los alimentos, que se han desarrollado como resultado de experiencias de la gente. Puede haber ocurrido, por ejemplo, que comer la carne de animales muertos con flechas envenenadas haya causado nacimientos prematuros y que la tierra de las termitas tenga minerales que fortalezcan al niño en el vientre de su madre.

Entre los Ingasana, la mujer encinta regresa a casa de sus padres al acercarse el tiempo de dar a luz; la misma costumbre es observada por otros pueblos. No estoy seguro de su significado, pero quizá es una dramatización simbólica de «ir a recoger» al niño a otro mundo (¿invisible?). Puede significar también el regreso a la vida de la casa de donde procede la mujer. Puede significar también que la mujer quiere mostrar a sus parientes que es fértil y productiva.

Otro tabú bastante observado se refiere al trabajo y al uso de herramientas. Entre los Akamba y los Kikuyu, por ejemplo, antes del nacimiento se retiran de la casa de la madre todos los utensilios y armas de hierro. La gente cree que el hierro atrae al rayo. Entre los Ingasana, la madre que espera un hijo y su marido no pueden transportar fuego.

Hay también regulaciones sociales. Por ejemplo, entre los Mao, cuando la mujer está en estado no puede hablar directamente con el marido. La pareja se comunica por medio de un intérprete. No estoy seguro de lo que esto significa exactamente. Hay varias posibilidades. Puede ser que el embarazo haga a la mujer ritualmente impura y el marido no quiera contaminarse. Puede ser también una manera de hacer que el marido comparta la carga que representa el embarazo. Esta costumbre es asimismo una manera de proteger a la madre encinta de algún daño físico o psicológico que pueda sufrir al estar en contacto directo con su marido.

Hay sociedades donde se ofrecen a Dios oraciones por la madre y el hijo para asegurar un feliz desenlace. Los Nandi rezan por la protección de sus mujeres encintas; cuando una mujer Bambuti se da cuenta de que está en estado, prepara comida y lleva una porción al bosque, donde se la ofrece a Dios con una oración de acción de gracias. Con

frecuencia se representan algunos rituales relevantes y algunas mujeres en estado pueden llevar también cierto tipo de amuletos protectores.

El nacimiento

Las prácticas e ideas relacionadas con el nacimiento varían considerablemente. Ilustraremos esto con unos pocos ejemplos. Generalmente, el nacimiento tiene lugar en casa de la madre, o en algunos lugares en casa de sus padres. Sin embargo, en unos pocos casos se produce en una casa especial construida para este propósito, ya sea dentro o fuera del poblado. Por ejemplo, es costumbre entre los Udhuk que cuando una mujer está a punto de dar a luz se marche al bosque para tener allí el parto y volver después a casa con el niño. La costumbre parece haber surgido de otra: cuando una mujer tenía gemelos, se mataba a ella y a ambos niños. Al dar a luz lejos de otra gente, nadie podía saber si había tenido gemelos, en cuyo caso mataría a uno de ellos y volvería a casa con el otro. Esta costumbre es un caso extremo no conocido en otras sociedades.

En muchas zonas de África, prácticamente cualquier mujer anciana puede, en circunstancias normales, actuar de comadrona, aunque generalmente esto lo hacen las especialistas. Como norma general, los hombres tienen prohibido estar presentes en la casa donde tiene lugar el parto. En algunas comunidades se toman medidas para ayudar a la mujer en sus dolores, como el ingerir cierta clase de hierbas. Durante el parto, generalmente las mujeres se colocan en cuclillas. Cuando una mujer Kikuyu ha dado a luz, grita cinco veces si el bebé es un niño y cuatro veces si es una niña.

La placenta y el cordón umbilical son los símbolos de la ligazón del niño a la madre, a la feminidad, al estado de inactividad; son, por ello, objeto de tratamiento especial en la mayor parte de las sociedades africanas. Por ejemplo, los Kikuyu depositan la placenta en un campo sin cultivar y la cubren con hierba y cereales, que representan la fertilidad. El campo sin cultivar es el símbolo de la fertilidad, la

fuerza y el frescor; esto tiene el significado de una oración para que el vientre materno permanezca fértil y fuerte con el fin de que puedan nacer más hijos. Entre los Didinga, la placenta se entierra cerca de la casa donde ha tenido lugar el nacimiento; entre los Ingasana se coloca en una calabaza, que es colgada en un árbol especial, y entre los Wolof, se entierra la placenta en el patio trasero, pero el cordón umbilical puede usarse a veces como amuleto para que lo lleve el niño.

Físicamente, la placenta y el cordón umbilical simbolizan la separación del niño de la madre; pero esta separación no es final, puesto que ambos están aún cerca el uno del otro. El niño empieza a pertenecer al círculo más amplio de la sociedad y por esta razón la placenta se guarda cerca de la casa o se coloca en una calabaza en un lugar a la vista de todos. Sin embargo, el niño ha comenzado su viaje de incorporación a la comunidad, por lo que la separación entre él y la madre sigue ensanchándose al aumentar su integración comunitaria. En algunas sociedades, como los Ndebele, el cordón umbilical y la placenta se entierran bajo la casa donde ha tenido lugar el parto. Paradójicamente, el niño está cerca de la madre y al mismo tiempo empieza a alejarse de ella al desarrollar su ser: «yo soy porque nosotros somos, y puesto que nosotros existimos yo soy».

No todas las sociedades conservan la placenta y el cordón. Los Yansi los tiran a un río, lo cual tiene un significado simbólico: el niño es ahora una propiedad pública, pertenece a toda la comunidad y ya no es de una sola persona, por lo que los lazos que mantiene con una sola persona o casa son destruidos simbólicamente y disueltos en el acto de tirar la placenta y el cordón umbilical al río.

Sean cuales fueren los métodos empleados con el cordón y la placenta, indican que el niño ha muerto al estado de embarazo y ahora está vivo en otro estado de existencia. Ha muerto al estado de existir sólo en el vientre de su madre, pero ha pasado a la nueva existencia de formar parte de la sociedad humana.

Los detalles de lo que sigue inmediatamente después del nacimiento varían considerablemente. En algunas sociedades,

el niño no recibe la leche de su madre hasta que han tenido lugar ciertos rituales de purificación; en otras, se separa a la madre del niño durante algunos días; en otras, ambos pueden permanecer aislados del resto de la comunidad durante algunos días e incluso semanas. Como norma general, la ocasión del nacimiento se marca con fiestas y gran regocijo entre los parientes y vecinos de los padres.

Podemos ver algunos ejemplos. Entre los Kikuyu, después del nacimiento de un niño, el padre corta cuatro cañas de azúcar si el recién nacido es una niña y cinco si ha sido un niño. El jugo de estas cañas se da a beber a la madre y al niño; los residuos de la caña se colocan a la derecha de la casa si el bebé es un niño o a la izquierda si es niña. La derecha es el símbolo del hombre y la izquierda el de la mujer. Una vez hecho esto, el niño es bañado y ungido con aceite. Si el nacimiento ha sido dificultoso, el padre sacrifica una cabra y el curandero es llamado para purificar la casa. La madre y el niño son recluidos durante cuatro o cinco días (según que sea niño o niña), y durante este tiempo sólo los parientes cercanos de la mujer pueden visitar la casa. Una vez concluido este período, a la mujer se le afeita la cabeza y el marido sacrifica una oveja como acción de gracias a Dios y a los muertos vivientes. Durante el período de reclusión, no se permite a ningún miembro de la familia lavarse en el río, ni se puede barrer ninguna casa del poblado, ni se puede tomar fuego de una casa vecina para encender el propio. Al concluir este período, la madre realiza una visita simbólica a los campos y recoge patatas dulces. Después de esto, la vida vuelve a su curso normal.

Estos ritos y observancias tienen su significado. La reclusión simboliza el concepto de muerte y resurrección: la muerte a un estado de vida y la resurrección a un estado de vida más pleno. Es como si la madre y el hijo «murieran» y «volvieran a la vida» en nombre de todos los miembros de la familia. El afeitado de la madre es otro acto que simboliza y dramatiza la muerte a un estado y la entrada en otro nuevo. El pelo representa el embarazo; pero ahora que ha terminado, el cabello viejo debe ser afeitado para dar paso a otro nuevo,

Orgullo de la maternidad en Africa. En el mundo tradicional, ser fértil es el ideal y el deseo de toda mujer africana.

símbolo de la nueva vida. La madre es ahora una persona nueva, preparada para que otro hijo se forme en sus entrañas y continúe así la corriente de la vida. El pelo también tiene una conexión simbólica entre madre e hijo, de manera que el afeitado indica que el niño ya no pertenece sólo a ella, sino a todo el cuerpo de sus familiares, vecinos y otros miembros de la sociedad. Ella ya no puede decir que el hijo sea su propiedad exclusiva: el hijo está ahora «desparramado» como los cabellos que han sido afeitados, de modo que tiene cien madres, cien padres, cien hermanos y cientos de otros familiares. La prohibición de lavarse, limpiar la casa y trasladar el fuego de un lugar a otro simbolizan que la vida normal se paraliza, muere la vida corporativa esperando el nuevo ritmo de la vida representado en el nacimiento del niño. Toda la comunidad nace de nuevo y es revitalizada al venir al mundo la nueva criatura. La vida comienza de nuevo después de cuatro o cinco días. El sacrificio de un animal marca otro de los momentos claves de la vida del individuo. No sólo se sacrifica a Dios, sino también a los muertos vivientes, puesto que éstos participan en el acto de regocijo: se trata de «su» hijo tanto como del hijo de su familia humana en la tierra.

Pero para los Kikuyu esto no marca el final del ritual conexo con el nacimiento. Mientras el niño es aún pequeño, se desarrollan otros ritos que se estiman necesarios antes de que pueda ser considerado como un miembro pleno de la sociedad. Se desarrollan otros cuatro ritos; en uno de ellos el padre coloca al niño cuatro pulseras de piel de cabra. Después de esto, el niño ya es considerado una persona en el sentido pleno de la palabra y los padres pueden reanudar sus relaciones sexuales con normalidad. Alrededor de los cinco o seis años, tiene lugar otro rito por el que se confiere al niño la responsabilidad de cuidar las cabras. El rito de las pulseras simboliza el lazo de unión entre el niño y toda su comunidad: la muñequera es un eslabón en la larga cadena de la vida, uniendo al niño con los vivos y los difuntos. Es la unión de las distintas generaciones, que vincula al Zamani con el Sasa. Cada generación es una pulsera, un eslabón en la cadena de la existencia humana; este vínculo sagrado no debe ser roto nunca.

A una edad más tardía, se desarrolla otro rito, conocido como «el segundo nacimiento» (*kuciaruo keri*, literalmente: «nacer dos veces»), o «nacer de nuevo» (*kuciaruo ringi*), o «nacer de una cabra» (*kuciareiruo mbori*). Esto tiene lugar antes de la iniciación del niño. Un niño que no haya participado de este «segundo nacimiento» no puede participar en la vida de la comunidad: no puede ser iniciado, casarse, heredar una propiedad o tomar parte en ningún ritual. Se trata, por lo tanto, de un rito absolutamente esencial en la vida de los Kikuyu. Si la madre ha muerto, otra mujer la reemplaza y será considerada como la madre del niño. Durante el rito, al niño se le coloca entre las piernas de la madre y se le ata con el intestino de una cabra. Este intestino es cortado y el niño imita el llanto de un bebé. A la madre se le afeita y va después al campo a recoger comida. El rito simboliza el nacimiento físico, pero tiene lugar a una edad en la que el niño tiene ya capacidad de recordar los acontecimientos. Por lo tanto, el niño entra en la experiencia consciente de su propio nacimiento, el comienzo de su período de Sasa. Este rito concluye también la primera infancia y le trae a las puertas de la plena participación en la vida de la comunidad. El niño está ya listo para entrar en la fase de iniciación, para ser incorporado a las actividades y responsabilidades propias de una persona adulta. Pasa de la ignorancia al conocimiento, de la fase de ser un simple miembro pasivo de la comunidad a la nueva fase de ser un miembro activo y responsable de la sociedad corporativa.

Hay multitud de paralelismos entre estos rituales que hemos descrito y los de muchos otros pueblos de África, como también hay diferencias. Podríamos citar distintos ejemplos de los ritos Ndebele y Sonjo de realizar marcas tribales en los niños. Los Ndebele hacen unos agujeros en el lóbulo de la oreja de los niños cuando tienen unos diez años y después de esta operación colocan un trozo de madera para mantenerlo abierto. Se trata de una marca tribal de identificación e incorporación. Todos los Sonjo llevan una marca tribal en el hombro izquierdo, con la que esperan que su héroe nacional, *Khambageu*, les identifique cuando regrese a salvarlos en el

fin del mundo. Se trata de marcas de identificación, incorporación, pertenencia y plenitud de derechos. Son cicatrices indelebles de que «yo soy porque nosotros somos, y puesto que existimos yo soy». El individuo queda así unido al resto de su comunidad, vivos y muertos, y, humanamente hablando, nada les puede separar de esta sociedad corporativa.

El nacimiento de mellizos y trillizos es un acontecimiento fuera de lo normal. Por lo tanto, en muchas sociedades africanas se les trata con especial cuidado o con miedo. Antiguamente, algunas sociedades tenían por costumbre matar a estos niños; otras mataban también a la madre. Esto, sin embargo, no ha sido la práctica más común, puesto que muchas otras sociedades siempre han recibido el nacimiento de mellizos con gran alegría y satisfacción, como signo de gran fertilidad. Algunas sociedades creen que los niños nacidos de esta manera tienen poderes especiales. Por ejemplo, en el África central se les conoce como «los niños de Dios y el cielo» y cuando un poblado se ve amenazado por alguna calamidad, la gente se vuelve a ellos con oraciones en nombre de sus comunidades. Este tratamiento ambivalente de mellizos y trillizos aún no ha sido estudiado con detenimiento. Por una parte, la gente se alegra de ver el flujo de vida humana, pero, paradójicamente, esta alegría se vuelve tristeza cuando nacen mellizos. Se podría sugerir que, puesto que el nacimiento de mellizos es un suceso extraordinario, fuera del ritmo normal de las cosas, da origen a sentimientos extremos: bien se cree que su nacimiento traerá desgracias, y de ahí la necesidad de matar a los niños (y a veces también a la madre), bien se cree que traerá consecuencias de poderes extraordinarios, y de ahí la necesidad de tratarlos con especial respeto y cuidado. Este tipo de nacimientos no son intrínsecamente malos o extraordinarios; la rareza del acontecimiento es lo que hace que la gente le atribuya consecuencias extremas. Lo mismo ocurre con los eclipses y otras irregularidades de la naturaleza. Si se guardara una historia escrita de los acontecimientos, estas «irregularidades» no parecerían tan irregulares vistas en el contexto de una gran escala temporal. Pero en la vida tradicional africana los acontecimientos se guardan en la memoria

de las gentes y una visión de las cosas en un contexto tal no es posible.

No se puede juzgar la muerte de los mellizos o trillizos de forma puramente emocional, por severa que pueda parecer esta práctica desde un punto de vista ético. Viendo las cosas desde la comunidad corporativa, estos nacimientos fueron experimentados como heraldos de desgracias. La gente los veía como una amenaza a toda su existencia, como signo de que algún mal había causado este tipo de nacimientos y que algo peor iba a ocurrir a la comunidad si no se eliminaba el mal. Por esta razón se mataba a los niños en beneficio de toda la comunidad, para purificar, «salvar» y proteger al resto de la gente. De no hacer esto, no sólo sufrirían los mellizos, sino que el resto de la sociedad estaría en peligro de aniquilación total. Por lo tanto, parece que esta muerte se realizaba con buena intención y no como un acto de crueldad contra los niños. Dado que tal creencia estaba tan extendida en algunas sociedades, personalmente dudo de que esta práctica haya sido extirpada completamente por los gobiernos africanos modernos.

En este punto es necesario mencionar la tasa de mortalidad extremadamente elevada en las sociedades tradicionales. En algunos casos, esto era tan severo que aproximadamente la mitad de todos los niños nacidos podían morir antes de cumplir su décimo año de vida. Pero, gracias al uso de la medicina moderna y a un mejor cuidado de los niños, esta elevada mortalidad ha sido considerablemente reducida. Los misioneros fueron pioneros de este gran trabajo, que es continuado hoy por los gobiernos africanos. Sin embargo, las enfermedades y la desnutrición son aún los peores enemigos de los niños africanos, particularmente en el período que sigue al destete. En las sociedades tradicionales, apenas existe alguna madre que no haya pasado por el dolor de perder un hijo.

El nombre dado a los hijos

Casi todos los nombres africanos tienen un significado. Dar un nombre a los hijos es una ocasión importante, marcada

a menudo por ceremonias en muchas sociedades. Algunos nombres pueden señalar la ocasión del nacimiento del niño. Por ejemplo, si el nacimiento ocurre durante el tiempo de las lluvias, al niño se le dará un nombre que significará «Lluvia», o «Agua»; si la madre está de viaje cuando le llega el momento del parto, el niño puede llevar el nombre de «Viajero», «Camino» o «Forastero»; si el nacimiento ocurre durante una invasión de langostas, se le llamará «Langosta», «Hambre» o «Dolor». Algunos nombres describen la personalidad o el carácter del individuo, o algunos aspectos claves de su vida. El dar nombres es un proceso que no tiene fin en muchas sociedades africanas; una persona puede adquirir una buena colección de ellos antes de llegar a viejo. Otros nombres dados a los niños pueden proceder de los muertos vivientes, a los que se cree parcialmente «reencarnados» en el niño, especialmente si la familia observa ciertos rasgos en común entre el niño y un difunto. En algunas sociedades, es costumbre dar a los niños los nombres de los abuelos. El nombre es la persona, y muchos son a menudo descripciones del individuo, particularmente los adquiridos durante la vida. En vista de esta práctica africana de dar nombres a la gente, suele resultar confuso y carente de sentido hablar de «nombres de familia» o apellidos, puesto que cada individuo tiene sus propios nombres. Aparte de unas pocas sociedades, no existen «apellidos» compartidos por todos en una misma familia. Hay que advertir también que los africanos cambian sus nombres sin ningún tipo de formalidades, y que una persona puede estar «registrada» (en la escuela, en la universidad, en una oficina de impuestos) hoy bajo un nombre y mañana bajo otro nombre. Esta práctica puede causar no sólo confusión, sino a veces también irritación.

Volviendo a los métodos de dar nombres a los niños, podemos ilustrar este punto con algunos ejemplos de distintas partes de África. Los Wolof dan el nombre a sus hijos una semana después del nacimiento. Para esta ocasión se informa anticipadamente a los amigos y parientes de la familia en cuestión. Si se trata del primer hijo, tiene lugar una gran aglomeración de gente. La ceremonia se desarrolla en el sitio

donde ha tenido lugar el nacimiento y comienza antes del mediodía. En el día indicado, la madre del niño apaga el fuego y barre la casa, se baña y lava al niño con un agua medicinal. Estos actos simbólicos marcan el final de una fase de la vida y el comienzo de otra nueva. Los invitados traen regalos: las mujeres ofrecen seis regalos a la madre del niño y los hombres dan los suyos al padre. En el centro del patio se extiende una estera donde se sienta una mujer, normalmente la comadrona, con el niño en su regazo. Al lado se coloca un cuenco de arcilla con nueces de cola rojas y blancas, algodón y mijo. Las nueces de cola rojas simbolizan una larga vida y las blancas son símbolo de buena suerte. Un anciano extiende sus manos sobre la cabeza del niño, reza y le escupe en los oídos para implantar el nombre en ella. Después de esto, el nombre es anunciado en voz alta a la multitud. Si se trata del primer hijo, la madre y el niño son llevados a un lugar oculto, para que nadie con mal ojo les puede afectar al mirarlos. El nombre del niño suele estar en relación con el día de la semana en que ha nacido.

Los Shona no tienen ceremonias especiales de nominación de sus niños, tarea que es realizada por el padre unos pocos días después del nacimiento. Entre los Lúo, el nombre se impone cuando el niño llora. Durante este período, se mencionan distintos nombres de muertos vivientes; si el niño deja de llorar al mencionar un nombre determinado, entonces se le impone ese nombre.

Los nombres pueden tener significados según la ocasión del tiempo del nacimiento. Los Akamba dan el nombre a sus hijos al tercer día, marcando la ocasión con una fiesta. Al cuarto día, el padre coloca un collar de hierro alrededor del cuello de su hijo, después de lo cual es considerado ya como un ser humano con todas sus consecuencias. Antes de esto, el niño es mirado como un «objeto» que pertenece a los espíritus y, en caso de que muriera antes de la ceremonia de nominación, la madre se volvería ritualmente impura y necesitaría una purificación. Una vez que se ha desarrollado la ceremonia de nominación, los padres representan una relación sexual ritual aquella noche. Este ritual es el sello de la

separación del niño de los espíritus y los muertos vivientes y de su integración a la compañía de los seres humanos. Los nombres son escogidos por mujeres que han tenido hijos, y la mayor parte de ellos tienen significados.

El período en el que el niño es amamantado varía bastante. En algunas sociedades esto puede durar unos dos años y durante este tiempo la mujer no puede tener relaciones sexuales con su marido. Durante ese período, el niño es llevado en la espalda o en el regazo de su madre u otra mujer del poblado. Este contacto directo entre madre e hijo da al niño un profundo sentido psicológico de seguridad. Como norma general, las mujeres africanas amamantan a sus hijos en cualquier lugar, sacando sus pechos sin ningún sentimiento de vergüenza o pudor. Los pechos son símbolos de vida; y cuanto más grandes sean, mejor: son un signo de que la mujer tiene abundantes reservas de leche para su hijo. No hay nada de «desnudo» o de «erótico» en una madre que expone sus pechos para criar a sus hijos en lugares públicos como mercados, iglesias o autobuses; y los que juzgan esto como indecente deben revisar su comprensión del concepto africano de lo que quiere decir la «desnudez». Las esculturas que muestran a la madre y al hijo suelen a menudo exagerar los pechos, puesto que representan el orgullo de la maternidad, anunciando el mensaje: «soy fértil». Éste es el ideal y el deseo de toda mujer africana.

Hemos visto que el nacimiento y la infancia son un proceso religioso, en el que el niño se ve constantemente envuelto en actividades religiosas, comenzando mucho antes de su nacimiento. Un niño no sólo continúa la línea física de la vida —en algunas sociedades se les considera una reencarnación de los difuntos—, sino que se convierte además en el foco religioso que mantiene a sus padres en estado de inmortalidad personal. Los aspectos físicos del nacimiento y las ceremonias que acompañan el embarazo, el nacimiento y la infancia, son considerados bajo el punto de vista de una experiencia religiosa: que otro ser religioso ha nacido en una comunidad religiosa y un mundo religioso.

LA PUBERTAD Y LOS RITOS DE INICIACION

Hemos visto en los capítulos anteriores que los niños nacen física y religiosamente. Los ritos de nacimiento y de infancia introducen al niño en la comunidad corporativa, pero esto es sólo una introducción. El niño es un ser pasivo y aún le queda mucho camino por recorrer antes de entrar en la etapa adulta de forma física, social y religiosa: se trata de un cambio de una posición pasiva a otra activa en la sociedad. La mayor parte de los pueblos africanos tienen ritos y ceremonias para marcar este gran cambio, pero no todos ellos tienen ritos de iniciación. Estos ritos constituyen uno de los momentos claves en el ritmo de la vida individual, en tanto en cuanto el joven es parte de una comunidad integrada por sus padres, sus familiares, sus vecinos y los muertos vivientes.

Los ritos de iniciación tienen muchos significados simbólicos. Mencionaremos algunos antes de descender a detalles. Los jóvenes son introducidos ritualmente al arte de la vida comunitaria. Esto sucede cuando se retiran de la vida normal para vivir en el bosque durante un período en el que permanecen aislados del resto de la sociedad; durante este tiempo reciben instrucciones secretas antes de que se les permita regresar a sus casas. Esto es una experiencia simbólica del proceso de muerte, vida en el mundo de los espíritus y vuelta a la vida. Este volver a nacer, expresado en la vuelta a casa después de la experiencia de aislamiento en el bosque, dramatiza el hecho de que los jóvenes son ahora nuevas criaturas, tienen personalidades nuevas y han perdido su infancia. En algunas sociedades se les da incluso un nuevo nombre.

Otra gran significación de estos ritos consiste en introducir a los candidatos a la vida adulta: desde ese momento tienen derecho a compartir todos los privilegios y deberes de la comunidad. Entran así en el estado de responsabilidad: heredan nuevos derechos, y se espera que cumplan nuevas obligaciones. Esta incorporación a la vida adulta les introduce también a la vida de los muertos vivientes así como a la vida de los que aún no han nacido. Los ritos de iniciación preparan a los jóvenes para enfrentarse a las cuestiones concernientes a la vida sexual, el matrimonio, la procreación y las responsabilidades familiares. Desde ese momento se les permite derramar su sangre por su pueblo y plantar sus semillas biológicas para dar paso a la nueva generación.

Los ritos de iniciación tienen un fin educativo. La ocasión suele marcar el comienzo de la adquisición de un conocimiento que no es accesible a los no iniciados. Es el período del despertar a muchas cosas, de aprender a soportar las dificultades, a vivir con los demás, a obedecer. Aprenden los secretos y misterios de la relación hombre-mujer; y en algunas zonas, especialmente en el África occidental, entran a formar parte de sociedades secretas, cada una de las cuales tiene sus propias actividades y lenguajes ocultos que les son propios.

A continuación consideraremos algunos ejemplos concretos de ritos de iniciación. Obviamente, los detalles varían considerablemente, pero sus significados básicos son generalmente similares. En la mayoría de los pueblos, los ritos de iniciación tienen lugar durante la pubertad, pero hay lugares donde se celebran antes o después de este período. Por esta razón es incorrecto referirse a ellos como «ritos de pubertad».

Los ritos de iniciación de los Akamba

Los ritos de iniciación de los Akamba tienen tres partes, siendo las dos primeras las más importantes. Antiguamente, todos los jóvenes tenían que pasar por estas dos; sólo unos pocos llegaban a la tercera, y esto ocurría cuando llegaban a los 40 años. El no iniciado no es un miembro pleno de la sociedad Akamba. Más aún, una persona puede incluso ser un

anciano, pero si no ha pasado por la iniciación, será menospreciado y considerado aún como un muchacho.

Los niños entran en la primera fase del rito de iniciación cuando tienen entre cuatro y siete años. La ceremonia tiene lugar durante los meses de agosto a octubre, cuando el tiempo es seco y relativamente fresco. Los chicos pasan por la circuncisión y las chicas sufren la excisión del clítoris. Al llegar la fecha de la ceremonia, los padres de los candidatos los trasladan a un lugar convenido, donde ésta tendrá lugar. Un grupo de especialistas masculinos circuncida a los niños y otro de mujeres hace la operación a las niñas. Esto se realiza por la mañana temprano. La operación es dolorosa, pero se anima a los candidatos a que la soporten sin llorar o gritar y los que son capaces de hacerlo reciben la alabanza pública de la comunidad. Después de esto tiene lugar un banquete, con bailes, cantos y ofrendas a los antepasados. Durante las semanas siguientes, mientras se cura la herida, los familiares vienen a visitar a los chicos y chicas iniciados, trayéndoles distintos regalos.

Veamos ahora el significado de esta primera fase de la iniciación. El corte de la piel realizado en los órganos sexuales simboliza y dramatiza la separación de la infancia: es un acto paralelo al corte del cordón umbilical cuando nace el niño. El órgano sexual une al niño al estado de ignorancia, de inactividad y de posible impotencia (asexualidad). Pero al cortar este vínculo, la persona queda liberada de este estado de ignorancia e inactividad. Ha nacido a otro estado, el del conocimiento, la actividad y la reproducción. Mientras una persona no esté iniciada, no se puede casar ni debe reproducirse. El derramamiento de sangre en la tierra la une místicamente con los antepasados, que viven —simbólicamente— en el mundo subterráneo y con los que se entra en contacto mediante la libación por tierra. Es la sangre del nuevo nacimiento. El dolor físico que los niños deben soportar es el comienzo del entrenamiento para las dificultades y sufrimientos que trae la vida. Este aguante ante el dolor físico y emocional es considerado como una gran virtud entre los Akamba, lo mismo que en otros pueblos africanos, puesto que

en África la vida está rodeada de una gran cantidad de dolor que procede de muchas circunstancias. Los regalos que los familiares presentan a los iniciados son muestras de bienvenida en la comunidad plena y demuestran o simbolizan el hecho de que ahora los jóvenes pueden comenzar a poseer y heredar propiedades. Esta posesión de bienes, eventualmente, conduce a la próxima fase importante, que es el período del matrimonio.

La danza y la fiesta refuerzan la solidaridad comunitaria y destacan la corporatividad de todo el grupo. Es únicamente después de este rito cuando se permite a los jóvenes participar en las danzas públicas. Las ofrendas y libaciones presentadas a los antepasados subrayan y renuevan el vínculo entre los seres humanos y los difuntos, entre el mundo visible y el invisible. Notemos, sin embargo, que los niños cuyos padres murieron antes de su iniciación, pasan por este ritual a una edad mucho más tardía que la habitual. No está muy claro por qué, tal vez para permitir a los niños tener más tiempo para crecer, puesto que la iniciación les hace cargar con serias responsabilidades.

La segunda iniciación suele tener lugar en un momento cualquiera dentro de un período de tiempo que va desde unas pocas semanas después de la primera iniciación hasta la edad de quince años. La primera iniciación es, fundamentalmente, física, mientras que la segunda es, sobre todo, educacional. La ceremonia para esta segunda iniciación (conocida como la «gran» iniciación) es organizada por una casa en la que no hay iniciados en aquel momento; esto es considerado como un gran privilegio que la gente cree que les es concedido por sus antepasados. La ceremonia dura de cuatro a diez días, parte de los cuales los candidatos pasan recluidos en cabañas construidas lejos de los poblados. Están acompañados por maestros y supervisores a los que se les ha delegado la responsabilidad de introducir a los candidatos a todas las cuestiones referentes a la masculinidad y la feminidad. Los Akamba describen esta función con el nombre de «incubar a los iniciados», lo mismo que un pájaro hace con sus huevos. El primer día, los candidatos aprenden canciones educativas y tienen que

vérselas con obstáculos simbólicos. El segundo día tienen que enfrentarse a un monstruo aterrador conocido como el *mbusya* (rinoceronte). En algunas partes del lugar, únicamente los muchachos realizan esta experiencia, mientras que en otras regiones pasan por ella los jóvenes de ambos sexos. El *mbusya* es, en realidad, una estructura hecha con palos desde cuyo interior una persona emite fuertes rugidos como los de un gran monstruo. El iniciado no sabe exactamente de qué se trata, puesto que es uno de los secretos de la ceremonia. Una vez pasada esta prueba, no está permitido divulgar el asunto a los no iniciados. Los que han de pasar por esta ceremonia se enfrentan valerosamente al «rinoceronte», disparándole flechas como harían con un enemigo. Aquella noche, el hombre y la mujer que hicieron la operación durante la primera ceremonia realizan un acto sexual de carácter ritual, y lo mismo hacen los padres de los candidatos durante la tercera y la séptima noche.

Al tercer día, los iniciados tienen que «ensayar» la vida adulta: los muchachos van a cazar con arcos y flechas de tamaño reducido, y las chicas cortan pequeñas ramas (que simbolizan leña para la casa). Más tarde, durante el mismo día, los maestros de ceremonias del primer ritual bendicen a los candidatos escupiéndoles con cerveza local y los jóvenes regresan a su «casa» en el bosque. A cada uno de ellos se le entrega un bastón especial y aquella noche tiene lugar una danza para los iniciados. Con ese bastón, los chicos representan un acto sexual simbólico sobre las chicas; al día siguiente deben pasar un examen sobre el significado de acertijos y adivinanzas grabados en los bastones o dibujados en la arena.

Al quinto día, los iniciados y sus maestros se reúnen en torno a un árbol sagrado, normalmente una higuera o un sicomoro, situado a la orilla de un río. El supervisor toma una pequeña cantidad de la savia del árbol y la distribuye entre los candidatos. El iniciado hace amago de comerla y, a partir de ese momento, puede ya comer todo tipo de alimentos que hasta entonces le habían estado vedados. A continuación se realizan unos pequeños cortes en los órganos

sexuales de los iniciados y se les vierte una cantidad de cerveza en el lugar de las heridas.

El sexto día es para descansar. Al séptimo, los muchachos realizan una farsa representando una incursión para robar ganado, mientras que las chicas dan fuertes gritos para ahuyentar a los supuestos enemigos. La ceremonia termina aquí y los jóvenes regresan a sus casas.¹

Esta larga descripción pretende ilustrar con detalle el significado del rito de iniciación. Algunos significados son bastante evidentes. Haciéndoles vivir juntos en las cabañas dispuestas para ese fin en el bosque, los jóvenes aprenden la importancia de la vida en comunidad, tan relevante en las sociedades africanas. Los maestros de ceremonias representan el papel de los ancianos, lo cual es extremadamente importante para que los jóvenes aprendan a respetarlos y obedecerlos. La reclusión sirve para que los candidatos se concentren en lo que hacen y tiene un significado directamente relacionado con la muerte. Al terminar este período, los jóvenes emergen como hombres y mujeres reconocidos que pueden fundar una familia, convertirse en padres y madres y defender su país, como muestra la farsa de un ataque para conseguir ganado y el acto sexual simbólico. La prueba del «rinoceronte» es un recurso psicológico para ayudar a los candidatos a vencer el miedo en tiempos de peligro, en los que no deberán escapar, sino saber defenderse con valor a ellos y a sus familias. Las adivinanzas grabadas en los bastones son símbolos del conocimiento al que los candidatos tienen acceso directo. Los iniciados están ahora en condiciones de conocer todos los secretos de la vida tribal. El rito del árbol sagrado es una visita simbólica a los muertos vivientes y los espíritus que —se cree— habitan allí. La ocasión es una renovación del vínculo con el período del Zamani, el vínculo con las realidades espirituales y una forma de recordar que los muertos vivientes están con ellos. El

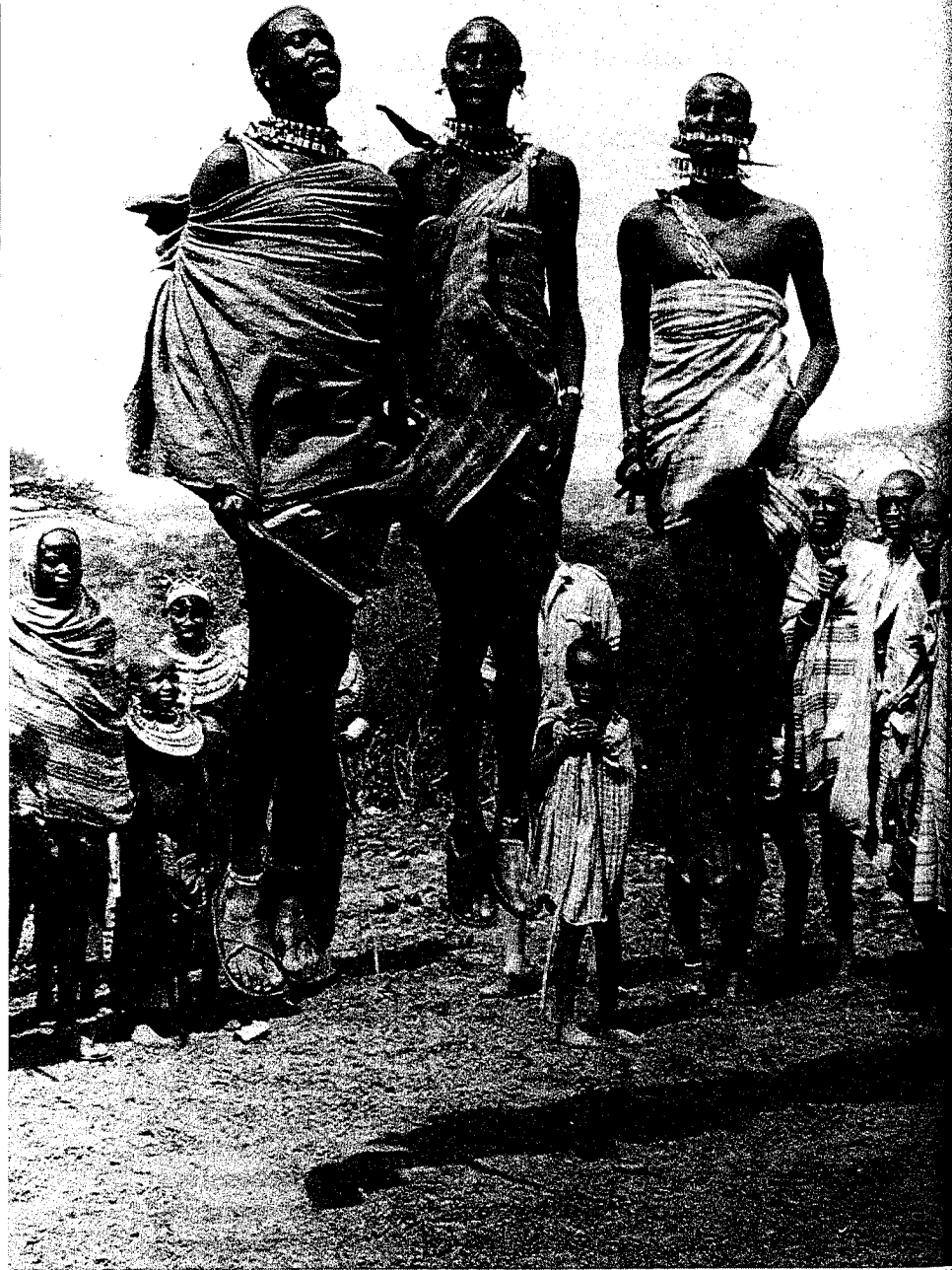
¹ N. D. Kimilu, *Mukamba Waw'o* (Nairobi 1962), p. 30 y ss.; Middleton, I, p. 88 y ss.

permiso para comer todo tipo de alimentos prohibidos hasta entonces es una forma simbólica de abrirles las puertas de la plena participación en los asuntos de la tribu. Los cortes en los órganos genitales indican el carácter sagrado del sexo a los ojos de Dios, los espíritus, los muertos vivientes y la comunidad humana. El regreso a casa es como una experiencia de la resurrección: la muerte ha terminado, la reclusión ha llegado a su fin y ahora pueden volver a integrarse en su comunidad como hombres y mujeres nuevos, completamente aceptados y respetados como tales. El acto sexual simbólico de los padres es el sello final de la ceremonia, un gesto ritual de que sus hijos son fértiles y en adelante están autorizados a pasar la llama de la vida y que una nueva generación ya ha nacido.

Los hombres Akamba tienen aún un tercer rito de iniciación por el que pasar alrededor de los 40 años. En realidad, sólo unos pocos de ellos pasan por esta ceremonia, tan secreta que, aparte de los que han participado en ella, se sabe muy poco al respecto. Es como una experiencia mística. Entre otras cosas, el ritual está formado por una serie de pruebas dolorosas muy difíciles de superar. Durante este período, los hombres realizan actos que no se les atribuyen, puesto que los candidatos se encuentran en un estado de enajenación. La ceremonia se realiza en secreto, lejos de los poblados, y los iniciados juran solemnemente guardar secreto sobre todo lo que han visto y oído. Este juramento es tan fuerte que incluso los que más tarde se han hecho cristianos no han querido revelar lo que sucede.

Los ritos de iniciación de los Masai

Entre los Masai, los ritos de circuncisión tienen lugar cada cuatro o cinco años y toman parte en ellos los jóvenes de entre 12 y 16 años. Todos los que participan en esta ceremonia forman un grupo de edad especial y reciben un nuevo nombre. Como preparativos para este ritual, una vez reunidos todos los candidatos en un mismo lugar, se les cubre con arcilla blanca. A continuación pasan dos meses viviendo en la



Rito de iniciación Masai, en Kenia. Todos los que toman parte en esta ceremonia forman un grupo de edad especial y reciben un nuevo nombre. En adelante se les considerará miembros adultos del grupo, capaces de enfrentarse a las dificultades de la vida.

sabana. El día antes de la ceremonia, los jóvenes se bañan en agua fría. Al cortarles el prepucio, se recoge la sangre en una piel de buey y se les vierte en la cabeza. Durante cuatro días se recluye a los muchachos y, al cabo de este tiempo, salen fuera vestidos como mujeres, con el rostro pintado de arcilla blanca y la cabeza adornada con un tocado de plumas de aves-truz. Unas pocas semanas más tarde, cuando la herida ha cicatrizado, se les afeita la cabeza y los jóvenes pueden ya convertirse en guerreros. Las chicas tienen su propia ceremonia, en la que se les corta o perfora una porción de sus órganos sexuales. Una vez que la herida se ha curado, ya se pueden casar; en algunas partes del país se les afeita también la cabeza ².

En este ejemplo vemos el mismo tipo de significado que entre los Akamba. El énfasis se pone en la separación de la niñez y la incorporación a la edad adulta. El corte o la perforación realizada en los órganos sexuales y el afeitado de la cabeza simbolizan la ruptura con un estado de vida y la entrada en el otro. La arcilla blanca en el rostro es el símbolo de un nuevo nacimiento, una nueva persona, un nuevo *status* social. Al terminar la ceremonia, los hombres comienzan su actividad como guerreros: pueden ahora defender a su pueblo y atacar a otras tribus. Las mujeres pueden casarse, y a menudo lo hacen inmediatamente. De este modo, se dramatiza y representa el ritmo de una nueva generación. Los jóvenes que han sido iniciados juntos quedan vinculados mística y ritualmente entre sí para el resto de su vida, formando un solo grupo y se ayudarán unos a otros de distintas formas. La mujer de uno de ellos es también la mujer de los otros hombres del mismo grupo de edad; y si un miembro de este grupo visita a otro tiene derecho a dormir con la mujer de su anfitrión esté o no el marido en casa. Se trata de un nivel muy profundo de solidaridad de grupo en el que el individuo realmente siente que «yo soy porque nosotros somos, y puesto que existimos, yo soy». Esta solidaridad crea y

² A. van Gennep, *The rites of passage* (traducción inglesa, 1960).

proporciona un sentimiento de seguridad, de unidad y de participación en la existencia corporativa.

Los ritos de iniciación femeninos entre los Nandi³

Para explicar en detalle un rito de iniciación femenino, tomaremos el ejemplo de los Nandi, que cuentan con algunos de los ritos más sofisticados y detallados. La iniciación femenina de los Nandi es una preparación para la vida adulta de madre de familia. Ninguna mujer se puede casar sin haber pasado por este ritual. Mucho antes de la iniciación, desde que las chicas tienen unos diez años, tienen que dormir con muchachos en lugares conocidos con el nombre de *sikiroino*. Se trata de una casa donde los jóvenes de ambos sexos de un determinado poblado pueden dormir juntos durante la noche. Esto es obligatorio; y si las chicas se niegan a ello, los chicos pueden golpearlas sin que sus padres puedan intervenir. Esto tiene el significado de enseñar a las chicas cómo tienen que comportarse con los hombres y a controlar sus deseos sexuales. Más adelante, cuando se examine a las chicas sobre su virginidad, si una de ellas la ha perdido será condenada a muerte a lanzazos, mientras que las que pasen la prueba con éxito serán obsequiadas con ovejas o vacas.

Al llegar el tiempo de la ceremonia de iniciación, varias familias traen a sus hijas para que sean iniciadas juntas. Esto tiene lugar cuando las chicas tienen en torno a los catorce años. Sus «novios» se aseguran de que las chicas vayan a la ceremonia vestidas como es debido, para lo cual les regalan un tocado de cuentas de colores y pulseras de cascabeles para las piernas y los tobillos. Vestida con este atuendo, la muchacha va a informar a sus parientes de la fecha de la ceremonia. La noche antes del día previsto, las chicas duermen con sus novios en el *sikiroino*. Entran entonces en una fase de

³ S. Cherotich, *The Nandi female initiation and marriage and Christian impact upon it* en: «Dini na Mila» (Kampala, diciembre 1967), volumen 2, n., 2-3, pp. 62-67, contiene una detallada e interesante descripción, de donde se ha elaborado esta subsección, con permiso del autor.

gran excitación que las capacita para soportar el dolor y el miedo y las transforma en otros seres. Esto explica por qué las chicas perseveran durante la dolorosa operación.

El día de la ceremonia, por la mañana, las chicas van al bosque a cortar leña, acompañadas de una «instructora». El corte de la leña se hace de manera ceremonial: la instructora y cada muchacha cortan un trozo de leña sujetando el hacha entre ambas. A continuación se celebra una danza en la que participan las chicas y sus novios hasta bien entrada la noche. Se realizan entonces una serie de ceremonias destinadas a preparar el corte del clítoris. Esto tiene lugar cuando las jóvenes están completamente agotadas del baile. Mientras se realiza, los chicos comienzan a gritar a las chicas llamándolas cobardes y otros nombres despectivos. Esto tiene el propósito de estimularles el ánimo. Las jóvenes cantan sin parar hasta desgañitarse, agitando vigorosamente los cascabeles que llevan en el cuerpo.

Al día siguiente por la mañana, toda la gente se reúne en el lugar de la ceremonia y se mantiene a cierta distancia de las chicas, las cuales han sido previamente examinadas para probar su virginidad. Una mujer con un cuchillo afilado realiza rápidamente la ceremonia, que apenas es sentida por la chica, puesto que las operaciones previas le han dejado sus órganos sexuales entumecidos. Los espectadores corren entonces a divulgar la noticia de qué chicas han llorado, cuáles han probado ser vírgenes, etc. Éste es el momento más crítico para las familias de las chicas iniciadas. Si una de ellas no ha estado a la altura de las circunstancias, sus padres y hermanos tendrán tanta vergüenza que pueden llegar a amenazar con suicidarse o con matar a la joven. Únicamente la intervención de otra gente puede disuadirles de llevar a cabo sus propósitos.

Una vez terminada la operación física, la joven se viste con pieles de animales y hace sonar vigorosamente sus cascabeles. Sus novios las felicitan y cada uno se vuelve a su casa. Los padres de las iniciadas se llevan a casa una planta trepadora (*sinendet*), que colocan a la puerta de la cabaña para indicar que su hija ha sido iniciada. Si la chica ha gritado durante la ceremonia, la planta se quema ligeramente.

Las iniciadas tienen que pasar a continuación por una fase de reclusión que va de seis meses a tres años. Se trata de un período de educación e introducción a los conocimientos y la sabiduría de la tribu.

Durante los cuatro días después de la ceremonia, las jóvenes sufren un gran dolor físico, son consideradas religiosamente impuras y no pueden tocar nada. Si alguna se toca la herida, es golpeada. Los hombres no las pueden ver, y cuando salen fuera al final de la tarde o a primera hora de la mañana, deben cubrirse la cabeza y mirar al suelo.

Durante este período de reclusión, las instructoras enseñan a las jóvenes todo lo relativo a los asuntos de la casa y las relaciones maritales. Esto incluye cómo dormir con sus maridos, cuándo abstenerse de relaciones sexuales durante el embarazo y hasta que el niño comience a andar, cómo agradecer a sus esposos y cómo educar a los hijos. Las chicas aprenden también las buenas maneras en todo lo relativo a la comida. Así, por ejemplo, no se puede comer carne y beber leche al mismo tiempo. Aprenden sobre cómo ser laboriosas, cómo comportarse a la hora de pedir prestado algo a los vecinos, cómo ser amables y educadas con los demás, etc. El contenido más importante de esta educación es lo relativo a la crianza y educación de los hijos. Es costumbre entre los Nandi que los hombres no hagan nada con sus hijos antes de que éstos lleguen a los diez años. Por lo tanto, hasta esa edad los hijos son responsabilidad exclusiva de la mujer. Después del parto, la mujer es considerada impura y no puede tocar nada o cocinar para su esposo durante seis meses; el no observar estas normas le puede acarrear malas consecuencias.

Durante este período de «reclusión educativa», la muchacha comienza lentamente a tejer su modelo de vida como mujer y gradualmente se convierte en una persona adulta en pensamientos, palabras y acciones. Debe olvidar su propio yo y mirar a su pasado con desprecio. Se la alimenta bien, incluso demasiado. Al concluir este período de confinamiento, las chicas han cambiado mucho y están corpulentas. Ahora pueden llevar adelante una casa con toda confianza y tomar sus plenas responsabilidades en su comunidad.

Superficialmente, parece que estas prácticas de iniciación están extinguiéndose, aunque muy lentamente. Los ataques a estas costumbres, realizados por los misioneros cristianos, no han tenido demasiado éxito. Los jóvenes que han recibido una educación moderna se casan con chicas que no han sido iniciadas, pero esto se suele realizar en secreto. Las no iniciadas son consideradas aún como niñas, y existe la creencia de que sus hijos crecerán como seres anormales. En estas circunstancias, es fácil de comprender la importancia psicológica de la ceremonia. Una mujer que no ha pasado por ella no es nadie, es incompleta, es aún una niña. En un ambiente de existencia corporativa, es literalmente imposible para cualquier persona no pasar por esta ceremonia y quedar impune. Tarde o temprano se convertirá en el hazmerreír de sus familiares y vecinos, y cualquier infortunio que le pueda ocurrir será atribuido a no haber realizado el ritual de iniciación. Al terminar el período de reclusión, las jóvenes se casan. Durante su confinamiento, se han hecho los preparativos para el matrimonio entre su familia y la de su novio.

Aunque este rito de iniciación femenina entre los Nandi puede diferir en multitud de detalles con respecto a los de otros pueblos, el significado fundamental es básicamente el mismo. Se trata de un rito de maduración, una dramatización de la ruptura con la infancia y la incorporación a la vida adulta. El órgano sexual es el símbolo de la vida; cortarlo es como desbloquear las fuentes de la vida para que ésta fluya. La reclusión tiene un simbolismo relacionado con la muerte, y su fin es como la resurrección a una vida nueva y responsable. A través de las ceremonias de iniciación de jóvenes de ambos sexos, se renueva la vida corporativa de la tribu. Por lo tanto, si alguien se niega a pasar por esta ceremonia o rompe su armonía (al no poder probar su virginidad o mostrando poco valor), se considera que está cometiendo una gran ofensa contra la sociedad Nandi, está matando la tribu. Vistas así las cosas, no es de extrañar entonces que los padres y hermanos que han sido avergonzados por sus hijas (o hermanas) lleguen a pensar en el suicidio o en dar muerte a sus hijas en aras de la existencia corporativa. La ceremonia tiene

un significado profundamente sagrado, puesto que en ella reside la supervivencia de la tribu. Es una dramatización solemne de la conquista del hombre sobre la muerte y la desintegración.

Los ritos de pubertad entre los Ndebele

Describiremos ahora brevemente otro rito que es distinto de las ceremonias de iniciación que hemos expuesto hasta ahora. En lugar de un rito de iniciación, los Ndebele tienen una breve y efectiva ceremonia para marcar los cambios de la pubertad. Cuando un muchacho tiene su primera polución nocturna, a la mañana siguiente se levanta antes que los demás y se baña en el río. Al regresar a su casa, se queda de pie a la entrada de su cabaña, cerca de la puerta que conduce al recinto de las vacas. Cuando otros muchachos le ven, le golpean con palos. El joven huye entonces al bosque y se queda allí durante dos o tres días, bajo la estrecha vigilancia de los otros muchachos. En ese tiempo no se le permite comer durante el día, sino únicamente durante la noche. Una vez terminado este período, vuelve a su casa y recibe una comida medicinal de manos del curandero tradicional. Esto se realiza dentro de una ceremonia. El curandero coloca una porción de pasta de maíz en el extremo de un palo y lo lanza al muchacho, quien tiene que cogerlo con la boca. Cuando ya lo ha hecho, el curandero le da tres o cuatro golpes con el palo. Se cree que de esta forma el muchacho se endurecerá. Su padre y otros familiares le ofrecen vacas, ovejas y cabras como regalo. De forma similar, las chicas se sumergen en un prolongado baño de agua fría después de su primera menstruación. Algunos días después, sus padres organizan una gran fiesta, tras lo cual las chicas comienzan a ponerse una falda completa. A partir de ese momento, ya se pueden casar ⁴.

La idea de la «muerte y resurrección» se representa, en el caso de los chicos, yendo a vivir al bosque durante algunos

⁴ Hugues & van Velsen, p. 96.

días. La ruptura con la infancia se representa en el baño. Este baño ritual puede simbolizar también la idea religiosa de la purificación del estado de la vida improductiva. Es también una dramatización de la preparación para la vida adulta: el matrimonio, la posesión de propiedad y todo tipo de responsabilidades. Por eso se golpea a los muchachos, para que se «endurezcan»: ser considerados «duros» es una aprobación y una calificación de que la persona ya puede ser incorporada a la sociedad, con todos sus privilegios y responsabilidades.

En el África occidental existen sociedades secretas para hombres y mujeres, a las que se tiene acceso como parte del proceso de la iniciación. Asimismo, los Ibo tienen casas especiales para «engordar» a sus muchachas. Las jóvenes son recluidas en estas viviendas durante varios meses, donde se las alimenta bien y se las unge con aceite. Una vez que están rollizas, con mejillas redondeadas, grandes regazos y cinturas fuertes, están preparadas para el matrimonio ⁵. Se considera que las mujeres son bellas cuando son muy gordas. Las mujeres europeas o americanas con problemas de obesidad no tendrían ninguna dificultad en ganar grandes multitudes de admiradores en África.

Algunas áreas de la vida están sufriendo la influencia de los profundos y rápidos cambios que están teniendo lugar en África y esto afecta también a los ritos de iniciación. Ello ocurre, en parte, porque los niños que están en edad de ser iniciados van a la escuela; y ocurre también porque los misioneros cristianos y algunos gobiernos han atacado o disuadido de la realización de esas prácticas. Sin embargo, allí donde los ritos de iniciación han sido parte del ciclo tradicional de la vida del individuo, la práctica aún persiste, aunque a menudo con algunas modificaciones o simplificaciones. No hay que insistir en que estos ritos de iniciación son muy importantes en la vida tradicional. Si están destinados a desaparecer, su muerte será muy larga y dolorosa. Son ritos que se encuentran en el centro de la vida de los individuos, no sólo porque

⁵ Parrinder, I, p. 95 y ss.

a menudo coinciden con los cambios de la pubertad, sino porque cierran toda una fase de la vida: la infancia, en el sentido amplio de la palabra, e inauguran una fase completamente nueva de la vida: la edad adulta, con todas sus implicaciones. Debido a este cambio radical, muchas sociedades africanas marcan la ocasión con una dramatización y una serie de experiencias físicas y psicológicas que son muy difíciles de olvidar.

EL MATRIMONIO Y LA PROCREACION

El matrimonio es un asunto complejo, con aspectos de tipo económico, social y religioso que a menudo se entremezclan tan firmemente que es difícil separarlos. Nos ocuparemos brevemente del aspecto religioso, pero teniendo en cuenta que existen estas otras dimensiones que contribuirán a un entendimiento pleno de las ideas y prácticas del matrimonio.

Para los pueblos africanos, el matrimonio es el centro de la existencia. Es el punto en el que se encuentran todos los miembros de una comunidad: los difuntos, los vivos y los no nacidos. Todas las dimensiones del tiempo se juntan en el matrimonio y en él se repite todo el drama de la historia, renovado y revitalizado. El matrimonio es una representación escénica en la que todo el mundo es actor y nadie espectador. Por lo tanto, el matrimonio es un deber, un requisito exigido por la sociedad corporativa y un ritmo de vida en el que todos deben participar. De lo contrario, el que no participa en él se vuelve una maldición para la comunidad, es un rebelde y un socavador de la ley. En circunstancias normales, el no casarse significa que la persona en cuestión rechaza a la sociedad, por lo que la sociedad le rechazará a su vez.

Es importante señalar también que en las comunidades africanas el matrimonio y la procreación constituyen una unidad: sin procreación, el matrimonio es incompleto. Es una unidad que intenta recapturar, al menos en parte, el don perdido de la inmortalidad, del que hemos hablado en el capítulo nueve. Es una obligación religiosa por la que el individuo contribuye con las semillas de la vida a la lucha contra la pérdida de la inmortalidad original. Biológicamente, el

hombre y la mujer se reproducen en los hijos, perpetuando la cadena de la humanidad. En algunas sociedades se cree que los muertos vivientes se reencarnan en parte, de forma que algunos aspectos de sus personalidades o de sus características físicas renacen en sus descendientes. Una persona que no tiene descendientes apaga el fuego de la vida y se queda muerta para siempre, puesto que ha bloqueado su línea de continuación física.

La segunda forma por la que el matrimonio y la procreación intentan recapturar la inmortalidad es mediante el recuerdo de los muertos vivientes. Ya hemos hablado antes de la importancia de la «inmortalidad personal», por la que los muertos vivientes permanecen en el recuerdo de sus familias. Mientras haya en la familia personas que recuerden a alguien que ha muerto físicamente, esta persona no está realmente muerta: sigue viva en las mentes de sus familiares y vecinos que le conocieron en vida. Su nombre significa aún algo personal y se puede «aparecer» a los miembros de su familia que le conocieron y que le reconocen por su nombre, los cuales le ofrecerán comida y bebida como muestras de comunión y de recuerdo. Con frecuencia se oye decir a los ancianos cuando sus nietos retrasan demasiado el matrimonio: «Si no te casas y tienes hijos, ¿quién te ofrecerá libaciones cuando mueras?». Se trata de una seria preocupación filosófica entre los pueblos africanos. Desgraciado el hombre o la mujer que no tenga a nadie que le «recuerde» después de su muerte física. Carecer de descendientes que guarden a los difuntos en su inmortalidad personal es la peor desgracia que una persona puede sufrir. Morir sin haber estado casado y sin hijos es estar completamente aislado de la sociedad humana, estar desconectado, convertirse en un marginado y perder los vínculos con el resto de la humanidad.

Por lo tanto, la mayor esperanza para cada individuo es casarse y tener hijos. Si no perdemos esto de vista, podremos entender con más claridad todo lo relativo a multitud de costumbres e ideas conectadas con el matrimonio africano, como la entrega de la dote, la poligamia, el heredar la viuda del hermano difunto, los matrimonios arreglados por los padres

para sus hijos y otras costumbres que nos pueden parecer extrañas. Las personas de otras culturas deben intentar entender el significado que hay detrás del matrimonio africano, sin querer juzgar con demasiada rapidez nuestras costumbres e ideas sobre este aspecto de la vida.

La preparación para el matrimonio y la procreación

La preparación para el matrimonio es un proceso largo, cuyos momentos claves suelen estar marcados por los ritos. Cuando un niño ha nacido físicamente, debe nacer también ritual o religiosamente para convertirse en miembro de la comunidad. A una edad más tardía pasa por unos ritos de iniciación. Estos ritos son como el nacimiento de los jóvenes al estado de madurez y responsabilidad. Los ritos de iniciación dramatizan la incorporación de los jóvenes a la vida plena de su pueblo. Precisamente, uno de los fines de estos ritos es introducir a los jóvenes en los asuntos relacionados con el sexo, el matrimonio, la procreación y la vida de familia. Por esta razón, un joven no se puede casar sin haber pasado por estos ritos, y dado que toda la comunidad participa en ellos, se puede decir que es todo el cuerpo social el que prepara al joven para el matrimonio.

Además de esto, y particularmente en sociedades donde no existen los ritos de iniciación, los padres y otros familiares educan a sus hijos de forma gradual en los asuntos maritales. A las niñas se les enseña a preparar la comida, a comportarse con los hombres de forma correcta, a cuidar de los niños, a ocuparse del marido y de los asuntos domésticos. A los niños se les enseña a cuidar del ganado, a comportarse bien con la familia de su mujer, cómo adquirir bienes para entregarlos a los padres de la joven como parte del contrato matrimonial y cómo comportarse responsablemente al asumir las funciones de «cabeza» de familia. La educación sexual suele ser a menudo difícil de impartir de los padres al hijo; las chicas tienen más ventajas en este campo, puesto que están más tiempo con sus madres y mujeres ancianas que los chicos con su

padre. Una buena parte de la información sobre el sexo se recoge del círculo de amigos, una mezcla de verdad, mito, ignorancia y bromas. Las mismas escuelas y universidades en el África moderna participan a menudo de esta misma ignorancia; y, no raramente, la gente joven pasa por ellas aprendiendo a diseccionar anfibios, pero sin recibir ningún conocimiento sobre sus propios mecanismos de procreación o sobre cómo establecer una vida de familia. En este punto, los métodos tradicionales de preparar a la gente joven para el matrimonio y la procreación eran muy superiores a lo que escuelas y universidades africanas hacen hoy día con los jóvenes.

La elección de un compañero para el matrimonio

Sobre este punto hay costumbres muy diversas. En algunas sociedades la elección la realizan los padres, lo que puede ocurrir incluso antes de que nazcan los niños. Esto quiere decir que en una casa donde hay un niño, sus padres van a otra casa donde hay una niña, o incluso donde hay una mujer encinta, y «hacen la solicitud» para que su hijo se case con esa niña o con el bebé que nazca en caso de que sea una niña. Este tipo de arreglos se pueden realizar incluso cuando dos mujeres están encintas. Sin embargo, los niños se casan únicamente cuando tienen la edad suficiente para ello y no inmediatamente después de su nacimiento o cuando aún son muy jóvenes. Ejemplos de este tipo de prácticas abundan en Sudán.

Una práctica bastante extendida es aquella en la que los padres y parientes de un muchacho comienzan los arreglos para el matrimonio con los padres de una determinada joven. Esto se suele hacer alrededor del período de la iniciación que, como ya vimos en el capítulo anterior, suele coincidir con el período de la pubertad. Si la chica o el chico rechazan firmemente el plan, se rompen las negociaciones, aunque puede haber casos en los que se ejerza una cierta fuerza o presión sobre ellos. Sin embargo, la práctica más normal es que los padres realicen esta elección con el pleno consentimiento de su hijo o hija.

En otras sociedades son los mismos jóvenes los que realizan su propia elección y más tarde informan de ello a sus padres, los cuales empiezan entonces las negociaciones para el matrimonio. Dado que el individuo existe únicamente en relación al grupo corporativo, en este contrato, el más importante de la vida, se ven involucrados también otros miembros de la comunidad. Lo ilustraremos con algunos ejemplos.

Entre los Uduk, los preparativos para el matrimonio comienzan a una edad muy temprana. Cuando un chico quiere casarse con una chica, le sale al encuentro en el camino y le declara abiertamente sus intenciones. La joven pretende entonces quedar sobresaltada y sus compañeras echan fuera al muchacho. Una vez en casa, la chica coloca su cama contra el muro de la cabaña que da a la ventana. Por la noche, el chico se acerca a ella y mete la mano por la ventana hasta que la alcanza. Ella toca la mano y le identifica. Si aún insiste en rechazarlo, da un fuerte grito para despertar a sus padres. El joven sale entonces corriendo y probablemente nunca más volverá a insistir. Si, por el contrario, la chica acepta la oferta de matrimonio, conversa con el joven en voz baja. Durante los días y semanas siguientes, éste prosigue con sus visitas a la muchacha. Más adelante, ella comienza a adornarse con cuentas de colores, lo que hace que sus padres intenten averiguar quién es su pretendiente (aunque todo el mundo lo sabe ya). Si los padres dan su aprobación, a ambos jóvenes se les permite entonces verse juntos en público; esto conduce a los preparativos para el matrimonio.¹

Entre los Wolof, los padres arreglan el matrimonio. Cuando un joven tiene intenciones de casarse con una chica, informa a sus padres acerca de ello. Éstos envían un intermediario para hablar con los padres de la chica y averiguar cuál es su opinión al respecto. Si ésta es positiva, los padres del chico envían nueces de cola, junto con una petición formal de matrimonio, al padre de la chica. Éste consulta entonces a su esposa y a su hija, y si ambas están de acuerdo, él da también

¹ Cerulli, p. 23.

su consentimiento y comparte las nueces de cola con su familia y vecinos. Ambos jóvenes comienzan entonces su período formal de noviazgo y cada vez que el joven visite a su novia, deberá traer nueces de cola a la familia de ella. Si se trata de un hombre que ya está casado y quiere tomar una segunda mujer, es normal que él negocie este tema con su primera mujer e incluso con los padres de ésta si aún viven.²

Los Bakiga, como otros pueblos, suelen usar un intermediario. Cuando los padres quieren preparar el matrimonio de su hijo y conocen a una chica que les complace, confían el asunto a un pariente de su confianza, que actúa como intermediario. Esta persona averigua toda clase de datos sobre la chica y su familia, informando a la familia del muchacho. Si se quedan satisfechos, los padres del chico y el intermediario van a ver a los padres de la chica y les declaran sus intenciones. Si se sospecha que los padres de la joven no están bien dispuestos a aceptar la propuestas, es labor del intermediario preparar el camino.³

En las sociedades tradicionales, no se permite el matrimonio entre familiares cercanos. Dado que el espacio del parentesco puede ser muy extendido, el grado de estas prohibiciones puede alcanzar a mucha gente. Como norma general, los clanes son exógamos; es decir, que toda persona debe casarse con alguien que pertenezca a otro clan. Allí donde se permita el matrimonio dentro del mismo clan, se realiza un cuidadoso escrutinio para comprobar que los futuros esposos no son parientes cercanos. Existe una serie de tabúes para reforzar las prohibiciones relativas al matrimonio. Por ejemplo, se tiene miedo a que los hijos de los parientes cercanos mueran y a que los muertos vivientes se queden disgustados con este tipo de matrimonios y traigan todo tipo de desgracias a los esposos. Para algunos individuos,

Matrimonio acholi del norte de Uganda. "Para los pueblos africanos, el matrimonio es el centro de la existencia. Es el punto en el que se encuentran todos los miembros de la comunidad: los difuntos, los vivos y los no nacidos. Todas las dimensiones del tiempo se juntan en el matrimonio" (John Mbiti).

² Gamble, p. 66.

³ A. V. Byabazima, en una discusión de un seminario en octubre de 1967, señaló, sin embargo, que esto sólo se puede aplicar al método tradicional.

como los leprosos, epilépticos o los enfermos mentales, resulta muy difícil — si no imposible— encontrar otra persona para casarse, pero si son mujeres no es raro que tengan hijos fuera del matrimonio.

El período del noviazgo

Normalmente, no hay ritos que marquen el comienzo del noviazgo formal. Sin embargo, en algunas sociedades sí existen. Lo ilustraremos con un ejemplo concreto de los Batoro. En esta tribu, las negociaciones para el matrimonio son iniciadas por los padres, lo cual suele comenzar cuando dos hombres se encuentran bebiendo cerveza juntos. Uno de ellos dice al otro: «Te doy una mujer (o un marido)», a lo que el otro contesta postrándose y dando gracias. A continuación comienzan las formalidades. Los dos hombres informan a sus respectivos hijos y, unos días más tarde, los padres del chico visitan a los de la chica, llevándoles al menos dos calabazas de cerveza. A su llegada, los padres de la joven les ofrecen granos de café y una pipa. Los cuatro adultos comienzan entonces una larga conversación sobre distintos temas, hasta que finalmente el padre del chico hace una petición formal. Dice así: «He venido aquí para nacer en esta casa, para ser un criado si lo queréis, para llevar el ganado a beber agua al río, para ayudaros a aliviar vuestras necesidades. Estoy dispuesto a hacer todo esto y mucho más si me dais una esposa para mi hijo». Normalmente, esta petición formal es aceptada y, en este caso, ambas partes fijan la cantidad de regalos que deberá ser entregada a la familia de la chica, que suele ser unas tres o cuatro vacas (o el equivalente en dinero). Tan pronto como los regalos han sido entregados, se fija la fecha para la boda.⁴

Este rito está lleno de significado. La cerveza es el símbolo de amistad, comunión y aceptación mutua, lo que explica su uso frecuente en muchas sociedades africanas durante

⁴ M. Nyakazingo, en un ensayo (febrero 1965).

ceremonias y fiestas. La cerveza que los padres del muchacho llevan a los de la chica muestra su actitud amistosa, su voluntad de establecer una comunión con la otra familia y de formar una alianza matrimonial. Los granos de café son un símbolo de fertilidad y productividad. La pipa simboliza la aceptación y es una muestra de compartir algo juntos. Las palabras formales que el padre del chico pronuncia son una muestra de su voluntad de entrega por su propio hijo: el matrimonio es una necesidad absoluta para su hijo y el padre está dispuesto a sacrificarse, incluso a humillarse (como un criado) para que su hijo pueda tener una esposa. El padre actúa aquí de puente, de vínculo para ligar la alianza matrimonial.

La ceremonia de la boda

Hay tantas costumbres de celebrar la boda como pueblos africanos. En algunas sociedades, la ceremonia dura varios días y es muy rica en rituales. En otras, el novio y su cortejo deben luchar contra el cortejo de la novia para «secuestrarla». Se trata de una lucha simbólica en la que, sin embargo, puede haber algo de sangre. Hay sociedades en las que el chico se lleva a la joven para vivir con ella hasta que tiene un hijo, y sólo entonces se celebra el rito matrimonial. En sociedades matriarcales, generalmente el hombre va a vivir a casa de la mujer y establecen su hogar allí. Tomaremos ahora unos ejemplos para ilustrar algunas de estas prácticas, procedimientos y significados de la boda y las costumbres matrimoniales.

Continuaremos con los Batoro. Una vez que han sido entregados los regalos matrimoniales, se fija una noche en la que la boda tiene lugar. Aquella noche, el novio envía a nueve hombres fuertes para que traigan a la novia. Al llegar a su casa, deben comenzar por recoger un montón de hojas (*ekikarabo*) previamente colocado en el techo de la casa de los padres. Si no lo consiguen, no podrán llevarse a la chica y la boda no tendrá lugar. Si lo consiguen, pueden llevársela. Pero esto no es algo tan sencillo, puesto que deben llevársela a

hombros a su nueva casa. Mientras lo hacen, los hombres van cantando para animar a la chica, que va llorando durante todo el viaje. Al llegar a la casa del novio, éste aguarda a la comitiva a la entrada de su recinto con una lanza en la mano.

Se representa entonces un rito en el que el novio se sienta y se levanta cuatro veces en las piernas de su padre y en las de su madre. La novia lo repite también, pero sólo tres veces. A continuación es llevada a una casa que ha sido preparada especialmente para la ocasión. A la puerta de esa casa se encuentra una persona casada de la misma familia, la cual exhorta a la novia a que no se vaya de su nueva casa. Estas palabras son la señal para que comience la fiesta y el baile.

A la mañana siguiente, los invitados a la boda regresan a sus casas. Los novios se bañan en agua muy fría que ha sido preparada en el recinto y lo hacen echándose agua el uno al otro. Este ritual representa el nuevo estado de pertenencia mutua, así como una purificación de su previa vida de solteros. Simbólicamente, estas abluciones rituales representan la muerte a la vida anterior de improductividad y el renacer a una nueva vida de procreación. Durante dos días, la novia permanece escondida a la vista de los demás. Al terminar este período, sus familiares vienen a traerle regalos. Estos parientes reciben una acogida muy cordial y son tratados con gran respeto. La novia es sacada fuera y presentada en público. Los regalos traídos de su casa son distribuidos entre los parientes del marido que tomaron parte en los preparativos del matrimonio. La tía de la novia recibe el mejor regalo, porque ella es la persona que ha traído a la novia de su antigua casa a la nueva y la que ha permanecido con ella durante su período de reclusión. Si la chica ha podido probar que era virgen, la tía recibe una vaca, y a la madre se le envía otra vaca junto con las sábanas manchadas con la sangre de la virginidad.⁵

Hay multitud de significados en estos ritos matrimoniales. La presentación de regalos a los parientes de la novia es una

⁵ Nyakazingo, *ibíd.*

costumbre muy extendida por toda África. Se usan diferentes nombres para describirla, tales como «regalos de la novia», «dote», «precio de la mujer», etc. La mayoría de los términos usados son bastante ambiguos. Estos regalos se hacen en forma de ganado, dinero, comida u otros artículos. En algunas sociedades, las familias intercambian estos regalos, mientras que en otras el novio y sus parientes tienen que contribuir, además, trabajando para el padre de la novia. En las sociedades matriarcales, el hombre tiene que vivir con sus suegros y trabajar para ellos durante algunos años para «ganar» a su mujer.

Estos regalos constituyen una importante institución en las sociedades africanas. Es una muestra de gratitud por parte de la gente del novio hacia la de la novia. El regalo «reemplaza» a la novia, recordando a la familia que se ha ido y que está viva. Ella es una persona valiosa, pero no sólo para su familia, sino también para la del marido. En el matrimonio no la han «robado», sino que la han dado después de un acuerdo mutuo entre dos familias. El regalo eleva el valor que ella tiene como persona y como esposa y legaliza el contrato matrimonial. La institución de esta práctica es el símbolo más concreto de la seguridad de la alianza matrimonial. De ninguna manera puede considerarse esta práctica como una forma de «pago», como se ha interpretado desde fuera tan equivocadamente. En las lenguas africanas, las palabras empleadas para designar esta práctica son, en la mayor parte de los casos, distintas de las usadas para comprar o vender objetos en el mercado. Más aún, no son sólo el novio y su gente los que dan; la familia de la novia corresponde también con algunos regalos, incluso si éstos son de menos valor que los del hombre. Las dos familias están involucradas en una relación que, entre otras cosas, demanda un intercambio de bienes. Este proceso continúa mucho después de que la joven se haya casado. En algunas sociedades, si se rompe el matrimonio y los esposos se divorcian, el marido puede recoger algunos de los regalos que entregó en su día a la familia de su mujer.

La costumbre Batoro de llevar a la novia a hombros no es practicada por muchos otros pueblos africanos. Es una

manera de mostrar el valor de la novia. Pero, sobre todo, se trata de representar el hecho de que la novia se separa de su propia familia para unirse a otra. Es también un acto simbólico de arrancarla completamente de su estado de vida soltera. Al casarse se convierte en una persona completa y madura. Cuando una persona muere sin haber contraído matrimonio, los Batoro golpean su cuerpo con un arbusto espinoso para mostrar que una persona que no se ha casado no merece ningún respecto a los ojos de la sociedad. Por lo tanto, el matrimonio eleva a la persona a un *status* que conservará incluso en el mundo de los difuntos. La muchacha celebra su nueva condición siendo llevada a hombros. Antes de este rito no es nadie, pero después de él ya es «alguien».

El acto de sentarse y levantarse de las piernas de los padres es un rito que representa el «nuevo nacimiento». Es también un rito de pasar el testigo de la vida: los padres pasan el ritmo de la vida. La pareja continuará con este ritmo teniendo sus propios hijos, para hacer que la corriente de la generación humana continúe fluyendo. Una vez finalizado este rito, la pareja puede ir a su nueva casa y consumir su matrimonio. La sangre de la virginidad es el símbolo de que la vida ha sido preservada y que esa fuente de la vida no ha sido malgastada, que la joven ha preservado la santidad de la reproducción humana. La virginidad el día de la boda es muy apreciada en algunas sociedades africanas, mientras que en otras más o menos se asume que la pareja ya habrá tenido relaciones sexuales antes del matrimonio.

La reclusión de la pareja durante unos días simboliza su muerte a la vida anterior: una vida de inmadurez, infancia e improductividad. Su presentación en público es un acto de nacimiento a la nueva vida de madurez y procreación.

Las costumbres matrimoniales de otros pueblos africanos difieren en algunos aspectos de las de los Batoro que hemos visto aquí. Pero con este ejemplo hemos podido ver algunos de los conceptos básicos del matrimonio y la procreación. Nos queda ahora por ver brevemente algunos otros aspectos del matrimonio en las sociedades africanas.

La poligamia y el levirato*

Técnicamente, el término «poligamia» significa lo que está implicado en sus componentes etimológicos griegos, es decir, «varios matrimonios» (mujeres, maridos o veces). Pero en su uso más popular se suele aplicar para designar el estado matrimonial en el que un hombre tiene dos o más esposas. Estrictamente, esto debería designarse con el nombre de «poliginia»; y el caso en el que una mujer tiene dos o más maridos se conoce con el nombre de «poliandria». Usaremos «poligamia» en el sentido más popular, aunque lingüísticamente sólo es correcto en parte.

Casarse con dos o más mujeres es una costumbre muy extendida por toda África, aunque en algunas sociedades es menos frecuente que en otras. La costumbre encaja bien dentro de la estructura social de la vida tradicional. Si la actitud filosófica o teológica hacia el matrimonio y la procreación es que éstos son una ayuda para recuperar parcialmente la inmortalidad perdida, cuantas más esposas tenga un hombre, más hijos podrá tener; y cuantos más hijos tenga, más fuerte será el poder de «inmortalidad» en esa familia. El que tiene muchos descendientes tiene las mayores manifestaciones posibles de «inmortalidad», ha «vuelto a nacer» en la multitud de sus descendientes, porque tiene muchos hijos que le recordarán después de su muerte física. Un hombre así tiene una actitud de que «cuantos más seamos, más grande será». Los hijos son la gloria del matrimonio, y cuantos más hijos haya, más grande será esa gloria.

La poligamia eleva también el nivel social de la familia.

* Aunque el autor, en el original, utiliza la expresión *inheriting wives or husbands* («heredar esposas o maridos»), utilizamos la palabra *levirato* (cuya etimología tiene raíces bíblicas) para designar la costumbre de heredar a la mujer del hermano difunto (o al marido de la hermana difunta, aunque esta última práctica es mucho menos común). (N. del T.)

En la mentalidad de los pueblos africanos, se piensa que una gran familia hace que su cabeza gane el mayor respeto a los ojos de la comunidad. Muy a menudo, se suelen corresponder las familias ricas con las familias polígamas. En caso de que la primera mujer no tenga hijos, sólo hijas, casi sin excepción el marido tomará una segunda mujer, para remediar la preocupación inmediata de no tener hijos, así como para eliminar la vergüenza y la ansiedad que esta infecundidad trae consigo. Ser productivo, en el sentido de tener hijos, es uno de los atributos esenciales de un ser humano maduro: cuanto más productiva sea una persona, más contribuirá a la existencia de toda la sociedad.

Cuando en una familia hay varias esposas, en tiempos de necesidad habrá más manos para ayudar. Esto es existencia corporativa. Por ejemplo, cuando una mujer da a luz un hijo, hay otras mujeres en casa para ayudarla y atender a las labores domésticas durante el tiempo en el que tiene que recuperarse. Si una mujer muere, hay otras que se harán cargo de sus hijos. En caso de enfermedad, otras mujeres traerán el agua del río, cortarán leña, cocinarán y realizarán otras tareas domésticas. Si una mujer es estéril, las otras tendrán hijos para la familia para que no se extinga la antorcha de la vida. Allí donde el medio de vida sea la agricultura, los muchos hijos de una familia polígama representarán muchos brazos para trabajar, y serán la garantía de que en la casa habrá abundancia.

La poligamia ayuda a eliminar —o al menos reducir— la infidelidad conyugal y la prostitución. Esto es particularmente valioso en tiempos modernos, cuando los hombres a menudo tienen que ir a trabajar a las ciudades, dejando a sus mujeres en el poblado. Si el marido tiene varias esposas, puede llevarse a una de ellas a vivir con él en la ciudad, mientras las otras se quedan en el poblado para cuidar la casa, los campos y los hijos. Más adelante, las mujeres podrán intercambiar su posición. En estos casos, no es probable que el marido se vea en la tentación de buscar la compañía de concubinas o de prostitutas. Las mujeres tienen también la oportunidad de satisfacer sus sentimientos maritales sin tener

que esperar largos espacios de tiempo. Algunos de los hijos pueden también estar con sus padres en la ciudad. De este modo, se solucionan algunas tensiones que podrían surgir en la familia.

Teniendo en cuenta el gran tamaño de muchas familias en África, hay algunas funciones que difícilmente podrían ser llevadas a cabo si el número de personas en la familia fuera pequeño. Entre éstas se cuentan el pastoreo del ganado, el cuidado de los hijos, el trabajo en los campos, la recogida de leña y de agua, el comercio en la ciudad, la construcción de nuevas casas y graneros, la caza, la preparación de la comida, etc. La vida moderna no ha hecho más que aumentar estas tareas, sin facilitarlas. Estos deberes son más fáciles de realizar cuando hay mucha gente en la familia para compartirlos.

Tengamos muy presente que aquí no estamos discutiendo si la poligamia es buena o mala: simplemente estoy presentando los hechos, intentando penetrar la mentalidad y la experiencia de las personas involucradas en una situación de poligamia. Una familia polígama tiene también problemas serios, y sería inexacto decir que todo marcha sobre ruedas en este tipo de uniones. Al contrario, las peleas y discusiones entre las mujeres no son, ni mucho menos, infrecuentes. No es extraño que el marido descuide, incluso con crueldad, la atención a algunas mujeres para favorecer a otras (especialmente las últimas con las que se ha casado). Cuando un hombre tiene más de seis hijos, a no ser que disponga de grandes medios, no puede educarlos debidamente mandándolos a la escuela, ni tenerlos bien vestidos o bien alimentados. Por otra parte, también es justo señalar que muchos de los problemas de las familias polígamas son problemas humanos que no son exclusivos de las situaciones de poligamia y que existen también en las familias monógamas ya sea en África, en Europa o en América. En cualquier caso, la proporción de familias polígamas en África no suele exceder del veinte por ciento de los casos en las sociedades donde se practica. Esta proporción está descendiendo lentamente, aunque conviene no olvidar que está dando paso a nuevos problemas y situaciones maritales que analizaremos en su momento.

La costumbre de heredar la mujer de un hermano difunto es bastante común. Por hermano se entiende no sólo el hijo de la madre de uno, sino cualquier otro familiar cercano. Ya dijimos en otro capítulo que una persona tiene, literalmente, «cientos» de hermanos, debido al sistema de familia extendida que encontramos en la mayor parte de las sociedades africanas. El hermano que hereda la mujer y los hijos de su familiar difunto ejerce todos los deberes de un esposo y un padre. Los hijos nacidos después de esta herencia generalmente pertenecen al hermano difunto. En algunas sociedades, si un hijo muere antes de haberse casado, los padres le preparan un matrimonio «in absentia», para que el difunto no quede cortado de la línea de la vida. No importa mucho el lazo biológico: el lazo místico en la cadena de la vida es el que cuenta. Los hijos o los hermanos difuntos pertenecen a la clase de los muertos vivientes, y no están ausentes del todo, puesto que aún son miembros de la familia.

Unas pocas sociedades tienen matrimonios «sororativos»: cuando una mujer muere, el marido se casa con una de sus hermanas. La idea que está detrás de esta práctica es similar a la del matrimonio por levirato, descrito en el párrafo anterior. La «hermana», en este caso, debe entenderse también en el sentido amplio de la palabra, dentro del sistema de familia africana. Si la mujer no tiene hijos, puede ocurrir también que el marido tome una de las hermanas para tener hijos con ella. En algunas sociedades ocurre también que a veces dos hermanas se casan con el mismo hombre.

En ambos casos, levirato y sororato, se advierte de nuevo la conciencia de la existencia corporativa del individuo: cuando la persona muere físicamente, sigue viva su existencia social, puesto que el «nosotros» continúa existiendo en el «yo». Esta continuidad tiene un gran valor psicológico: proporciona un profundo sentimiento de seguridad en el mundo inseguro en el que los africanos viven. Visto a esta luz, el sistema de parentesco actúa como una póliza de seguros que cubre las dimensiones física y metafísica de la existencia humana.

El divorcio y la separación

El divorcio es un delicado «accidente» en las relaciones maritales. En un contexto africano, el divorcio tiene que ser visto dentro de la consideración del matrimonio como un «proceso». En muchas sociedades, este proceso se considera completo únicamente cuando ha nacido el primer hijo, o cuando toda la dote ha sido pagada, o incluso cuando se ha casado el primer hijo. El matrimonio es un asunto de muchas personas, y no sólo del marido y la mujer. Una vez que el contrato pleno del matrimonio ha sido completado, resulta extremadamente difícil disolverlo y, si se disuelve, esto crea una gran herida en la comunidad en cuestión. Hay algunas sociedades africanas donde el divorcio es un asunto fácil, mientras que en otras —al menos en la tradición— es completamente desconocido o muy raro. La mayoría de los pueblos africanos se pueden situar entre estas dos posiciones extremas.

Entre las causas del divorcio, la más frecuente es la esterilidad, especialmente por parte de la mujer. En caso de que el marido sea estéril o impotente, su «hermano» puede ejercer sus deberes sexuales en su lugar para que su mujer tenga hijos; de esta manera el matrimonio se salva de la ruptura. Si la mujer es estéril, el marido puede tomar una segunda esposa sin repudiar a la primera, con lo que también «salva» el primer matrimonio.

Otras causas pueden influir: la crueldad por parte del marido, la práctica de la brujería por parte de la mujer, la infidelidad continua de cualquiera de los cónyuges o el abandono de uno de ellos. En algunas sociedades, el matrimonio se rompe completamente si la novia no puede probar su virginidad en el momento de la boda. El volverse a casar después del divorcio es bastante común, especialmente si la mujer tiene hijos que mantiene con ella después del divorcio. Para una mujer estéril, o que ha pasado el tiempo de concebir, resulta muy difícil encontrar un marido. Puesto que, en general, las muchachas africanas se casan antes de los veinticinco

años, el proceso de su matrimonio suele estar completado cuando llega el tiempo de su menopausia, y es muy raro que ocurra un divorcio después de esa edad.

Las separaciones temporales entre el marido y la mujer son más comunes que el divorcio propiamente dicho. Este tipo de separaciones pueden estar causadas por una pelea entre el marido y la mujer, o entre la mujer y los parientes del marido, o bien porque el marido no entrega la totalidad de la dote como se acordó entre las dos familias. También puede ocurrir por problemas de celos entre las esposas de un mismo hombre, por infertilidad de uno de los cónyuges o por otro tipo de tensiones en la familia. En estos casos, normalmente la mujer se vuelve a casa de sus padres y permanece allí durante un período que puede variar entre unos pocos días y unos pocos años, hasta que se ha solucionado la causa de la separación. Puede ocurrir que este período se prolongue demasiado, con el resultado de que uno de los cónyuges encuentre una nueva pareja y el primer matrimonio termine en divorcio. La vida moderna fuerza a veces a los esposos a vivir separados durante períodos largos de tiempo —por razones de trabajo o de estudio en las ciudades—. Estas separaciones «inevitables» tienen también sus efectos destructivos en el matrimonio, y algunos casos serios pueden también terminar en divorcio.

No hay necesidad de insistir en que los hijos de una pareja divorciada son los que sufren más las consecuencias. Sin embargo, allí donde el sistema tradicional de parentesco es aún firme, los niños siempre tienen alguien que cuide de ellos. Las situaciones más modernas en las que hay un divorcio representan mayores dificultades para los niños que en el contexto tradicional. En cualquiera de los casos, normalmente los niños se quedan con su madre.

El lugar y el uso del sexo en la vida matrimonial

En las sociedades africanas, el sexo no tiene sólo fines biológicos, sino también religiosos y sociales. El sexo desempeña un importante y obvio papel de procreación y de placer

mutuo en cualquier matrimonio normal y en cualquier sociedad en el mundo. Hay pueblos africanos en los que los rituales se abren o se concluyen solemnemente con actos sexuales reales o simbólicos entre las personas oficiantes. En algunas sociedades, como los Nyakyusa, se cree que el fluido sexual es peligroso para los niños y, por lo tanto, la mujer debe guardarse de él durante el período de crianza de los niños, o bien tiene que lavarse después de tener relaciones sexuales. En muchas sociedades, es una gran ofensa por parte de los niños mirar o hablar sobre los genitales de sus padres. Los órganos sexuales son las puertas de la vida. Por esta razón, para muchos pueblos africanos estas partes del cuerpo son las que se cubren con mayor cuidado, puesto que su exposición constituye la verdadera «desnudez» a los ojos tradicionales africanos.

Seguramente, la actitud religiosa ante el sexo es la que ha dado origen a sus usos sociales. En las sociedades africanas, el sistema de parentesco representa, entre otras cosas, una serie de relaciones en las que se evitan cuidadosamente los contactos físicos entre determinados individuos. Éste es, por ejemplo, el caso entre un hombre y su suegra, entre una mujer y su suegro o entre los hermanos jóvenes y los más mayores. El contacto físico protege al individuo del contacto sexual. Por otra parte, existe el tipo de relación opuesta, en el que los individuos son libres no sólo de mezclarse socialmente, sino también de tener contactos físicos que pueden incluir contactos sexuales más fáciles fuera del círculo del marido y la mujer. Hay lugares donde el sexo se emplea como expresión de hospitalidad: cuando un hombre visita a otro, la costumbre es que el anfitrión le ofrezca su mujer (o su hija o hermana) para que duerman juntos. En otras sociedades, los hombres tienen una serie de derechos sexuales sobre las esposas de sus hermanos (recordando que una persona tiene cientos de hermanos). En las sociedades en las que los sistemas de grupos de edad se toman muy en serio, como ocurre con los Masai, los miembros de un grupo que fueron iniciados en la misma ceremonia tienen derecho a tener relaciones sexuales con las mujeres de sus compañeros. En los casos en los que el marido

se ve forzado por las circunstancias a vivir lejos de su mujer, se puede arreglar que un amigo suyo tenga relaciones sexuales con esa mujer, en parte para satisfacer sus necesidades sexuales y, en parte, para impedirle que se vaya con cualquiera, o incluso para que el padre ausente no se quede sin hijos. El mismo tipo de arreglos se pueden realizar cuando el esposo es demasiado joven o es impotente. Todos éstos son usos aceptables del sexo, pero haría falta observar en la vida real con un estudio serio para saber si en la práctica se llevan a cabo con mucha frecuencia.

Estos usos religiosos y sociales del sexo son considerados como sagrados y respetables. Por lo tanto, la ruptura de estas normas se suele tomar muy en serio. Hay una amplia gama de faltas sexuales de distintos tipos que demuestran claramente que los africanos consideran que el uso correcto del sexo es sagrado y debe ser protegido.

Sin descender demasiado a detalles, mencionaremos algunas de estas faltas sexuales en las sociedades africanas. Hay faltas rituales que consisten en ciertos tabúes: en determinados tiempos está prohibido tener relaciones sexuales, incluso a las parejas casadas. Cuando se descubre un adulterio, el asunto se toma muy en serio: en algunas sociedades, los culpables son flagelados, apedrados, mutilados o incluso muertos. En el mejor de los casos, deberán pagar una compensación. Generalmente, estos castigos tan severos se han relajado en tiempos recientes, pero no han sido abrogados. La fornicación, el incesto, la violación, las relaciones homosexuales, etc. constituyen faltas sexuales en las comunidades africanas. Éstas castigan tales ofensas de distintas maneras, lo que muestra que los pueblos africanos son muy sensibles ante cualquier desviación de las normas aceptadas sobre el uso del sexo. Se trata de una actitud fundamentalmente religiosa, puesto que una falta moral resquebraja el funcionamiento normal de las relaciones entre los miembros de la comunidad, que incluye también a los difuntos. Por esta razón, muchos de los castigos a estas ofensas se acompañan de purificaciones rituales, para evitar el advenimiento de desgracias sobre la comunidad.

El matrimonio es un deber religioso y una responsabilidad que ninguno puede eludir. Constituye el punto central donde se encuentran los difuntos, los vivos y los no nacidos. Es el punto de esperanza para los que aún no se han casado y sus familiares. Cuando ya se ha celebrado y la procreación ha tenido lugar, el individuo puede pasar poco a poco al Zamani, puesto que ya ha desempeñado su solemne deber. Los distintos aspectos de la elección de pareja, preparativos para el matrimonio, la ceremonia de la boda, la dote, etc. son las expresiones externas de un evento religioso que dice: «Estamos realizando una actividad sagrada». De forma similar, los aspectos físicos como la virginidad, la procreación, la poligamia, la esterilidad, el divorcio, el levirato, el uso del sexo y las faltas sexuales, son todos ellos considerados y experimentados principalmente como dimensiones religiosas de la vida matrimonial y social. Por lo tanto, el matrimonio es un drama sagrado, en el que todos son participantes religiosos, y ninguna persona normal puede permanecer alejada de esta escena dinámica.⁶

⁶ Para mayor información sobre los problemas contemporáneos del matrimonio en África, ver: Adrian Hastings, *Christian Marriage in Africa* (Londres 1973); Michael C. Kirwen, *African Widows* (Nueva York 1979); Benezeri Kisebo, Laurenti Magesa y Aylward Shorter, *African Christian Marriage* (Londres 1979), y John S. Mbiti, *Love and Marriage in Africa*.

LA MUERTE Y EL MAS ALLA

Ya vimos anteriormente cómo el nacimiento es el primer paso en el ritmo de una nueva generación y cómo los ritos de nacimiento se realizan para hacer del niño un ser social. Los ritos de iniciación continúan este proceso y le convierten en un miembro activo, maduro y responsable de la sociedad. El matrimonio le hace un ser creativo y reproductivo, vinculándole al mismo tiempo con los difuntos y con las generaciones venideras. Al final, llega la muerte, ese fenómeno inevitable y —en muchas sociedades— el más destructivo de todos. La muerte se sitúa entre el mundo de los seres humanos y el mundo de los espíritus, entre lo visible y lo invisible.

Existe una gran variedad de ceremonias, a menudo complicadas, relacionadas con la muerte, los entierros, los funerales, las herencias, los muertos vivientes, el mundo de los difuntos, las visitas de los muertos a sus familiares, la reencarnación y la pervivencia del alma. La muerte es algo que concierne a todos, en parte porque tarde o temprano todo el mundo se enfrentará a ella y en parte porque trae consigo pérdidas irreparables para toda familia y comunidad. Por lo tanto, no es de extrañar que los rituales relacionados con la muerte sean algo muy elaborado. Tomaremos unos pocos casos específicos con los que ilustrar los conceptos africanos de la muerte y el más allá, para pasar después a sacar algunas conclusiones de estas y otras consideraciones.¹

¹ Entre los numerosos estudios antropológicos sobre este tema, cabe destacar los siguientes: M. Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa* (1957); J. R. Goody, *Death, Property and the Ancestors* (1962);

La muerte entre los Ndebele

Cuando una persona cae gravemente enferma, sus parientes le acompañan constantemente mientras yace tumbado. Entre estos parientes tiene que estar, necesariamente, al menos un hermano y el hijo mayor del enfermo, porque ambos son los que deben investigar la causa de la enfermedad, que generalmente se atribuye a la brujería, así como tomar medidas para prevenir mayores desgracias. Si los dolores del enfermo se agudizan, sus familiares matan un animal, generalmente un buey o una cabra, al que se da el nombre de «el animal de los antepasados» y cuyo sacrificio se cree que acelerará la muerte del enfermo. Sin embargo, al mismo tiempo se continuará intentando hacer revivir al enfermo, echando agua fría sobre su cuerpo y haciéndole inhalar vapores de ciertas hierbas hervidas en agua. La presencia del hijo mayor junto al lecho de muerte es un signo de que la persona que agoniza continuará viva en sus hijos, y es una garantía de que alguien le «recordará», le guardará en un estado de «inmortalidad personal» cuando haya desaparecido físicamente. El sacrificio del «animal de los antepasados» es también un signo del vínculo entre los miembros vivos y los miembros difuntos de la misma familia, y una garantía de que la persona que está muriendo no marchará a un país hostil y extraño, sino a una comunidad amigable. Los muertos vivientes están presentes en la muerte de su pariente humano y su ayuda puede ser requerida, por medio del mencionado sacrificio, para acelerar la muerte del enfermo y ahorrarle sufrimientos.

Inmediatamente después de la muerte, el hermano —con ayuda de otros amigos— cava una tumba en un terreno que no ha sido cultivado. El cadáver se envuelve en una manta o, antiguamente, en una piel de animal. Si la persona es cabeza de la casa, se saca su cuerpo por un agujero practicado

en el muro y una abertura en la valla que rodea el recinto de la casa. No se debe sacar por la puerta de la casa. Probablemente, esto simboliza la creencia de que la persona difunta no se ha marchado completamente de la casa y aún sigue presente.

A continuación, sigue la procesión fúnebre encabezada por los hombres que llevan el cuerpo del difunto y seguida por las mujeres. Se considera que trae mala suerte encontrarse con esta comitiva, por lo que se debe evitar transitar por un camino por donde vaya a pasar. La fosa está cavada de este a oeste, presumiblemente tratando de «capturar» el «movimiento» del sol. El hijo mayor arroja una lanza a la tumba y se baja el cuerpo junto con algunos objetos personales antes de echar la tierra. Una vez terminado el entierro, la tumba se rodea de arbustos espinosos para evitar que los animales (y posiblemente los brujos) puedan desenterrar el cuerpo.

La comitiva regresa entonces a la casa del difunto, donde se sacrifica un animal, ordinariamente un buey en el caso de un hombre, y una cabra si el muerto ha sido una mujer. La carne se come asada y sin sal, y los huesos se queman completamente. Las cenizas de los huesos son utilizadas por el hechicero para elaborar una «medicina» que es bebida por todos los presentes, después de lo cual todos van al río a lavarse antes de regresar a sus casas.

Los hermanos y el hijo mayor del difunto se quedan en casa durante la noche junto con dos o tres mujeres parientes o amigas del mismo para participar del llanto fúnebre que tiene lugar el día después del funeral. Estas mujeres se quedan allí durante una semana. A la mañana siguiente, muy temprano, el hermano y el hijo visitan la tumba para ver si está todo en orden. Si no ha acontecido nada extraño, se asume entonces que el difunto ha muerto por causas naturales; pero si la tumba ha sido removida, se llama a un adivino para investigar las causas de la muerte y tomar las medidas apropiadas.

De uno a tres meses más tarde, todos los participantes en el funeral son llamados una vez más para observar el rito de

(Viene de la página anterior) y S. Yokoo, *Death among the Abaluyia* (disertación en Makerere University College, Kampala 1966).

«lavar las azadas», que consiste en purificar con cerveza los utensilios empleados para cavar la tumba. Todavía un año más tarde se realiza otra ceremonia conocida como «llamar al difunto para que su alma regrese con su gente». Esto se hace únicamente para aquellas personas que se casaron antes de morir. Esta ocasión tiene un carácter festivo, con abundancia de cerveza hecha con grano que ha crecido después de la muerte del difunto, y marca el momento en el que se levantan las restricciones impuestas hasta entonces. A partir de él, las viudas pueden volver a casarse, se reparte la propiedad del difunto y se elige una nueva res como «animal de los antepasados».²

Estos ritos funerarios encierran una gran riqueza de significados. La lanza que el hijo mayor arroja a la tumba es un arma de defensa y protección, que intenta neutralizar todos los peligros que el difunto pueda encontrar en su camino hacia su nueva morada. Sus efectos personales son enterrados con él para que no sea pobre en su nueva vida: son objetos que forman parte de él mismo, y por eso no pueden pasar a ser propiedad de sus parientes; de lo contrario, el muerto podría visitarles para exigir lo que es suyo. El animal sacrificado «acompaña» también al difunto para que no le falte comida, y la bebida hecha con las cenizas de los huesos de este animal sirve de unión mística con los miembros de su familia que están aún vivos. El acto de lavarse en el río al terminar el funeral es un rito para purificarse de la polución causada por la muerte; y lo mismo se puede aplicar al ritual realizado unos meses después, cuando se lavan con cerveza los utensilios utilizados para cavar la tumba. La fiesta final es una manera simbólica de «invitar» y «hacer revivir» a los difuntos, renovando el contacto con ellos. Es una celebración ritual de la conquista del hombre sobre la muerte: el miedo ha trastocado, pero no destruido, el ritmo de la vida. Indica también que los difuntos no están realmente muertos: son «muertos vivientes» y se les puede contactar e invitar para que se

² Hugues & van Velsen, p. 100 y ss.; aunque la interpretación es mía.

hagan presentes en los vivos. El nuevo «animal de los antepasados» simboliza la presencia continua de los muertos vivos en la familia y entre su gente. Estas ceremonias nos muestran también la gran importancia religiosa del matrimonio y la procreación en las sociedades africanas: el hijo desempeña un papel de liderazgo y continuidad en los ritos funerarios de su padre. La ceremonia final —la más importante y llena de significados en cuanto a la conquista del hombre sobre la muerte— no se realiza para una persona que ha muerto soltera, lo cual indicaría que una persona que no se ha casado ha sido conquistada por la muerte, por lo que no se le invita a hacerse presente en medio de su familia humana.

Las causas y el significado de la muerte

Hemos visto en capítulos precedentes que la mayor parte de los pueblos africanos dan explicaciones mitológicas sobre cómo entró la muerte en el mundo³. Desde el principio, el hombre ha aceptado la muerte como parte del ritmo natural de la vida, aunque —paradójicamente— se piensa que toda muerte humana tiene causas externas, haciéndola a la vez natural y antinatural. Hay que encontrar las causas inmediatas de la muerte. Con mucha diferencia, las causas más comunes suelen ser la magia, la hechicería y la brujería. Esto se da —con diversos grados de énfasis— en todas las sociedades africanas, y por eso es frecuente que se culpe a alguien de valerse de malas artes para procurar la muerte a otra persona. volveremos sobre este punto más adelante, en el capítulo dieciséis.

La maldición es algo muy temido en muchas sociedades, ya que puede traer incluso la muerte a la persona sobre quien se pronuncia. Los muertos vivientes y los espíritus son otra

³ Ver el capítulo nueve de este libro; H. Abrahamsson, *The Origin of Death* (Uppsala 1951), y U. Beier, *The Origin of Life and Death* (Londres 1966), con algunos mitos similares.

causa, sobre todo si se trata de los muertos vivientes que fueron ofendidos antes de su muerte, que no fueron debidamente enterrados o que se marcharon de este mundo con rencor contra alguien. Aunque la gente puede tener miedo de que los muertos vivientes les causen alguna desgracia, hay poca evidencia de que causen la muerte. Éste es un punto que no ha sido bien presentado en los estudios sobre los conceptos africanos de los espíritus. Si una familia siente que sus muertos no están satisfechos, toma medidas inmediatamente para armonizar la situación y evitar que ésta se deteriore hasta el punto de acabar en alguna muerte. Otra causa de la muerte puede ser Dios, especialmente para aquellas personas que no tienen otra explicación satisfactoria, como puede ocurrir con las muertes producidas por un rayo, por edad muy avanzada (muerte natural) o después de que la persona contraviniera alguna prohibición importante. Incluso en los casos en los que Dios es visto como la causa última de una muerte, se piensa también en otros agentes intermedios. En definitiva, todo esto indica que, aunque se reconoce que la muerte vino al mundo desde el principio, no es por ello natural, y se puede prevenir en el nivel de los individuos, porque siempre es causada por otro agente. Si no hubiera existido ese agente externo que ha causado la muerte, entonces el individuo no habría muerto: ésta es la filosofía que está detrás del fenómeno de cada muerte entre los seres humanos.

En cuanto al fenómeno del morir, consideraremos —en primer lugar— los términos empleados para describir el acto mismo de fallecer. Estos términos nos muestran los conceptos que la gente tiene sobre la muerte. Entre los Basoga, cuando una persona ha muerto, se dice que: «ha respirado por última vez», o que «se ha quedado tranquilo», «se ha ido», «ha bajado a la tumba», «la muerte ha dicho a nuestro amigo que prepare sus cosas para irse»; y si se trata de un anciano de otra familia, dicen: «es justo que haya muerto, ya ha comido

⁴ A. Bulima-Nabwiso, ensayo sobre los ritos funerarios de los Basoga (marzo 1966).

suficiente». Si el que ha muerto es un asesino o un brujo, dicen: «está bien que se haya ido». Sobre la muerte de una persona que no gozaba de las simpatías de la gente, ésta dice que la muerte «le ha derrotado», «le ha hecho dormir» o que «le ha derribado»⁵. Entre los Abaluya, la muerte es descrita como un «dormir» (para un anciano que ha muerto en paz) o como un «caerse» (si se ha suicidado); también se dice que la persona «se ha metido en la sábana» (puesto que el cuerpo es envuelto en un lienzo antes de ser enterrado), o que «se ha marchado a casa» o «ha ido al lugar de los muertos.

Los Akamba usan los siguientes términos: «seguir la compañía de los antepasados», «irse a casa», «dejar de roncar», «vaciar su alma», «dormir para siempre», «secarse, marchitarse o evaporarse», «ser llamado», «rechazar la comida», «su respiración ha terminado», «marcharse», «convertirse en propiedad de Dios», etc.

En muchas otras partes de África se pueden encontrar términos similares, de los que podemos sacar un cierto número de conclusiones. La muerte se concibe como el comienzo de un viaje y no como una aniquilación completa de la persona. El difunto se ha ido para unirse a los antepasados, y el único cambio importante es que su cuerpo se descompone, pero su espíritu entra en otro estado de existencia. Algunas de las palabras usadas para describir la muerte implican que la persona se ha marchado «a casa», lo que significa que esta vida es como una peregrinación: la verdadera «casa» está en el más allá, puesto que uno ya no se marchará de allí. La muerte es cruel: «derriba» o «evapora» a la persona, aunque siga existiendo en el más allá. Esta crueldad de la muerte se muestra claramente en los cantos funerarios. Un ejemplo muy vívido de esto aparece en el siguiente canto Acholi:

*El fuego arde en Layima,
arde en el valle del río Cumu,
todo está completamente destruido,
¡oh hija mía!*

⁵ Yokoo, p. 13 y ss.

*Si pudiera alcanzar la morada de la madre
[de la muerte,
haría una antorcha larga de hierba seca.
Si pudiera alcanzar la morada de la madre
[de la muerte,
dejaría todo completamente destruido,
como el fuego que arde en Layima.*

El mismo pueblo Acholi ha plasmado la lucha entre el hombre y la muerte en otra elegía popular:

*Mirad: Oteka está luchando solo.
El toro muere solo.
Hombres del linaje de Awich:
¿qué os ha hecho el hijo de mi madre para
[que le abandonéis?
Mirad: el guerrero lucha con una sola
[mano.
Mi hermano está luchando con arcos
[y flechas punzantes,
está luchando solo, no tiene quien le ayude.
Mi hermano está luchando solo,
está luchando solo contra la muerte.⁶*

En estos cantos aparece de forma bastante clara que la muerte se concibe como un monstruo que el hombre rechaza por completo. Los familiares ven que la persona muere y no pueden hacer nada para ayudarlo. Es un asunto personal en el que nadie puede intervenir o interferir y ante el que no hay escape posible.

Podemos entender algunos aspectos de los conceptos africanos de la muerte a partir de los ritos funerarios y de los métodos de tratar el cuerpo del difunto. El entierro es el método más común empleado con el cadáver, y se puede

Rito funeral de la etnia Konkomba, en el noroeste de Togo. Existen en Africa una gran variedad de ceremonias muy elaboradas para marcar el acontecimiento de la muerte, una realidad que sitúa a la persona entre el mundo de los humanos y el de los espíritus, entre lo visible y lo invisible.

⁶ Okot p'Bitek, *The concept of Jok among the Acholi and Lango*, en: «The Uganda Journal», vol. XXVII, n. 1 (1963), p. 20.

realizar siguiendo costumbres muy diferentes. Algunos pueblos entierran el cuerpo dentro de la casa donde la persona vivía en el momento de su muerte; otros lo entierran en el patio de la casa; otros, detrás del patio y otros lo hacen en el lugar donde la persona nació. El tamaño y la forma de las tumbas también varían: algunas son de forma rectangular, otras son circulares, y en algunas sociedades el cuerpo es enterrado dentro de una vasija. En muchas zonas es costumbre enterrar comida, armas, herramientas, tabaco, vestidos y antiguamente, en algunos lugares, también la mujer o mujeres, para que «acompañen» al difunto al otro mundo.

Sin embargo, en otros pueblos el cuerpo es arrojado al río o al bosque para ser comido por los animales salvajes o los buitres. En otros lugares, se emplea una cabaña especial en la que el cuerpo se conserva, ya sea indefinidamente o por espacio de varios meses o años, después de lo cual es enterrado. En ciertas sociedades, se corta el cráneo o la mandíbula u otra parte del cuerpo del difunto y se conserva en casa, en la creencia de que el difunto está «presente» en esa parte de su cuerpo y como recuerdo de que la persona continúa viviendo en el más allá. Todos estos métodos de tratar el cadáver se suelen aplicar principalmente a los adultos, suponiendo que hayan muerto de forma «natural». Los niños, los que murieron sin haberse casado, los suicidas, las víctimas de la lepra, la viruela o la epilepsia, etc. pueden recibir un tratamiento distinto en sus entierros, pero los cambios modernos en África están haciendo que los procedimientos del entierro sean cada vez más similares para todos.

Es bastante claro que la gente mira a la muerte de forma paradójica: es una separación, pero no una aniquilación; la persona muerta se ve de repente cortada de la sociedad humana, y al mismo tiempo todo el grupo humano se le une. Esto queda bastante de manifiesto a través de los elaborados ritos funerarios, así como de otros métodos para permanecer en contacto con los difuntos. La muerte se ve como un proceso gradual que no se completa hasta algunos años después de la muerte física como tal. En el

momento de ésta, la persona se convierte en un muerto viviente: no está vivo físicamente, pero tampoco está muerto para el grupo. Su período de Sasa ha terminado y ha entrado plenamente en el Zamani; pero, por lo que respecta a los vivos que le conocieron, se le conserva en el período de Sasa, del cual va desapareciendo gradualmente. Aquellos que no tienen a nadie que les conserve en el Sasa, mueren inmediatamente, lo que representa una gran tragedia que debe ser evitada a toda costa.

El más allá

Los pueblos que piensan que el más allá está en otro mundo o en un lugar lejano, suelen enterrar comida y armas con el cuerpo del difunto para que se pueda servir de ellas en su viaje entre los dos mundos. Sin embargo, para la mayor parte de los pueblos africanos, el más allá está geográficamente «aquí», y su separación con respecto a los humanos está en su invisibilidad. Los Chaga dicen que el viaje al otro mundo dura nueve días y que para llegar allí el alma tiene que atravesar una región desierta y peligrosa. Una vez llegada, el alma ha de ser admitida por los espíritus más ancianos. Para hacer el viaje menos difícil, el cuerpo es ungido con aceite, se le da leche por la boca y se le envuelve bien en una piel para protegerlo del sol ardiente de desierto. Se sacrifica también un toro para que los antepasados del fallecido le reciban bien cuando llegue a la morada de los difuntos. Los Lodagaa creen que la tierra de los difuntos se encuentra en el oeste y que está separada de este mundo por un río. Una vez terminados los ritos funerarios, el alma comienza su viaje y, al llegar al río, tiene que pagar veinte cauríes, que son recogidos por amigos y parientes durante el funeral. Cruzar este río es una prueba cuya dificultad depende de la vida que el difunto haya tenido: los «buenos» lo cruzan fácilmente, pero los «malos» se caen de la barca y tienen que nadar a la otra orilla, lo que les puede llevar hasta tres años. Los que han muerto con deudas sin pagar, los ladrones, los brujos y los que en vida se negaron a

prestar ayuda a otros son los que se encuentran con mayores problemas a la hora de cruzar el río.⁷

Éstos son unos pocos ejemplos de cómo se concibe este viaje al otro mundo. Hay muchos pueblos africanos para los que no hay separación geográfica entre los dos mundos, y tan pronto como una persona ha muerto físicamente, llega «allí» en forma espiritual. Esto significa que se concibe a la persona como compuesta de entidades físicas y espirituales.

En el capítulo ocho ya hablamos de los espíritus y los muertos vivientes. En algunas sociedades se cree que el más allá está bajo tierra, probablemente porque los muertos son enterrados. La tierra sobre la que los humanos caminan es, por eso, el punto de contacto más íntimo entre los muertos vivientes y sus familiares humanos. Es la tierra la que les esconde de la vista de sus semejantes; es ella la que borra su existencia física como seres humanos. Sin embargo, paradójicamente, es esa misma tierra la que permite a los humanos entrar en contacto con los muertos vivientes a través de las ofrendas, libaciones y adivinación. Por lo tanto, los santuarios familiares construidos a los muertos vivientes se suelen encontrar cerca del lugar donde está enterrado el miembro más anciano de la casa, y el culto a los muertos vivientes se celebra en un lugar próximo a la tumba. La tierra mantiene unidos el Sasa de los vivos y el Zamani de los difuntos, las generaciones pasadas y las presentes.

Muchas sociedades sitúan la morada de los difuntos en el área alrededor de las casas. Por esta razón, pueden conservar una parte del cadáver como símbolo de la presencia del difunto. Otras sociedades se llevan a sus difuntos con ellos al trasladar el poblado a otro sitio, lo que muestra la gran afinidad que sienten hacia ellos. Unos pocos pueblos piensan que los difuntos habitan en los bosques o en las montañas alejadas de las cosas donde un día vivieron; pero, incluso en tales casos, estos muertos vivientes siguen en contacto con sus

⁷ Goody, p. 37 y ss., ofrece una descripción interesante y detallada sobre este asunto.

familiares, ya sea visitándoles, o bien recibiendo ofrendas o libaciones de ellos.

Un determinado número de pueblos, como los Basuto, Lozi, Lugbara, Shiluk, Turkana y Yoruba, creen que, después de la muerte, el alma sube al cielo o va a vivir cerca de Dios. Esto, sin embargo, no les aísla de sus familiares humanos, que continúan creyendo que sus muertos están cerca de ellos y que se les pueden acercar mediante oraciones, ofrendas y libaciones. Como ya hemos mostrado, los muertos vivientes actúan de intermediarios entre Dios y los hombres o entre los hombres y los importantes —aunque lejanos— antepasados.

La mayoría de los pueblos africanos no esperan ninguna forma de juicio o de recompensa en el más allá. Hay, sin embargo, unas pocas excepciones a esta regla. Los Yoruba creen que, después de la muerte, la persona se presenta ante Dios, delante del cual tiene que responder de lo que hizo durante su vida en la tierra. Por eso la gente dice:

*De todo lo que hagamos en la tierra
responderemos, de rodillas, en el cielo...
Responderemos de nuestra vida a los pies de Dios.⁸*

También los Lodagaa temen que a la gente «mala» les aguardan sufrimientos al cruzar el río de la muerte; y al llegar al otro mundo, todos ellos deben soportar castigos infligidos por los espíritus más ancianos. Los Lozi tienen unas marcas tribales en los brazos y las orejas para ser reconocidos en el otro mundo de forma que puedan ser admitidos para vivir allí felizmente. De modo similar, los Sonjo creen que ciertas marcas en el hombro les servirán de identificación cuando su gran héroe regrese a la tierra para salvarles.

Los Yoruba no saben exactamente qué ocurre con los difuntos; algunos creen que llegan a un lugar bueno donde se encuentran con sus parientes y viven más o menos como la gente en la tierra, mientras que otros creen que van a un lugar donde sufren eternamente.

⁸ Idowu, pp. 189-199.

Aparte de estas pocas ideas, no tenemos evidencia concreta del más allá expresada en términos de premio o castigo. Para la mayor parte de los pueblos africanos, el más allá no pasa de ser una mera continuación de la vida más o menos como la conocemos en la tierra. Esto significa que mantienen las personalidades, los rangos sociales y políticos y las distinciones sexuales. Las actividades humanas se reproducen en el más allá, la pobreza o riqueza personales permanecen, y de muchas maneras el más allá es una copia exacta de la vida en la tierra. Aunque hay una separación entre el cuerpo y el alma, se piensa que ésta retiene la mayor parte —si no todas— de las características que tenía en la vida terrena. Una vez más vemos que, aunque la muerte es una separación y una disolución, el hombre no termina de adaptarse a este cambio radical, y los pueblos africanos reconocen y niegan al mismo tiempo la distorsión causada por la muerte. Una persona muere, pero sigue viviendo: es un muerto viviente, y no hay otro término que pueda describirle mejor. Pase lo que pase con el componente espiritual del hombre en el momento de la muerte, sus familiares no desean verle alejarse inmediatamente del período de Sasa: le retienen, le recuerdan, le mantienen en un estado de inmortalidad personal. Por lo tanto, sobrevive como persona, como «mi» o «nuestro» padre, madre, hermano o hijo. Todas las familias tienen el sagrado deber de mantener a los muertos vivientes dentro del período de Sasa. Aquí entra el aspecto del culto a los muertos, existente prácticamente en todas las sociedades africanas. Es una lucha entre el Zamani y el Sasa: todo el mundo quiere «ser recordado», permanecer en el Sasa humano, ser mantenido vivo incluso si el cuerpo y el espíritu se han separado. Esto es algo que se aplica a todos y no únicamente a los que entran dentro de la categoría de «antepasados».

Destino del alma

La muerte proclama el conflicto formal entre las fuerzas del Zamani y el Sasa. Tan pronto como muere una persona, se convierte en un «muerto viviente»: es un «espíritu» en el

sentido de que ya no está en el cuerpo, pero sigue reteniendo rasgos que le describen en términos físicos. Sigue reteniendo su nombre personal, por lo que cuando se aparece a sus familiares éstos le reconocen por el nombre. De muchas maneras, se le sigue considerando parte de la familia, incluso cuando ésta se dé cuenta de que les ha abandonado. Una parte de su ser sobrevive en la memoria de los que le han conocido en vida y en los hijos que le han sobrevivido. Cuando el muerto viviente se aparece, lo hace a su propia familia, y muy raramente —o nunca— a los que no han tenido vínculos de sangre con él. Pero aunque los muertos vivientes puedan parecer muy reales a los que les «ven», no hay vínculos efectivos como los que se ven en esta vida. No hay intercambio de saludos, algo extremadamente importante en las relaciones sociales de las sociedades africanas; y cuando los muertos vivientes se marchan, los humanos no les dan recuerdos para otros difuntos. Por esta razón, algo ha sucedido, las relaciones sociales se han enfriado, una distancia real entre los muertos vivientes y los vivos ha empezado a crecer. Ya hemos señalado anteriormente que los muertos vivientes pueden dar instrucciones, o interesarse por la familia, o realizar peticiones; pueden incluso amenazar a determinados miembros de la familia por no cumplir sus instrucciones o por no preocuparse suficientemente de ellos. La gente intenta complacerles lo mejor posible, principalmente porque están necesitados de todo, como los niños delante de los adultos. La inmortalidad personal de los muertos vivientes depende de su estirpe. Al mismo tiempo, los muertos vivientes están en una posición intermedia entre el hombre y Dios, y entre el hombre y los espíritus. Los seres humanos mantienen una relación con ellos, principalmente por medio de ofrendas, libaciones, oraciones y la celebración de ciertos ritos o el cumplimiento de las instrucciones de los muertos.

Este proceso continúa en un nivel personal mientras alguien que conoció a los muertos vivientes siga aún con vida. Esto puede extenderse hasta cuatro o cinco generaciones. Al llegar a este momento, los muertos vivientes se han hundido cada vez más en el período de Zamani, quedando sólo algunos

restos de una vaga memoria que aletea débilmente en el período de Sasa. Al morir la última persona que le conocía, el muerto viviente se separa definitivamente del estado de inmortalidad personal y se hunde detrás del horizonte del período de Sasa. El proceso de muerte está entonces completo; el muerto viviente es ya un espíritu que ha entrado en el estado de inmortalidad colectiva. Ha «perdido» su nombre personal y su propia personalidad humana. Éste es el destino final del alma humana. El hombre está destinado ontológicamente a perder su humanidad para ganar su pleno carácter de espíritu; no hay evolución más allá de este punto, detrás del cual sólo se encuentra Dios, y en los conceptos religiosos africanos no hay esperanza ni posibilidad de que el alma pueda compartir en lo más mínimo la divinidad del ser supremo.

En unas pocas sociedades se cree que los héroes nacionales han llegado a estar muy cerca de Dios. Tanto es así que esos pueblos —entre los que se cuentan los Shiluk, los Nupe y los Sonjo— ofrecen oraciones, ofrendas y sacrificios tanto a Dios como al héroe. Hay sociedades, como los Yoruba, Ibo, Akan, Baganda y otras, que reconocen ciertas divinidades que fueron antes figuras históricas y que han sido elevadas a un *status* superior al de los espíritus. Estas divinidades son excepciones, puesto que ninguna persona espera convertirse en un dios: esto no entra dentro del ritmo normal del destino del alma humana. Parece ser que las divinidades fueron, durante su vida humana, personas de posición social elevada, con algún tipo de liderazgo, y que este mismo *status* les ha sido trasladado al más allá; si esto es válido, lo único que habría ocurrido con estos seres es que habrían retenido la posición jerárquica que ya tenían cuando eran seres humanos normales.

La conclusión que podemos sacar es que en las religiones tradicionales africanas el alma humana está destinada al modo ontológico de existencia de los espíritus, sin ir más allá de este punto. Algunos de los espíritus se vinculan a determinados objetos y fenómenos naturales, algunos son temidos por los humanos, otros pueden poseer a la gente, pero la mayoría

parecen desvanecerse y estar completamente fuera del contacto humano. El Zamani ha ganado así su batalla, poseyendo todos estos espíritus, y el hombre no puede penetrar en este campo oculto a sus ojos.

En muchas sociedades africanas existen las genealogías, aunque los nombres de personas más allá de cuatro o cinco generaciones dejan de tener significado. Estos nombres genealógicos son como los huesos de la columna vertebral: son restos de lo que el Zamani se ha llevado consigo y no nos muestran todo el esqueleto. Muchos otros nombres se pierden una vez que los muertos vivientes se han hundido en el estado de espíritus.

La creencia en la reencarnación existe en muchas sociedades africanas. Se trata, sin embargo, de una reencarnación parcial, en el sentido de que se refiere más bien a ciertas características o rasgos de los muertos vivientes que han «renacido» en algunos niños. Esto ocurre principalmente en el círculo de los propios familiares. El muerto viviente que se ha reencarnado continúa, sin embargo, teniendo su existencia separada. Personalmente, sospecho que esta creencia es, en parte, el resultado de la conciencia que tiene la gente de la cercanía de los muertos vivientes y, en parte, puede ser un intento de explicar lo que de otro modo no es sino un puro fenómeno biológico. Los que tienen algún familiar en el estado de inmortalidad personal ven ciertas semejanzas en un niño, e inmediatamente sienten que ese muerto viviente no se ha hundido en el olvido del Zamani y ha «regresado» entre ellos. La comunidad siente especialmente que alguien haya muerto sin haberse casado, puesto que esto disminuye sus posibilidades de «volver a nacer». En la práctica, solamente unas pocas personas experimentan este fenómeno, y algunos se encarnan en varios individuos simultáneamente, sin distinción de sexo. Algunas sociedades marcan esta creencia dando a sus hijos el nombre del difunto que ha «renacido» en alguno de ellos. Cuando ocurre esta reencarnación parcial, se trata de un fenómeno temporal durante el período intermedio, cuando el muerto viviente se halla aún en estado de inmortalidad personal. El alma humana está destinada a

convertirse en espíritu; y una vez que ha alcanzado este estado, ya no hay posibilidad alguna de regresar al modo humano de existencia.

Según las religiones y la filosofía africanas, la tumba es el sello final de todo, aunque la persona continúe existiendo en el otro mundo. Hay un ritmo acelerado de la muerte al estado de inmortalidad colectiva como espíritus. La última fase de este ritmo puede o no tener un fin, sin embargo, no hay nada que esperar; a pesar de ello, la gente anciana no parece temer a la muerte, y muchos pueden incluso ansiar la salida hacia el otro mundo. No hay resurrección ni para el individuo ni para la humanidad en su conjunto, ni un concepto tal se puede acomodar en este proceso de muerte progresiva en el que el individuo es arrastrado del Sasa al Zamani, de un período de existencia personal intensiva al período en el que se desvanece como persona humana. Los difuntos no crecen espiritualmente hacia o como Dios, aunque algunos de ellos pueden actuar como intermediarios entre los hombres y el Ser Supremo y pueden tener más poder y conocimiento que los seres humanos. Ésta es la visión antropocéntrica del destino humano en las religiones tradicionales africanas. La muerte es el comienzo de un viaje del individuo de la humanidad al estado de espiritualidad. Más allá de este punto, las religiones africanas permanecen calladas o, a lo sumo, extremadamente imprecisas. Nada puede detener o cambiar este proceso de la muerte, que no es sino el fin de lo que significa ser una persona real y completa.

LOS ESPECIALISTAS: CURANDEROS, HACEDORES DE LLUVIA, REYES Y SACERDOTES

Entramos ahora en un área en que la cuestión de la terminología se convierte en un asunto extremadamente difícil al describir —ya sea de forma individual o colectiva— a las personas concernidas.* A estas personas las llamaremos *especialistas*, en virtud de su oficio, conocimientos y función, marcados por la especialización. Como veremos, existen distintos términos para designar a cada uno de ellos, términos que a veces resultan coincidentes, así como su propia naturaleza y el papel que desempeñan. Hay que señalar que, puesto que estos especialistas pertenecen a una categoría especial con entidad propia, poseen un lenguaje, un simbolismo y un conocimiento propios que no son fácilmente accesibles a la gente común, ni siquiera a los que poseen un nivel más alto de

* Resulta bastante difícil traducir al castellano con éxito bastantes de los términos que se manejan en este capítulo y el siguiente, sobre todo cuando se tiene en cuenta que se trata de términos previamente traducidos de distintas lenguas africanas al inglés. Así, por ejemplo, una determinada lengua africana puede usar la misma palabra para referirse a un especialista que es, a la vez, curandero, adivino y hacedor de lluvia. Para clarificar los conceptos, hemos elegido la palabra *curandero* para traducir el original inglés *medicine-man* (literalmente, «hombre de la medicina»), aunque sus acciones van, generalmente, mucho más allá de sus funciones terapéuticas. Los términos *brujo* y *hechicero* (o *hechicera*) se usan aquí con sentido más bien peyorativo, aplicado a aquellas personas que procuran el mal de otros por malas artes mágicas. Esta dificultad de traducción nos recuerda el consejo del renombrado intelectual maliano Amadou Hampaté Bâ: «Chez les africains, si vous systematisez vous perdez» (entre los africanos, si se sistematiza se pierde). (N. del T.)

estudios. Los especialistas desempeñan un importante papel en la vida de los poblados africanos. En el presente capítulo, nos limitaremos a presentar su significación religiosa.

Los curanderos

En las sociedades africanas, los curanderos constituyen un don precioso y la fuente más valiosa de ayuda. La terminología en torno a este tipo de personajes es bastante variada: «herbalistas», «médicos tradicionales», el «hombre de la medicina» o los «wanganga» (en suahili y en muchas otras lenguas bantúes). Este tipo de especialistas han sido a veces denigrados por escritores occidentales que han empleado —equivocadamente— el término de «hechiceros», una palabra que debería ser enterrada y olvidada de una vez por todas. Todo poblado en África cuenta con un curandero dentro de su entorno, considerado como un amigo de la comunidad, accesible a todo el mundo y a cualquier hora. El curandero entra en la vida del individuo y de la comunidad en muchos momentos.

No hay normas fijas acerca de la «llamada» para convertirse en curandero. Alguien puede sentir esta vocación en su juventud —cuando aún no se ha casado—, a mediana edad o incluso en la ancianidad. En muchos casos, un curandero transmite sus funciones profesionales a su hijo o a otro pariente de edad joven. Hoy curanderos —hombres y mujeres— que creen que han sido llamados a ejercer esta actividad por los espíritus o por los muertos vivientes, en sueños o en visiones. Sus cualidades personales varían bastante, pero en general se espera de ellos que sean personas de confianza, con un comportamiento moral correcto, disponibles para el servicio de los demás, capaces de discernir las necesidades de la gente, y que no exijan precios abusivos. Aunque en muchas sociedades no gozan de una posición oficial, en general suelen ser personas influyentes. Como es natural, sus cualidades y capacidades varían de persona a persona, y en algunas sociedades se cree que poseen poderes especiales recibidos en su nacimiento o después de ingerir ciertas «medicinas».

En cualquier caso, los curanderos tienen que recibir algún tipo de formación. Entre los Azande, por ejemplo, su preparación es larga y costosa, y en muchos casos empieza a la edad de cinco años. Cuando un joven ha manifestado deseo de convertirse en curandero, es examinado cuidadosamente por el que será su maestro para asegurarse de que la intención es recta. Una vez pasado este escrutinio, se le da a tomar una medicina para fortalecer su espíritu y otorgarle los poderes de profecía y se le lleva a la fuente de un arroyo para mostrarle las diversas hierbas, árboles y arbustos a partir de los cuales se elaboran las medicinas. Básicamente, el procedimiento es éste, pero el aprendizaje es complicado y dura mucho tiempo. Cada maestro tiene sus propias regulaciones para sus discípulos, tales como abstenerse de comer la carne de algunos animales (elefantes, ratas de campo) y ciertos tipos de plantas o guardar la continencia sexual durante varios días después de tomar determinados tipos de medicinas. El pago por la instrucción recibida varía también según los casos y suele hacerse en la medida en que se va incrementando el conocimiento, que generalmente consiste en aprender el uso de la medicina durante uno o dos meses.¹

Este ejemplo de los Azande no se puede aplicar a todas las sociedades africanas. En muchas de ellas la preparación tiene un carácter menos formal. Pero en cualquier caso, siempre hay algún tipo de aprendizaje. Los candidatos adquieren conocimientos sobre materias como el valor medicinal y el uso de las diferentes hierbas, hojas, raíces, frutos, cortezas, y de una gran variedad de cosas, como minerales, insectos, huesos, plumas, polvos, humo, excrementos de animales, conchas, huevos, etc. Se aprenden las causas, curas y prevenciones de enfermedades y todo tipo de males, como esterilidad, fracasos, desgracias, malas cosechas, etc. Se recibe instrucción

¹ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937), pp. 202-250, ofrece una detallada descripción del entrenamiento que reciben los curanderos. Probablemente, se trata del mejor estudio que existe sobre estos especialistas en el ámbito de una sociedad africana determinada.

para combatir la brujería y la hechicería, para tratar con los espíritus y los muertos vivos, y se reciben secretos que no se pueden divulgar a extraños. En algunas sociedades, una vez concluido el aprendizaje, el candidato es iniciado formal y públicamente en la profesión de curandero para que todos puedan reconocerle como investido de su cualificación profesional. En algunos casos, como entre los Azande, se agrupan en asociaciones o corporaciones.

Sus deberes y funciones son muchos y muy variados, y no raramente coinciden con los de otros especialistas. Dos ejemplos nos ayudarán a entender este punto. Entre los Ndebele, el curandero proporciona una especie de perchas o clavijas «medicinales» para las puertas de una nueva casa. Estos utensilios tienen por objeto prevenir las malas consecuencias de la brujería y hacer que se vuelvan contra sus autores. Durante el funeral de una persona que ha muerto como consecuencia de una acción de brujería, el curandero dirige una ceremonia conocida con el nombre de «golpear la tumba». Este ritual tiene lugar al llegar el crepúsculo. El hijo y el hermano del difunto visitan juntos la tumba con el curandero, el cual lleva consigo un bastón de propiedades medicinales con el que golpea la tumba varias veces mientras profiere las siguientes palabras: «Fulano de tal, ¡despiértate! ¡Ve a luchar!». Existe la creencia de que el espíritu del difunto se despertará entonces y marchará bajo la apariencia de un animal pequeño hacia la casa del brujo que le procuró la muerte. El animal espera entonces hasta ser visto y matado por alguno de los miembros de la familia del brujo. A partir de ese momento, los miembros de esa familia comienzan a morir. Si los miembros que aún quedan vivos admiten la culpa, entonces deberán pagar una cierta cantidad de cabezas de ganado a la familia de la víctima para terminar con la «maldición» de la venganza.²

Entre los Azande, el curandero sana las dolencias de los enfermos, les avisa de los peligros inminentes y elimina las

² Hugues & van Velsen, p. 108.

causas de los fracasos en la caza o en la siembra. Con sus medicinas, neutraliza los poderes mágicos dañinos de la brujería. Algunas personas de un cierto *status* en el poblado protegen y ayudan a estos curanderos debido a que causan el bien, al proteger de los daños ocultos a toda la comunidad, aunque en ocasiones los curanderos puedan tener sus conflictos entre sí. Constantemente se les llama para que comparezcan ante los tribunales o en casas particulares en casos de conflicto, y actúan también como adivinos. En todas las situaciones importantes, los Azande requieren la presencia de curanderos para proteger a la gente conjurando las actividades de los brujos de la zona. Todo curandero es «un señalizador profesional de la brujería».³

Podemos resumir los deberes del curandero de la siguiente forma: primero y más importante, los curanderos actúan sobre las enfermedades y desgracias que, según la creencia de las sociedades africanas, son causadas por la mala voluntad y las malas artes de una persona contra otra, normalmente por medio de la brujería y de la magia negra. Por lo tanto, el curandero tiene que descubrir la causa, encontrar al culpable, diagnosticar la naturaleza de la enfermedad, aplicar el tratamiento adecuado y proporcionar algún medio para prevenir nuevos infortunios. El procedimiento empleado por el curandero para tratar la enfermedad es en parte psicológico y en parte físico, por lo que aplica tratamientos físicos y «espirituales» (o psicológicos), con los que ofrece al enfermo la garantía de que todo el proceso terminará bien. En definitiva, el curandero es a la vez médico y pastor del enfermo. Sus medicinas están elaboradas con plantas, hierbas, polvos, huesos, semillas, raíces, zumos, hojas, líquidos, minerales, carbón vegetal y otros elementos. Al someter a tratamiento al paciente puede aplicarle masajes, o bien insertarle agujas o espinas; puede sangrarle, saltar sobre él, usar encantamientos y ventriloquismo y puede también pedir al paciente que satisfaga algunos requisitos, como sacrificar un pollo

³ Evans-Pritchard, I, pp. 251-257.

o una cabra, observar ciertos tabúes o evitar el contacto con determinados alimentos y personas; todo esto además de proporcionarle medicinas físicas. En los poblados africanos, la enfermedad y la desgracia son experiencias religiosas que exigen una forma religiosa de tratarlas. Los curanderos son muy conscientes de esto, por lo que intentan satisfacer la necesidad de forma religiosa (o cuasi-religiosa), ya sea por medios genuinos o falsos o por una mezcla de ambos. Obviamente, algunas de las actividades desarrolladas al tratar una enfermedad pueden no tener un valor efectivo muy evidente, pero son vitales psicológicamente y desempeñan un importante papel en la curación. En este caso, los medios son menos importantes que el fin, y tanto el curandero como su paciente experimentan la situación de este modo.

En conjunto, el curandero dedica al paciente una buena cantidad de tiempo y atenciones personales, lo que le capacita para penetrar profundamente en su estado psicológico. Incluso si a un paciente africano se le explica que padece malaria porque un mosquito portador de parásitos le ha picado, aún querrá saber por qué el mosquito le ha picado a él y no a otra persona. La única respuesta satisfactoria será que alguien ha «causado» (o «enviado») el mosquito para picarle, por medio de manipulaciones de carácter mágico. Para los pueblos africanos, los sufrimientos, desgracias, enfermedades y accidentes son «causados» de forma misteriosa y, para combatir estos elementos negativos, hay que encontrar la causa y contrarrestarla, desarraigarla o castigarla. En este contexto es como podemos entender la figura del curandero. Mientras la gente siga considerando las enfermedades y desgracias como experiencias «religiosas», el curandero tradicional seguirá existiendo sin peligro de llegar a convertirse en una especie a extinguir. Los hospitales modernos tratarán únicamente el aspecto físico de la enfermedad, pero no llegarán a la dimensión religiosa del sufrimiento; y por eso un buen número de pacientes recurrirán al mismo tiempo al hospital y al curandero, sin ningún sentimiento de contradicción, aunque si son cristianos o «gente instruida» pondrán buen cuidado de acudir en secreto.

Otro deber importante del curandero es tomar medidas preventivas. Ya hemos señalado que la gente experimenta el sufrimiento como una realidad que es causada por fuerzas misteriosas usadas contra ellos por sus enemigos. Estas fuerzas pueden tomar la forma de magia, brujería, hechicería, mal de ojo o maldiciones. Por lo tanto, a los curanderos les corresponde equipar a la gente con medidas para contrarrestar estas causas, generalmente en forma de amuletos o talismanes, rituales que habrán de desarrollarse en casa o en el campo, o medicinas que se aplicarán bebiéndolas o frotándolas en el cuerpo a modo de unguento.

Además de esto, los curanderos prestan ayuda para aumentar la productividad o para obtener buenos resultados en algún campo de la actividad humana. Dan consejo sobre cómo un hombre puede ganar mejor el amor de su esposa, aplican tratamientos contra la impotencia, hacen que la gente tenga éxito en sus negocios o incluso en la política, ayudan a los estudiantes para que aprueben sus exámenes, aumentan la fertilidad y productividad de sus campos y sus ganados y asisten a las mujeres estériles para que puedan tener hijos.

Es también deber de los curanderos realizar purgas de brujos, detectar la hechicería, eliminar el efecto de las maldiciones y controlar a los espíritus y a los muertos vivientes. Sólo ellos tienen acceso a las fuerzas de la naturaleza y a formas de conocimiento ocultas o poco conocidas por el común de los mortales. Por estas razones, la gente les confía la misión de neutralizar todo lo que pueda dañar a la comunidad. Ésta es un área que entra muy dentro de las creencias populares, corresponda o no a la realidad.

Resumiendo, los curanderos simbolizan las esperanzas de la sociedad: esperanzas de buena salud, protección y seguridad frente a las fuerzas del mal; prosperidad y buena suerte, así como purificaciones rituales, cuando se han contraído impurezas de cualquier tipo. Estos hombres y mujeres no son ningunos locos: generalmente, son personas inteligentes y entregadas de corazón a su trabajo, y los que no lo son no prosperan ni llegan muy lejos. Como ocurre en cualquier campo profesional en cualquier lugar del mundo, hay

también algunos que estafan deliberadamente a sus semejantes para enriquecerse y adquirir prestigio social. Algunos de ellos se ven involucrados también en prácticas dañinas en el curso de sus actividades. Sin embargo, a pesar de los abusos que puedan darse, sería injusto condenar su profesión. Los curanderos son, en su conjunto, amigos, pastores, psiquiatras y médicos de los pueblos y comunidades africanas tradicionales.

Incluso en las ciudades modernas, se oye hablar de curanderos a los que las cosas les van muy bien profesional y económicamente. La tensión de la vida urbana ha provocado la rápida aparición de nuevas necesidades, y estos hombres no dudan en ofrecer su contribución para resolver los nuevos problemas aportando los métodos tradicionales. Sin embargo, a veces se tiene la impresión de que los curanderos urbanos no son tan fiables como los de las zonas rurales. Esto se debe, en parte, a la vida más impersonal de la sociedad urbana y, en parte, a la economía de dinero que favorece las ganancias rápidas por medios honrados o inmorales. El curandero es uno de los especialistas cuya profesión tiene más probabilidades de durar en África durante varias generaciones, sobre todo porque las necesidades de la gente no hacen sino aumentar debido a los cambios modernos, por lo que cada vez se están trasladando más a centros urbanos, donde hay mayor concentración de estas necesidades. En un buen número de países africanos, no es ningún secreto que los políticos en boga consultan a los curanderos, como también lo hacen estudiantes universitarios; todo lo cual eleva el *status* del curandero y asegura la continuidad de su profesión. Algunos graduados universitarios se han transformado en curanderos y otros han trabajado con ellos; he oído incluso que al menos en dos países africanos hay curanderos que trabajan en equipo con médicos en hospitales modernos. Sin duda, una

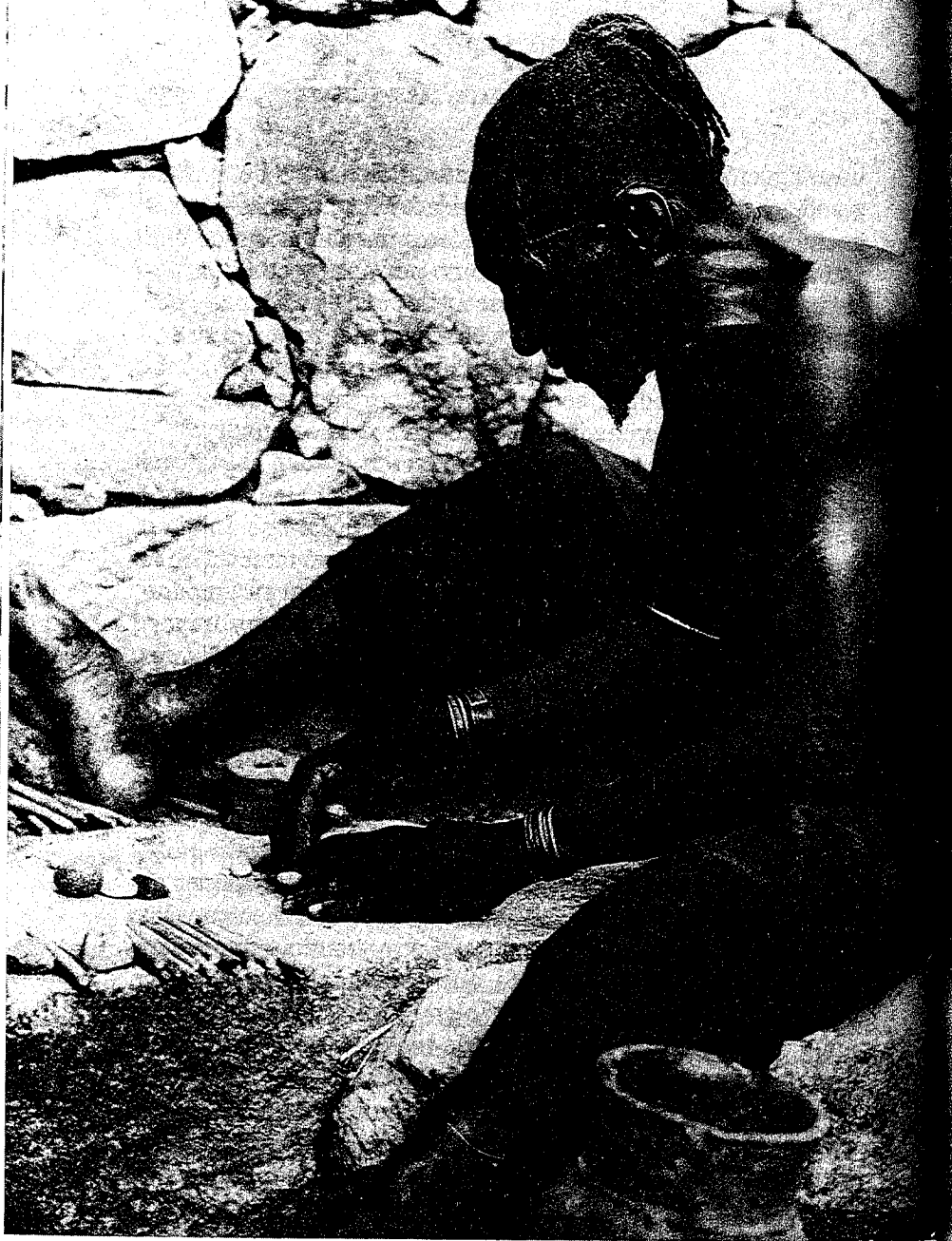
⁶ Okot p'Bitek, *The concept of Jok among the Acholi and Lango*, en: «The Uganda Journal», vol. XXVII, n. 1 (1963), p. 20.

investigación seria en la medicina tradicional puede aportar grandes beneficios a toda la humanidad. Mis modestas investigaciones en el campo de los curanderos me han mostrado que éstos merecen un gran respeto como personas y como profesionales. Únicamente acercándose a ellos con esta actitud y con espíritu de humildad, podrá el científico tener acceso a su conocimiento especializado, aunque algunas partes de ese conocimiento sólo podrán ser adquiridas por medio de la iniciación y bajo solemne juramento de guardar secreto.

Mediums y adivinos

Este tipo de especialistas pueden englobarse también en la categoría de «curanderos» por lo que se refiere a su preparación y a sus funciones. Sin embargo, una parte muy importante de su actividad tiene que ver con los muertos vivos y los espíritus, mientras que los curanderos generalmente no tratan con esos seres. Naturalmente, esto es una distinción académica y, a menudo, el mismo especialista desempeña a la vez las funciones de curandero y adivino, hasta el punto de que no es infrecuente que en las lenguas africanas ambos se designen con el mismo nombre.

El principal deber de los mediums consiste en poner en contacto a los seres humanos con los muertos vivos y los espíritus. Ellos reciben mensajes del otro mundo y transmiten a los humanos conocimientos que serían muy difíciles de conseguir de otra manera. Por ejemplo, un médium que se pone en contacto con el mundo de los espíritus puede hacer que una persona se oriente debidamente para encontrar un objeto perdido o para descubrir al ladrón que robó sus pertenencias. El médium suele desempeñar sus funciones únicamente cuando está «poseído» por un espíritu. Fuera del momento de la posesión, parece como una persona «normal» sin rasgos especiales. Lo que le distingue es su capacidad de ser «poseído» o de ponerse en contacto con el mundo de los espíritus; pero esto depende también de la voluntad que tengan los espíritus o los difuntos de poseerle y comunicarse a través de él. Recientemente, yo mismo fui testigo de un caso



Camerún. Un adivino, de la casta de los herreros. Entre sus funciones están también las de curandero y exorcista. Es un personaje influyente y beneficioso, pero también temido. Después de interrogar a su cliente dispone sus artilugios de adivinación y los manipula en silencio... Los espíritus hablarán, para bien o para mal.

así a unos veinte kilómetros de Kampala, en Uganda. Un joven vestido con una túnica hecha de corteza de árbol y blandiendo una planta en su mano estaba sentado en la habitación del adivino junto con un grupo de unas treinta personas. Uno de los hombres comenzó a cantar una canción con un ritmo muy pegadizo; el resto de la asamblea acompañó el canto con sus voces, palmas y pequeñas maracas. El médium estaba sentado en el suelo tranquilamente sin ni siquiera inmutarse. El canto continuó durante unos trece minutos, al cabo de los cuales las manos del joven comenzaron a temblar. Unos minutos más tarde empezó a hablar con una voz que no era la suya. El canto se paró bruscamente y el adivino pudo entonces hablar con el médium durante unos quince minutos. Al final, el médium (o el espíritu que le había poseído) dio un brinco como si fuera una rana, golpeó su cabeza contra el suelo y se dio fuertes golpes contra el pecho. Después de esto, volvió a la «normalidad». Cuando, más tarde, le «examiné», me aseguró que no era consciente de lo que decía o hacía durante el espacio de tiempo en que actuó como médium. Mis colegas y yo mismo tuvimos la impresión de que el joven estaba en su sano juicio y que decía la verdad. Se nos dijo que el espíritu que entró en el joven —que era un aprendiz de adivino— moraba en la casa del adivino desde 1958 y que estaba guardado dentro de un cuerno de búfalo (en luganda, *yembe*).

Este ejemplo muestra de forma clara el trabajo del médium con un adivino o curandero. El médium proporciona la información necesaria sobre la causa, naturaleza y tratamiento de la enfermedad (u otro tipo de infortunio). Es deber del adivino seguir o interpretar las instrucciones del médium. En algunos casos, adivinos o curanderos pueden ser «poseídos» y convertirse temporalmente en mediums. Durante este estado, la persona «pierde» el control de sí mismo y de sus sentidos, convirtiéndose en instrumento del espíritu que ha venido a él y actuando según sus deseos, hasta el punto de no sentir el dolor. He oído testimonios de casos en los que el médium pasaba por su lengua un hierro candente hasta que éste quedaba enfriado del todo. En el caso que he descrito

anteriormente, el médium no parecía sentir ningún dolor al golpear su cabeza contra el suelo. Al mismo tiempo, merece la pena destacar que su respiración era muy fuerte y que sus músculos se ponían rígidos durante el período de actuación como médium. Los espíritus que toman posesión de los mediums no son dañinos: son amigables y la gente los acoge durante el tiempo que dura la posesión. Es de destacar que la mayoría de los mediums suelen ser mujeres.

Hay otro tipo de mediums asociados con sacerdotes y templos tradicionales, de los que los más conocidos son los de sociedades como los Ashanti, Baganda, Ewe, Fon, Yoruba y otros pueblos, especialmente de África occidental. Se ha descrito, por ejemplo, que «muchos sacerdotes de Benín nunca pasan por la experiencia de la posesión, pero tienen mediums vinculados a sus templos que entran en trance cuando lo desean. La posesión [...] suele ocurrir por primera vez cuando la persona asiste a una ceremonia religiosa pública. Dejándose llevar por el movimiento de la danza y el ejemplo de algunas personas inspiradas, el nuevo médium cae por tierra o bien entra en el círculo del baile dando saltos y realizando movimientos extravagantes. Los sacerdotes que presiden la ceremonia interpretan esto como una llamada divina e intentan persuadir a la persona inspirada para que comience a recibir la preparación para entrar al servicio del dios local. Este entrenamiento puede durar dos años o más, durante los cuales la persona debe guardar una castidad total. Al final de este período, se ofrece un sacrificio y el candidato dice a la divinidad en cuestión: "Hoy hemos completado nuestro matrimonio", después de lo cual la persona ya se puede casar o reanudar su vida marital si ya estaba casada».⁴

Entre los Ga, los sacerdotes se encargan de realizar el entrenamiento de los mediums, algunos de los cuales reciben un nombramiento oficial por parte de los sacerdotes o de los ancianos del poblado. Si se trata de personas que ya están

casadas, tienen que dejar a sus familias durante el período de su preparación, que viene a durar de dos a tres años y está marcado por una estricta disciplina: el candidato duerme en el suelo sin apenas cubrirse durante las noches frías y se abstiene completamente de relaciones sexuales. Se recibe también un entrenamiento para bailar mientras se está poseído. He aquí una descripción de este tipo de danzas:

«La médium comienza a bailar como el resto de los que toman parte en la danza o bien se queda sentada sin moverse. De repente empieza a mostrar preocupación y desazón en su rostro, se pone a temblar, pone los ojos en blanco y se mueve como si estuviera luchando contra el aire. Los asistentes, entonces, la ponen de pie y se la llevan, la despojan de sus vestiduras, la pintan con arcilla blanca y la atavian con hierbas, cuentas de colores, cascabeles y todo tipo de amuletos. Después la sacan fuera. Ella se pone a moverse y a temblar sin detenerse durante varias horas. A menudo es capaz de soportar situaciones que serían de imposible aguante en la vida ordinaria. Durante la posesión puede detentar una o varias personalidades, según el número de espíritus o divinidades que la posean al mismo tiempo, y se comporta según el carácter del espíritu que la posea: como un guerrero, una mujer encinta, un cojo y, a veces, como el espíritu de un animal (ladrando, aullando, o poniéndose a cuatro patas). Cuando llega el momento de concluir, el espíritu grita por boca de la médium diciendo que se quiere marchar; ella entonces se desploma en brazos de los asistentes. Cuando abre los ojos, parece como si se acabara de despertar de un profundo sueño y, de hecho, una médium siempre dice que no se acuerda de lo que ocurrió durante la danza. Algunos mediums importantes celebran fiestas anuales para dar gracias a su divinidad o espíritu».⁵

Los Fon y algunos Yoruba tienen «conventos» donde se prepara a los mediums durante bastante tiempo: nueve meses para los chicos y tres años para las chicas. Al comenzar este «noviciado», el candidato es poseído por la divinidad, y al terminar este período de reclusión sale transformado, con una

⁴ E. G. Parrinder, *West African Religion* (edición revisada, 1961), página 78 y siguientes.

⁵ J. M. Field, *Field and Medicine of the Ga People* (1937, reeditada en 1961), pp. 100-109.

personalidad completamente nueva: tiene un nuevo nombre, no reconoce a sus propios padres o a sus antiguos amigos, e incluso habla una lengua distinta y se comporta como si fuera un extranjero en su propio país. De aquí en adelante está prohibido llamarle por su antiguo nombre y tendrá que volver a aprender su lengua materna al regresar a su familia. Los candidatos suelen recibir este entrenamiento entre los diez y los dieciséis años, y generalmente son elegidos durante unas danzas anuales celebradas para este propósito; o bien son entregados por su familia a petición del sacerdote jefe, o pueden ser entregados espontáneamente por sus padres debido a una promesa que hicieron de dedicar su hijo a alguna divinidad que les concedió algún favor. Si el joven se niega a entrar en el noviciado, se le coge por la fuerza de noche. El sacerdote tiene una entrevista con el nuevo candidato en la que le dice: «La divinidad me ha dicho que desea llamarte a su servicio, ¿estás de acuerdo?»; la respuesta debe ser siempre «sí». Al día siguiente, se celebra una danza de iniciación que es seguida de otras ceremonias que duran una semana, al final de la cual el novicio se convierte en «prisionero de guerra» de la divinidad. Después de estos rituales preliminares, es confinado en reclusión completa hasta terminar su preparación. Durante este tiempo, su familia es responsable de su mantenimiento aunque no pueden verle.

El entrenamiento es arduo y complicado. El neófito practica la «imitación de la muerte y la resurrección», toma parte en sacrificios, todos ellos comen del mismo plato según su sexo y con la mano izquierda (que pertenece a la divinidad en cuestión) y observan una estricta continencia sexual bajo severas penas. Dado que el principio objetivo de este entrenamiento es crear una personalidad nueva, los candidatos se ven obligados a aprender una nueva lengua, que usarán más adelante en el cumplimiento de sus funciones como mediums. Cada uno de ellos recibe un nuevo nombre, con el que en adelante se les llamará. Todos ellos visten el mismo tipo de ropas, viven en el mismo recinto del convento, formado por unas doce casas, una de las cuales es el templo de la divinidad. Los novicios se reúnen regularmente durante el día para

realizar «ejercicios devocionales» dedicados a la divinidad. Aprenden también determinadas normas relacionadas con la comida, la bebida, cantos, oraciones, bendiciones, danzas y ejercicios diversos para provocar el estado de posesión. Además de esto, realizan todo tipo de actividades domésticas para mantener el lugar donde viven y aprenden algún oficio, como el de tejedor, con el que podrán asegurarse una fuente de ingresos. Durante las primeras fases de su formación, se les practican diversos tatuajes en el pecho, el cuello y los hombros, que varían según las distintas divinidades. Al cabo de siete meses se les permite, ocasionalmente, salir fuera del convento de noche, pero no pueden hablar con la gente si se cruzan con alguien. Al terminar esta preparación reciben unas instrucciones finales del sacerdote jefe sobre su trabajo y su conducta, especialmente «no matar, no robar, no engañar, no ser orgullosos, obedecer a sus padres y ancianos, ser discretos y no pelearse nunca aunque les provoquen». Al final de este período se celebra una gran ceremonia a la que acuden multitud de amigos y parientes. En adelante, los neófitos reanudan su vida normal, aunque pueden volver al convento si lo desean para recibir una mayor preparación o para refrescar sus conocimientos.⁶

Hemos descrito distintos tipos de mediums. ¿Qué significado tienen y cómo se valoran sus funciones en las sociedades africanas? Los espíritus y divinidades que poseen a los mediums pertenecen a la esfera del tiempo del Zamani. Al entrar en individuos que viven en el Sasa, se convierten en seres contemporáneos. El estado del médium es una forma de contemporizar el pasado, trasladando a la historia humana la «personalidad» de seres que habitan más allá del horizonte del Sasa. Sin embargo, este fenómeno tiene un carácter temporal, y ambos períodos de tiempo se vuelven a separar al concluir el estado de posesión. Parece que la experiencia genera unos poderes ultranaturales que dan al médium la capacidad de

⁶ Parrinder, II, pp. 81-94, presenta una descripción bastante exhaustiva, de la que estos párrafos ofrecen un sumario.

desempeñar actividades a la vez físicas y mentales que en otras circunstancias serían muy difíciles y peligrosas de realizar. La posesión no es dañina ni temida por la sociedad y, excepto en raras ocasiones, el médium reanuda su vida normal al terminar su estado de posesión. Durante este estado, el individuo pierde temporalmente el control de su propia personalidad, aflorando en su lugar la personalidad del espíritu o divinidad que ha entrado en él, el cual proporciona informaciones muy útiles del mundo de los espíritus. Por esta razón, a los mediums se les suele asociar con los adivinos o curanderos cuyo deber consiste en recibir e interpretar estos mensajes con ayuda de los mediums. En definitiva, los mediums son como los canales de transmisión entre dos términos: el emisor (espíritus o divinidades) y el receptor (adivinos, curanderos, o sacerdotes). Pierden, o a veces fingen perder, sus sentidos físicos y mentales para que el espíritu se introduzca en el mundo de los humanos sin causar miedo o molestias entre la gente. Los humanos, sin embargo, no suelen dar información a los espíritus o divinidades a través de los mediums, dado que su función consiste en obedecer y seguir escrupulosamente los mensajes que vienen de los espíritus. Personalmente, no tengo información de que en las religiones tradicionales africanas se piense que Dios se comuniqua con los humanos de esta misma forma.

Fijémonos también en el concepto de «muerte y resurrección», muy en evidencia particularmente durante el período de entrenamiento de los candidatos entre los Fon y los Yoruba. La idea de renovación se encuentra aquí muy presente, sobre todo durante la formación, en la que los candidatos se despojan de sus anteriores personalidades —al menos ritual y simbólicamente— y adquieren otras nuevas dedicadas al servicio de sus divinidades y comunidades. Este elemento es bastante similar a los que hemos visto relacionados con los ritos de infancia, iniciación y matrimonio. Durante el período de reclusión, los candidatos experimentan un crecimiento como el de un embrión en el vientre de la madre; y es significativo —aunque probablemente no está hecho con esta intención— que el entrenamiento dure nueve

meses, al menos para los muchachos. Cuando los novicios «nacen de nuevo» al salir de su período de reclusión, tienen nombres nuevos, ya pueden casarse o volver a vivir con sus mujeres y reanudar su vida normal. Han sido iniciados en los misterios de sus divinidades o espíritus y llevan consigo las marcas externas e internas de su dedicación a su nueva función de mediums. De aquí en adelante, son personalidades de dos mundos distintos: el mundo humano —en circunstancias normales— y el mundo de los espíritus, durante el estado de posesión.

Los adivinos, como su propio nombre implica, se dedican sobre todo a la adivinación; pero esto es parte de una variedad de funciones, especialmente de naturaleza médica o incluso sacerdotal. Con su trabajo, desvelan misterios de la vida humana, lo cual se hace a través del uso de mediums, oráculos, posesión, adivinación, conocimiento intuitivo, hipnotismo y otras técnicas ocultas. Son personas que mantienen sus ojos y oídos muy abiertos para almacenar una gran cantidad de información que les será necesaria para sus funciones adivinatorias. La naturaleza de su profesión crea un halo de misterio y de secreto que realza el respeto que se tiene hacia ellos en sus comunidades. La gente recurre a ellos libremente, tanto para asuntos públicos como privados. Como ocurre con los curanderos —y muchos adivinos también lo son—, la gente les considera amigos y bienhechores de la comunidad: desempeñan papeles de consejeros, jueces, «consoladores», confidentes, pastores, videntes, sacerdotes y reveladores de secretos, como robos o peligros inminentes. Con algunas excepciones, los sistemas africanos de adivinación no han sido estudiados cuidadosamente, aunque se trata de una actividad que se encuentra prácticamente en todas las comunidades africanas. Parrinder describe el sistema de adivinación de los Yoruba —conocido con el nombre de Ifa⁷—, que tiene la

⁷ Parrinder, II, pp. 137-155, de donde hemos tomado los ejemplos de la adivinación de los Yoruba y los Fon. Un estudio completo se encuentra en B. Maupolil, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves* (París 1943).

reputación de ser el más desarrollado de toda el África occidental. El adivino recibe el nombre de «padre de los misterios», y cada cinco días observa un «día del misterio», en el que se dedica a consultar su oráculo. El sistema Ifa de adivinación consiste en una serie de 256 números, cada uno de los cuales tiene su propio nombre, que se averigua usando 16 nueces o lanzando al aire una cuerda con ocho medias nueces a modo de rosario. El adivino manipula sus nueces con rapidez, apuntando los resultados en dos columnas y realizando una serie de combinaciones con distintas interpretaciones. «El sistema Ifa de adivinación se usa en todas las ocasiones importantes de la vida» entre los Yoruba y los Fon.

Los adivinos siguen un aprendizaje privado por medio de otros adivinos, durante períodos de tiempo que van de los tres a los siete años. Algunos heredan esta profesión de sus padres. Su entrenamiento es muy difícil y complicado, e incluye el aprendizaje de nombres y signos de adivinación, proverbios e historias relacionados con ellos, y las prácticas y técnicas concretas de adivinación. Al final del período de entrenamiento, tiene lugar una ceremonia en la que el nuevo adivino es autorizado oficialmente a ejercer como tal. En esta ceremonia, el nuevo adivino toma en sus manos las llamas de una lámpara sin quemarse. En adelante rezará todos los días en privado a *Orunmila*, y una vez al mes lo hará con toda su familia. Parrinder señala que este sistema está en uso, con ligeras variantes, en partes de Nigeria, Benín, Togo y Ghana.

Hay otros métodos de adivinación en distintas partes de África, en los que se emplean guijarros, calabazas, números, lectura de la palma de la mano, visión de imágenes en cuencos de barro o en el interior de animales sacrificados, etc. Probablemente, bastantes adivinos no realizan un aprendizaje formal prolongado como el que se da entre los Yoruba y otros pueblos del África occidental, adquiriendo su conocimiento más por medio de la práctica que por aprendizajes formales. Hay también, sin duda, personas que actúan como adivinos sólo para ganar dinero, y que manipulan y usan trucos para seguir adelante.

El arte de la adivinación nos presenta algunos problemas que no pretendo resolver aquí. Hay un cierto volumen de comunicación entre adivinos y seres extrahumanos y no es fácil saber con qué realidad nos encontramos aquí, porque entran en juego elementos como la capacidad extrasensorial del adivino, agentes espirituales, telepatía, etc. Pero, sea lo que fuere, la adivinación es una de las muchas áreas de la vida que se añade a la complejidad de los conceptos y experiencias del universo presentes en África. En cierto modo, la adivinación sirve de vínculo entre los mundos físico y espiritual, adquiriendo así la categoría de actividad espiritual. El adivino desempeña una función de intermediario entre ambos mundos para beneficio de su comunidad.

Como norma general, la mayor parte de los adivinos son hombres, mientras que la mayoría de los mediums son mujeres. A veces, hay matrimonios en los que el marido y la mujer se complementan realizando cada uno el papel que le es propio.

Para más información sobre este tema, recomiendo los siguientes libros: Wande Abimbola, *Ifa Divination* (Nueva York y Lagos 1977); Kofi Appiah-Kubi, *Man Cures God Heals* (Nueva York 1981); Hans-Jürgen Becken, *Theologie der Heilung. Das Heilen in der afrikanischen unabhängigen Kirchen* (Hermannsburg 1972), y Raimo Harjula, *Mirau and his practice* (Londres 1980).

Hacedores de lluvia

En las sociedades africanas, la lluvia es considerada como una gran bendición, y cuando llueve la gente se alegra (a no ser que ocurra de forma desproporcionada causando daños a las cosechas o inundaciones). Ya se trate de pueblos agricultores o pastores, la vida de la gente depende de la lluvia. Cerca del ecuador suelen darse dos períodos de lluvia y dos de época seca durante el año. Cuanto más nos alejamos del ecuador, estos dos períodos de cada estación tienden a fundirse en uno, produciendo un largo período de lluvia y un largo período de estación seca. En cualquiera de las dos

situaciones, si la lluvia se retrasa considerablemente, la gente sabe que la cosecha no será suficiente, lo que causa gran ansiedad. Las estaciones controlan el ritmo de la vida de la comunidad, y en muchas sociedades el cambio de estación se marca con actividades rituales: el comienzo de las lluvias, la ceremonia de la siembra, los primeros frutos, la recolección, el comienzo de la temporada de la caza, etc. Estos ritos y actividades comunales tienen una gran importancia por su función de reforzar la solidaridad y la conciencia comunitarias. «Atraer la lluvia» es uno de estos ritos y los que lo hacen son unos personajes muy importantes en África.

Los Zulúes dan a los «hacedores de lluvia» el nombre de «pastores del cielo», y la gente realmente los mira como pastores de hombres, ganados y plantas, todos los cuales dependen de la lluvia. La mejor descripción de la persona y el trabajo de un hacedor de lluvia real es la que se da entre los Luvedu⁸. La reina de los Luvedu es también su suprema hacedora de lluvia y sirve a su pueblo a la vez como cabeza política y providencial. La gente la respeta más por sus poderes de atraer la lluvia que por su posición política y cree que su humor tiene una influencia directa en el tiempo meteorológico, hasta el punto de que se dice que, a su muerte, la sequía llega siempre de forma inevitable. La reina adquiere sus conocimientos de los muertos vivientes y los pasa a su sucesora. Tiene una serie de asistentes bajo sus órdenes, pero ella es la autoridad suprema sobre la abundancia o la ausencia de lluvia, y es capaz de provocar la sequía como arma contra sus enemigos en territorios vecinos.

Entre los Koma, los hacedores de lluvia viven en cuevas y beben leche mezclada con agua. La gente acude a ellos en procesión y les ofrece regalos. Parte del rito para atraer lluvias consiste en traer al especialista un pellejo de animal lleno de agua que el hacedor de lluvia bebe a la vista de todos. Entre los Uduk, los hacedores de lluvia tienen rituales muy

⁸ E. J. & J. D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen* (segunda edición, 1960).

complicados en los que usan piedras de diferentes colores⁹. Antiguamente, los Akamba acostumbraban a enterrar un niño vivo como parte de un sacrificio para pedir la lluvia en tiempo de sequía. Los Lugbara creen que Dios otorga poderes ocultos especiales a los hacedores de lluvia y los adivinos, por lo que la gente dice que este tipo de personajes «conocen las palabras de Dios»¹⁰. En Sudán y en muchas zonas del África austral, constituyen una clase particular y gozan de una autoridad especial sobre la gente. En algunas sociedades, pueden incluso traspasar sus poderes y conocimientos a sus familiares más cercanos.

Vista la importancia de estos personajes en las sociedades africanas, podemos extraer algunas conclusiones. Aunque en su mayoría son hombres, hay también mujeres hacedoras de lluvia, como hemos visto con el ejemplo de la reina de los Luvedu. Su actividad no consiste únicamente en «provocar» la lluvia, sino también en «detenerla» cuando viene en exceso o cuando llega en un momento inoportuno. He oído casos en Uganda y Nigeria en los que parejas de novios acudieron a estos especialistas para pedirles que evitaran la lluvia durante su boda. Cuando el hacedor de lluvia fracasa en su intento de atraer el agua, no sólo puede perder su prestigio sino también su vida. En 1965 supe de un caso entre los Lúo en el que un hacedor de lluvia que no fue capaz de realizar sus funciones fue metido en la cárcel, en parte para protegerle y en parte para calmar la furia de su gente. En marzo de 1968, cinco hacedores de lluvia fueron encarcelados en Tanzania por el presunto delito de causar una lluvia excesiva que arrasó los campos de la gente.

En muchas sociedades, una serie de rituales acompañan esta actividad, que se convierte así en un asunto comunitario. Se presentan sacrificios, ofrendas y oraciones, ya sea directamente a Dios o por mediación de los muertos vivientes y otros agentes espirituales. En muchas partes de África

⁹ Cerulli, p. 36.

¹⁰ Middleton, II, pp. 31, 207 y 258.

existe la creencia de que sólo Dios puede «producir» la lluvia, por lo que el papel de los hacedores de lluvia es, en muchos casos, de intermediarios. En algunas sociedades no hay hacedores de lluvia oficiales, sino que cualquier anciano está capacitado para officiar la ceremonia correspondiente si satisface ciertos requisitos. Es curioso que sea en las partes más secas de África donde el oficio y la persona del hacedor de lluvia tiendan a adquirir una posición social más oficial. Allí donde esto sucede, sus capacidades les colocan en puestos dirigentes de sus comunidades, siendo capaces de especializarse en más de una actividad: algunos son también adivinos, curanderos, mediums o sacerdotes, todas las cuales son posiciones de mediación entre los hombres y Dios o el mundo espiritual. La práctica concreta de la atracción de la lluvia requiere el uso de objetos sagrados, especialmente «piedras de lluvia», existiendo la creencia de que algunas de ellas han caído del cielo. Otros métodos consisten en quemar hojas de lluvia u otro tipo de elementos que producen un humo especial que —según se cree— puede «capturar» la lluvia en el cielo y traerla a la tierra. Otros ritos se offician usando agua de distintas formas, como ocurre con las aspersiones ceremoniales o el sacar agua de pozos sagrados. En estos casos, el agua simboliza la lluvia.

Los que se dedican a este arte conocen muy bien las señales del tiempo meteorológico y pueden haber empleado períodos largos de tiempo en adquirir este conocimiento, ya sea de otros hacedores de lluvia, de la pura observación o por medio del estudio de los hábitos de insectos y otros animales. Así, por ejemplo, ninguno de ellos sería tan insensato como para intentar atraer lluvia durante el punto culminante de la estación seca. Sus ojos están fijos en el cielo: no sólo para estudiar las condiciones meteorológicas, sino también para rezar a Dios, el dador de la lluvia.

En las sociedades africanas, la lluvia es considerada como un fenómeno de carácter sagrado. Ya hemos indicado anteriormente que es una realidad tan íntimamente asociada a Dios, que incluso se puede llegar a utilizar la misma palabra en ambas realidades, de forma que, cuando llueve, la gente

dice que «Dios está cayendo». En algunas lenguas africanas, el nombre de Dios significa «dador de lluvia». Muchos llegan incluso a personificar la lluvia como una divinidad sujeta al poder de Dios. Hay pueblos que observan días especiales de descanso para marcar el comienzo de la estación de la lluvia; muchos saludan el comienzo de esta época con ceremonias de acción de gracias, puesto que la lluvia es la expresión más explícita de la bondad y la providencia de Dios, como un vínculo misterioso entre las generaciones pasadas, presentes y futuras. Es uno de los ritmos más concretos y eternos de la naturaleza, que ha ocurrido y ocurrirá siempre. Los pueblos africanos no conocen un fin para este ritmo vital de la creación y, puesto que viene de arriba, sirve de vínculo entre lo humano y lo divino: la lluvia es, por eso, un ritmo profundamente religioso, y los que manejan esta realidad se las ven con una realidad que sobrepasa lo humano, porque es la manifestación de lo eterno aquí y ahora. Los hacedores de lluvia, en definitiva, no sólo atraen la lluvia física, sino que simbolizan el contacto del hombre con las bendiciones del tiempo y de la eternidad.

Reyes, reinas y jefes

Dado que éste es un tema que cuenta con una gran cantidad de literatura ¹¹, nos contentaremos con apuntar algunas observaciones. Los personajes que entran dentro de estas categorías se distinguen netamente de los otros «especialistas», como curanderos, hacedores de lluvia, adivinos y sacerdotes.

¹¹ Ver, entre otros: K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of the Ashanti* (Oxford 1957); E. L. R. Meyerowitz, *The divine kingship in Ghana and ancient Egypt* (Londres 1960); T. Irstam, *The king of Ganda* (Estocolmo 1944); M. J. Herskovits, *Dahomey: an ancient African kingdom*, 2 vols. (Nueva York 1938); J. Beattie, *Banyoro, an African kingdom* (Nueva York 1960); M. S. M. Kiwanuka, *Mutesa of Uganda* (Nairobi 1967); E. E. Evans-Pritchard, *The divine kingship of the Shilluk* (Cambridge 1948); M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard, eds., *African political systems* (Oxford/Londres 1940); P. Hadfield, *Traits of divine kingship in Africa* (Londres 1949); E. J. & J. D. Krige, *The*

Sin embargo, hay que tener en cuenta que no en todos los pueblos africanos se encuentran formas de autoridad como reyes, reinas o jefes.

Allí donde sí se encuentran, no se trata solamente de cabezas políticas: son líderes a la vez religiosos y misteriosos, son un símbolo divino de la salud y el bienestar de su pueblo. Puede que los individuos, como tales, no cuenten con talentos o capacidades de especial importancia, pero su posición es el vínculo entre la autoridad humana y el gobierno espiritual; son, por lo tanto, gobernantes de carácter divino o sagrado, una sombra o reflejo de la ley de Dios en el universo. La gente los considera como vicarios terrenos de Dios, y por eso les da títulos como «salvador», «protector», «hijo de Dios», «jefe de las divinidades», «señor de la tierra y de la vida». La gente piensa que pueden hacer lo que les plazca, controlar la lluvia y vincular a sus súbditos con Dios. Consideran que su posición ha sido instituida por Dios durante el período de Zamani. Hay multitud de mitos, tabúes, supersticiones y prohibiciones que rodean el origen y la persona de los reyes, los cuales no son seres humanos ordinarios, sino que en virtud de su posición especial simbolizan el vínculo que une a Dios y los hombres. Esta posición sagrada de los gobernantes africanos se manifiesta de distintas maneras. Algunos de ellos no pueden ser vistos en la vida corriente, por lo que van cubiertos con un velo, o bien comen solos (como ocurre entre los Shiluk, Baganda y Shona), o no se puede mencionar que comen o que duermen. En algunas sociedades, como los Lunda, Nyamwezi y Baganda, el rey no debe tocar el suelo con sus pies y tiene

(De la página anterior.) *realm of a rain queen* (Oxford 1943); H. Cory, *The ntemi* (Londres 1951); O. Pettersson, *Chiefs and Gods* (Lund 1953); Y. Asfa, *Haile Selassie, Emperor of Ethiopia* (Londres 1936); W. T. H. Beukes, *Der Häuptling in der Gesellschaft der Süd-, Ost- und Zentral-Bantuvölker* (Hamburgo 1931); W. Childe, *Die afrikanischen Hoheitszeichen*, en: «Zeitschrift für Ethnologie», LXI (1929); L. A. Fallers, *The king's men* (Oxford 1964); A. I. Richards, *East African chiefs* (Londres 1960); R. E. S. Tanner, *The installation of Sukuma chiefs*, en: «African Studies», XVI (1951); B. A. Pauw, *Religion in a Tswana Chieftdom* (Oxford 1960). A su vez, muchos de estos libros ofrecen otras bibliografías de gran utilidad.



Jefe tradicional de la etnia ashanti en la región de Kumasi (Ghana).
Sus funciones no son solamente políticas: es también un jefe religioso,
un símbolo de la salud y el bienestar de su pueblo.

que ser llevado en una silla gestatoria o caminar sobre unas esterillas tejidas para ese propósito. Para proteger y fortalecer la posición del rey se toman varias medidas, principalmente en forma de sacrificios (de animales, súbditos o prisioneros), amuletos o consultas a los adivinos. En sociedades como los Baganda, los Lunda y los Baluba, cuando moría un rey se preservaban algunas partes de su cuerpo para ser usadas en ceremonias. En muchas sociedades, el jefe preside ceremonias tribales y puede incluso desempeñar funciones de sacerdote, hacedor de lluvia, intermediario, adivino y mediador entre los hombres y Dios. En cualquier caso, casi todos los jefes tienen santuarios, templos y cuevas sagradas al cuidado de sacerdotes y adivinos. El espíritu de un rey difunto puede seguir desempeñando un papel importante en los asuntos de su pueblo (reencarnándose, poseyendo a su sucesor o siendo consultado para asuntos importantes). Los Zulúes, Shiluk, Ashanti, Lunda, Nyamwezi y otros pueblos ofrecen oraciones y sacrificios en las tumbas de los reyes, que a menudo son lugares sagrados con sus servidores, guardianes y sacerdotes, y que a veces se pueden convertir en santuarios donde una persona puede refugiarse en caso de peligro. La gente considera a sus reyes como santos, más en sentido ritual que espiritual, por lo que les deben un gran respeto que se manifiesta en hablar siempre bien de ellos, inclinarse o arrodillarse en su presencia, concederles derechos sexuales sobre sus mujeres, pagarles diezmos y tributos, obedecerles, mantenerse a distancia de ellos, etc.¹²

La muerte de un rey es un gran acontecimiento. Algunas sociedades, como los Banyoro, Shona Luvedu, Amhara y otros, antiguamente practicaban el sacrificio ritual de sus gobernantes cuando éstos llegaban a una edad muy avanzada, enfermaban de gravedad, habían completado su período de autoridad o dejaban de satisfacer al pueblo. Se trata de una práctica muy extendida por toda África. En algunas sociedades (Baganda, Zulu, Amhara, Ngoni, Gogo, Shiluk), la

¹² T. Irstam, *The king of Ganda* (1944), p. 180 y ss.

noticia de la muerte del rey se mantenía en secreto durante algún tiempo que podía oscilar entre varios días o incluso un año, o bien hasta que su sucesor había sido escogido y entronizado, o hasta después del entierro. Puesto que el rey es un personaje sagrado, no se puede hablar de su muerte de forma ordinaria. Entre los Banyoro, por ejemplo, la gente dice: «Se ha derramado la leche»; los Amhara dicen: «El aire de esta época se porta mal con los reyes»; o bien la gente dice simplemente que ha regresado al cielo. La muerte de la suprema autoridad de un pueblo africano hace que la vida normal se paralice durante algún tiempo: se deja de trabajar (entre los Tswana, Baganda, Banyoro), o bien de relacionarse entre sexos (Burundi, Banyankole y Banyaruanda), o puede dar lugar a un tiempo de ausencia completa de toda ley, con una gran anarquía (Shiluk, Lunda, Amhara, Baluba y otros). Antiguamente era costumbre preparar compañía y comida para el rey que moría, para lo cual se enterraban con él sus esposas, siervos, esclavos, algunos súbditos, prisioneros y ganados (entre los Baganda, Shiluk, Kpele y Nyamwezi)¹³. Dado que la salud y prosperidad del rey simbolizan el bienestar de la nación, se comprende que su muerte resultara un trastocamiento completo de la vida normal, hasta que su sucesor llegara para restaurar el orden y la normalidad.

Los procedimientos de sucesión varían considerablemente en África. A menudo, ésta recae en el hijo del rey, pero también puede sucederle su hija, hermano, sobrino, madre, tío u otro miembro de la familia real. En algunas sociedades, el nuevo rey es elegido por un consejo, por los principales ministros, o después de consultar a los espíritus de los reyes difuntos. Su coronación está rodeada de una gran amalgama de ceremonias. Irstam ofrece un buen sumario de éstas, entre las que se incluyen rituales que simbolizan la muerte y el volver a nacer (Shiluk), la investidura de ropajes

¹³ *Ibidem*, p. 142 y ss. Este trabajo ofrece un detallado estudio comparativo.

especiales (Baganda, Amhara, Banyoro y muchos otros), el conferimiento de un nuevo nombre (Amhara, Gala, Tonga), lavados o aspersiones rituales (Hausa, Shiluk, Bakongo), la unción de rey con aceite o arcilla (Amhara, Banyoro, Banyankole), su coronación o entronización (prácticas muy comunes), la realización de sacrificios humanos (Shiluk, Baganda), matar a sus parientes que podían disputarle el trono (Gala, Amhara, Banyoro, Barundi y jefes locales en Benín y Nigeria), etc. Allí donde existe la costumbre de mantener un fuego sagrado, se extingue a la muerte del rey y se vuelve a encender al coronar a uno nuevo. En algunas sociedades, como los Shiluk y los Kpele, la gente hace una mofa pública del rey durante algún tiempo después de su coronación para enseñarle a ser humilde ¹⁴.

Las personas que detentan la autoridad en las sociedades africanas ostentan insignias reales que reflejan el concepto que le gente tiene de ellos. En el momento de su coronación, los Baganda, Amhara, Skiluk y otros reyes tienen que subir a colinas reales, símbolos de su ascensión cósmica como cabezas del pueblo. Como cetro pueden llevar ramas, lanzas, bastones, espadas de dos hojas, etc. En muchas sociedades, la ventimenta real incluye pieles de leopardo o de león, animales que simbolizan el poder y la fuerza. Los tambores reales son elementos conocidos en toda África y son considerados como sagrados, por lo que únicamente se tocan en ocasiones muy determinadas para anunciar mensajes importantes, y se custodian en casas especiales construidas a tal efecto. Los tronos varían en tamaño, forma y composición: algunos están cubiertos con oro, plumas de avestruz, seda, cuernos, etc.; también los hay portátiles, para llevar al rey en alto.

El fuego sagrado inextinguible es una práctica común en muchas sociedades africanas y se suele asociar con el rey. Cuando un rey muere, el fuego se extingue y se enciende uno nuevo al instalar a su sucesor. Este fuego se mantiene encendido perpetuamente durante el reinado de un monarca, y en

¹⁴ Irstam, p. 56.

algunas ocasiones el nuevo gobernante es el encargado de encender el nuevo. En muchas áreas, los reyes tienen sus ganados reales (Lunda, Pare, Gogo, Hausa, Shona, Tswana y otros), que se usan para aprovechar su carne o su leche, o bien para realizar sacrificios o para usar su piel para envolver el cuerpo de un rey difunto ¹⁵. El fuego simboliza la vida, con su continuidad y vitalidad, y representa la prosperidad del rey y su pueblo. El ganado es símbolo de providencia —comida, bebida, propiedad— además de mantener a los humanos en contacto con el mundo de los espíritus (mediante el sacrificio). La sangre del rey, que es la esencia de su vida y por lo tanto de la de su pueblo, no se puede derramar en absoluto. Los gobernantes tienen que observar también varios tabúes, cuya ruptura les descualificaría para ejercer sus funciones.

Dado que los reyes, reinas, jefes y otros gobernantes gozan de una posición sagrada, los que se relacionan con ellos son tratados también con un respeto especial. La reina —ya sea la mujer, la hermana o la madre del rey— es tratada con una estima muy especial (entre los Amhara, Luvedu y otros). Su madre —ya se trate de su madre biológica o de otra mujer de la familia real— puede tener una gran influencia, como ocurre entre los Zulúes y los Amhara. En algunas sociedades, el rey tiene que casarse con una de sus primas por línea paterna (en mentalidad africana, una hermana), como ocurre entre los Shiluk, Lunda y Banyaruanda.

Éste es el panorama de la persona y oficio de los gobernantes tradicionales, ya se trate de hombres o de mujeres. Los administradores coloniales, generalmente, incorporaron estos jefes tradicionales en su estructura política, lo que hizo que sus poderes y su imagen carismática se desdibujara considerablemente. En algunos casos, los gobiernos coloniales eliminaron completamente a las autoridades tradicionales, no siempre pacíficamente. Sin embargo, en algunas sociedades los jefes tradicionales sobrevivieron al colonialismo y

¹⁵ Irstam, pp. 91 y ss., 131 y ss.

entraron a formar parte de la estructura de los modernos Estados africanos. Así, por ejemplo, cuando Uganda alcanzó su independencia en 1962, el entonces rey de los Baganda se convirtió en presidente del nuevo estado (hasta 1966); y Seretse Khama pasó a ser jefe del Estado en su país, Botswana, en 1966. Hasta el momento de ser derrocado en 1974, el emperador Haile Selassie de Etiopía era el descendiente de la que era seguramente la línea real más larga de todo el mundo. Sin embargo, todo parece indicar que la tendencia moderna es la disolución de la autoridad de los monarcas tradicionales en África, por lo que todo lo que hemos descrito hasta ahora no se puede aplicar, en el tiempo presente, en la mayoría de los casos. Naturalmente, la disolución o el debilitamiento de la autoridad de los reyes tradicionales suele generar tensiones e incluso choques abiertos entre sus partidarios y los jefes de Estado africanos, que piensan más desde la realidad de la nación que desde la de los reinos locales.

El oficio del monarca tradicional va perdiendo su carácter sagrado y parece ir degenerando hacia la poco envidiable posición de anacronismo político y de carga económica. Sin embargo, pocos lamentarán el fin de estas monarquías absolutas y su sustitución por nuevas estructuras políticas más relevantes, aunque desgraciadamente tantas veces no menos corruptas. Los gobernantes sagrados están íntimamente unidos al período de Zamani, y su peso se ha hecho sentir demasiado como para ser levantados en la órbita de la dimensión futura del tiempo en la que los pueblos africanos han comenzado a vivir. Su fuerza reside, o residía, en los mitos, tradiciones y tabúes religiosos que les han rodeado, todos los cuales estaban orientados hacia el Zamani; carentes de todo mito referido al futuro, estos gobernantes ya no tienen ni el lugar ni el respeto del que disfrutaron a lo largo de la historia de sus pueblos. Los conceptos cambiantes del tiempo, más quizá que los cambios políticos, son las fuerzas principales que se oponen a los gobernantes sagrados. Si la posición de estos dirigentes estuviera revestida de elementos mesiánicos con la esperanza en un futuro, uno podría esperar que los reyes sagrados entraran dentro de la corriente de la historia

del África moderna. Pero, dado que la dimensión futura del tiempo en las sociedades africanas siempre ha sido muy corta, no ha existido la esperanza mesiánica y nuestros reyes tradicionales han estado enraizados únicamente en los períodos de Sasa y de Zamani. Como mucho, todo lo que pueden esperar es que, con la disolución de su oficio, se levante toda una mitología alrededor de ellos. Probablemente, en África occidental durarán más tiempo que en otras partes.

Un elemento de gran interés será estudiar los cambios en las creencias y prácticas religiosas que, en la vida tradicional, se han desarrollado alrededor de la persona y el oficio de los reyes sagrados, y que entran en vías de extinción una vez que la figura del rey se debilita o desaparece del todo. Ciertamente, las actividades tradicionales asociadas con acontecimientos alrededor de los personajes reales acabarán por disolverse o serán sustituidas por acontecimientos y líderes nacionales modernos. Los cultos a la personalidad parecen estar muy arraigados en las actitudes y sentimientos de los africanos, y resulta más fácil transplantarlos a situaciones nuevas que eliminarlos por completo.

Sacerdotes, profetas y fundadores religiosos

Hay una gran cantidad de literatura sobre los sacerdotes tradicionales en África, aunque el término se utiliza de forma amplia para incluir prácticamente a todo líder religioso¹⁶. Hablando con propiedad, los sacerdotes son siervos religiosos asociados a los templos; pero en el concepto africano la palabra se usa para designar a cualquiera que

¹⁶ Muchos antropólogos e investigadores de las religiones presentan abundante material sobre los sacerdotes tradicionales: E. B. Idowu, *Olodumare: God in Yoruba belief* (Londres 1962); E. G. Parrinder, *African Traditional Religion* (Londres 1954/1962) y *West African Religion* (Londres 1961); A. Friedrich, *Afrikanische Priestertum* (Stuttgart 1939); E. O. James, *Dar Priestertum* (Wiesbaden, Alemania, sin fecha); E. W. Smith, ed., *African Ideas of God* (Londres 1961); E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford 1956); G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford 1961).

desempeña deberes religiosos, ya sea en templos, santuarios, cuevas sagradas o en cualquier otro lugar. Los sacerdotes tradicionales existen en multitud de sociedades africanas, como entre los Banyankole, Yoruba, Ibo, Akan, Shona, Baganda, Basoga, Ewe, Sonjo y otros. La tradición sacerdotal es más fuerte en África occidental que en otras partes del continente. Sobre este punto, Parrinder escribe que «los sacerdotes y sus mediums son segregados aparte para el servicio divino y reciben antes un tipo de iniciación y entrenamiento [...] que puede incluir elementos como una completa reclusión, aprendizaje de las leyes de la tribu, y a veces "posesión" por medio de la divinidad. La vocación del sacerdote goza de gran respeto y generalmente está abierta tanto a hombres como a mujeres»¹⁷. Sobre el papel del sacerdote entre los Yoruba, Idowu ha escrito que «el sacerdote siempre ha sido una figura social importante y central en el modelo de sociedad de los Yoruba, puesto que la clave de toda su vida nacional es su religión. Virtualmente, no se hace nada sin el ministerio del sacerdote. Además de cuidar del "alma" de la comunidad, desempeña un papel muy importante en la entronización de los reyes»¹⁸.

Merece la pena realizar unas pocas observaciones sobre los sacerdotes. Se trata de una figura que desempeña un papel de jefe intermediario entre Dios y los hombres. Así como el rey es el símbolo político de la presencia de Dios, el sacerdote es el símbolo religioso de Dios en medio de su pueblo, aunque no merece la pena marcar la distinción entre lo religioso y lo político, puesto que ambas personas son «especialistas» religiosos y en algunas sociedades la misma persona combina ambos oficios. Entre los Ewe, por ejemplo, los sacerdotes reciben la «llamada» de Dios, son entrenados, iniciados y finalmente purificados y «ordenados». Entre sus deberes se incluye la ejecución de determinados rituales, libaciones y ofrendas para atraer bendiciones hacia las mujeres

¹⁷ Parrinder, II, p. 75 y ss.

¹⁸ Idowu, p. 139 y p. 129 y ss.

estériles y otra gente necesitada. Entre los Baganda era costumbre que el rey desempeñara un papel preeminente en las fiestas anuales, cuando se realizaba una ofrenda y sacrificio de nueve hombres, nueve mujeres, nueve vacas, nueve cabras, nueve gallinas y nueve cargamentos de tela y de cauríes¹⁹. Los Lozi tienen un sumo sacerdote que presenta las ofrendas a Dios en tiempos de crisis nacionales; a su cargo se encuentran otros sacerdotes nombrados por el rey para ocuparse de las tumbas reales.

Los deberes del sacerdote son principalmente religiosos, pero puesto que los africanos no separan la religión de otros departamentos de la vida, desempeña muchas otras funciones. Es el pastor espiritual y ritual de la comunidad: es él quien oficia en los sacrificios, ofrendas y ceremonias que se relacionan con su conocimiento. Se ocupa también de entrar en contacto con el mundo espiritual actuando como médium. Allí donde existen templos, en sus cercanías suelen vivir mediums —generalmente mujeres— que son responsables del mantenimiento del recinto sagrado, además de actuar de oráculos de las divinidades o espíritus en cuestión. En aquellos casos en los que el entrenamiento de los sacerdotes es largo y detallado, éstos se convierten en depositarios de costumbres nacionales, tabúes, teología e incluso de historia oral. Este vasto conocimiento les cualifica para actuar como cabezas políticas, jueces y expertos en asuntos rituales. Por ejemplo, los sacerdotes de los Rukuba son también las cabezas políticas de sus poblados. Entre sus deberes se cuentan las acciones de intercesión ante Dios en nombre del pueblo, las ceremonias para atraer la lluvia, y los festivales de la fertilidad. Todo sacerdote es puesto a prueba durante unos siete años; y si durante ese tiempo ocurre alguna sequía, peste u otra plaga semejante, es desposeído de sus poderes. Entre los Butawa, al sumo sacerdote se le conoce con el nombre de «padre de la nación», y a la suma sacerdotisa se la designa como la «madre de la nación». Es decir, la gente les considera

¹⁹ J. Roscoe, *The Baganda* (2ª ed., 1965), pp. 298, 292 y ss.

como los símbolos de la existencia, prosperidad y continuidad del pueblo.

Los sacerdotes realizan también otro tipo de actividades mucho más cotidianas que no tienen carácter espiritual. Raramente permanecen célibes; y en algunas sociedades el sacerdocio es hereditario. La gente espera de ellos una conducta moral y social ejemplar, aunque este punto no es uniforme. Sin embargo, en su conjunto son hombres y mujeres de carácter respetable: fiables, devotos, obedientes a Dios y a las tradiciones de su oficio; amigables, amables y religiosos. Existe una serie de regulaciones que gobiernan la moral y el estado espiritual de los sacerdotes antes, durante e inmediatamente después de officiar ceremonias formales; por ejemplo, se deben abstener de mantener relaciones sexuales o de comer determinado tipo de alimentos, de mezclarse con la gente o de vestir ciertas ropas. Así, por ejemplo, entre los Baganda, cuando muere un sacerdote, los restantes sacerdotes de *Mukasa* (el dios del lago) instruyen a su sucesor y le inician en el oficio. Al presidir la ceremonia, los sacerdotes llevan el mismo vestido y tienen la cabeza rapada²⁰. Cuando están vestidos para officiar el ritual, la gente no puede acercarse a ellos ni tocarlos. Los sacerdotes de los Sonjo y sus familias llevan sólo ropajes de piel, y los que tienen un rango superior llevan brazaletes de metal en la muñeca izquierda.

Debemos destacar los líderes rituales de distintas categorías en las comunidades africanas. Los hogares suelen estar dirigidos y representados por el cabeza de familia, ya sea hombre o mujer, el cual presenta las oraciones y ofrendas familiares y realiza las libaciones. Toda comunidad cuenta con ancianos u otro tipo de líderes reconocidos que se encargan de realizar ritos comunitarios, ceremonias, bodas, y de zanjar disputas, así como de llevar a cabo iniciaciones, festivos, ceremonias para atraer la lluvia, ceremonias de purificación y otras funciones de la comunidad. Todos éstos son

²⁰ Roscoe, p. 296.

deberes «sacerdotales» en el sentido estricto de la palabra, y no ejercen a tiempo completo.

En el sentido estrictamente bíblico, no existen *profetas* en las sociedades africanas tradicionales. Es fácil atribuir esto a la ausencia de una dimensión futura en los conceptos africanos del tiempo, aunque puede deberse también a otros factores. Al ir descubriendo esta dimensión, algunos tipos de «profetas» comienzan también a aparecer, como ocurre con el número cada vez mayor de líderes «proféticos» de las Iglesias independientes africanas.

Algunos antropólogos hablan de «profetas» en ciertas sociedades africanas. Se trata de personajes que pertenecen a la categoría de adivinos, videntes y mediums, y que pueden tener otras funciones religiosas y políticas en su sociedad. Por ejemplo, entre los Núer, los profetas pueden ofrecer sacrificios en nombre del pueblo en tiempo de enfermedad, esterilidad y otras ocasiones en las que se necesita una ayuda espiritual; pero su principal función en el pasado consistía en dirigir las incursiones para robar ganado a los Dinka. Evans-Pritchard describe a los profetas de los Núer como «un desarrollo reciente», y sus poderes carismáticos residen más en ellos mismos que en su oficio como tal. «Cuando hablan como profetas, es el espíritu el que habla por medio de ellos, y al comenzar su discurso el profeta dice el nombre del espíritu [...] Lo que dice el profeta y lo que dice el espíritu está mezclado y no se puede separar». Evans-Pritchard señala que, mientras que el sacerdote trata sólo con Dios, «los profetas tratan con “espíritus particulares”, “espíritus del aire” o “los hijos de Dios”. Dios, sin embargo, no entra en los hombres para inspirarlos».²¹

Podemos tomar otro ejemplo de los Meru, los cuales tienen un líder religioso conocido con el nombre de *mugwe*, descrito por Bernardi como profeta. Su oficio y figura tienen orígenes mitológicos que se conectan con el nacimiento de los Meru como nación. Los ancianos dicen que «su poder se

²¹ Evans-Pritchard, II, pp. 45, 303 y ss.

originó del mismo sitio de donde se originó el poder de los Meru». Tiene poderes hereditarios, que consisten en grandes virtudes morales: debe estar libre de toda mancha física y moral, seguir correctamente las costumbres antiguas de los Meru y comenzar su preparación a muy temprana edad. Su formación es seguida y supervisada cuidadosamente por el *mugwe* aún reinante. Debe ser un hombre sobrio, amable con todos, y que lleve una feliz vida matrimonial. Actúa como juez, reza por su gente, les bendice y maldice a aquellos que se lo merecen. Existe la creencia de que el *mugwe* está en contacto directo con Dios, a quien presenta las necesidades y peticiones del pueblo. La gente le describe como el custodio de las medicinas de la tribu, y actúa también como adivino.²²

De estos dos ejemplos podemos concluir que las personas ocasionalmente descritas como «profetas» no encajan dentro del significado estricto del término, aunque —entre otras funciones— pueden desempeñar también deberes «proféticos». Estas personas actúan como líderes políticos, adivinos, dirigentes rituales, mediums e incluso consejeros legales y morales ante individuos y comunidades. Dado que nuestro estudio de estos especialistas no es ni mucho menos adecuado, no estamos en condiciones de realizar más que estas breves observaciones hechas un poco de paso sobre ellos. Por lo demás, no conozco casos de «profetas» en las sociedades tradicionales que pretendan transmitir al pueblo mensajes venidos de Dios, de forma similar a los profetas de la Biblia o del Corán.

Por lo que yo conozco, tampoco existen *fundadores religiosos*. Dado que la religión se mezcla con la totalidad de la vida, no tendría sentido hablar de este tipo de personajes. Existen, sin embargo, fundadores de la nación alrededor de los cuales se ha construido toda una mitología religiosa y a los que se rinde un culto, y que constituyen una parte esencial de la vida religiosa de sus respectivos pueblos. Podemos citar

²² B. Bernardi, *The Mugwe, a failing Profet* (1959).

dos ejemplos. Para los Shiluk, Nyikang es el fundador de su nación, su primer rey, su héroe mitológico y el centro de sus actividades religiosas. Se cree que «desapareció» (no se dice que muriera) y que es inmortal, actuando ahora como el gran intermediario entre su pueblo y Dios. La gente dirige sus oraciones por intercesión de Nyikang, y tienen una oración especial que —según se cree— la aprendieron del mismo Nyikang. Se dice que los Shiluk entienden el concepto abstracto de Dios por medio del entendimiento del mucho menos abstracto concepto de Nyikang, cuyos antepasados forman una línea que llega hasta un hombre que descendió del cielo como una creación especial de Dios.²³

Los Sonjo vinculan su vida religiosa y nacional a una figura conocida con el nombre de Khambageu. Según sus mitos, Khambageu apareció entre la gente, «sin haber sido engendrado por unos padres», hace muchos años. Vivió con los hombres, realizó muchos milagros, curó muchos enfermos, abrió los ojos de los ciegos e incluso resucitó algunos muertos. Este personaje actuó como juez, zanjando las disputas de la gente, y llevó una vida itinerante de poblado en poblado. En algunos lugares, la gente se cansó de él y le maltrataron e incluso intentaron matarle, obligándole a marcharse a otros poblados. Eventualmente, cuando alcanzó una avanzada edad, se marchó a su casa y murió allí. Antes de morir instruyó a su gente para que enterraran su cuerpo en un determinado poblado, o bien que le dejaran secarse al sol encima de una roca. Sin embargo, su gente no le enterró donde él había pedido y le metieron en una tumba en otro lugar. Al oír esto, los habitantes del poblado donde había dado instrucciones de ser enterrado fueron a reclamar el cuerpo. Al ir a desenterrarlo, encontraron la tumba vacía excepto un par de sandalias que Khambageu había llevado. Se

²³ E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan* (Cambridge 1948), pp. 17, 21; G. Lienhard, *The Shilluk of the Upper Nile*, en: «African Worlds», ed. D. Forde (1954), páginas 146, 149 y siguientes.

dijo entonces que algunas personas le vieron resucitar de la tumba y ascender hacia el sol.

Éste es el mito que rodea la figura de Khambageu, el cual es a veces asociado e indentificado con Dios. Se dice que es el señor que gobierna el cielo y que las estrellas son su descendencia. La vida religiosa de los Sonjo se centra en las historias alrededor de Khambageu. Tienen multitud de lugares sagrados, árboles, templos, tradiciones y costumbres asociadas con su vida. Mientras uno podría ver inmediatamente algunos paralelos entre la vida de Khambageu y la de Jesús, Gray señala que la historia de Khambageu no ha surgido por medio de ninguna influencia cristiana²⁴. Los elementos similares entre ambos no deben minimizar el hecho de que hay diferencias obvias y significativas entre la vida de Khambageu y los relatos evangélicos, y que la vida religiosa de los Sonjo no ha cristalizado en nada parecido —ni remotamente— a la Iglesia cristiana. Khambageu se aproxima más al título de «fundador religioso nacional».

El mito o historia de Khambageu es único en el continente africano. Sin embargo, muchas sociedades tradicionales tienen destacados héroes nacionales, algunos de los cuales son honrados como divinidades y, por lo tanto, son figuras religiosas. Muchos de ellos actúan como intermediarios y simbolizan el origen y la unidad nacionales. No existen reformadores religiosos, ni tampoco misioneros o propagadores oficiales de las religiones tradicionales. No obstante, en algunas sociedades existieron líderes que en un tiempo determinado introdujeron innovaciones, nuevas ideas y cambios con implicaciones religiosas. Pero estos cambios fueron más nacionales que específicamente religiosos; sus elementos religiosos surgieron como consecuencia del hecho de que la religión penetra la totalidad de la vida. Sin embargo, no

²⁴ R. F. Gray, *The Sonjo of Tanganyika* (1963), presenta la historia completa en detalle; una narración más abreviada se encuentra en su ensayo *Some parallels in Sonjo and Christian mythology*, en: «African Systems of Thought», ed. M. Fortes y G. Dieterlen (1965), pp. 49-61.

conocemos la historia de las religiones tradicionales suficientemente bien como para ser capaces de discernir o descubrir los cambios religiosos que han tenido lugar y si han existido o no reformadores.

Éstos son los «especialistas» religiosos en las sociedades africanas. La lista que hemos hecho de ellos no ha pretendido ser exhaustiva. Así, por ejemplo, hay también ancianos que dirigen los rituales familiares, directores de los ritos de iniciación, además de ciertas categorías de personas como mellizos, jorobados y enfermos mentales que, debido a la naturaleza de sus circunstancias biológicas, son tratados con un respeto y temor religioso especial. Estos personajes desempeñan su papel como «especialistas» extraoficiales, en parte por lo que hacen, y en parte por el tipo de actitud religiosa que sus comunidades observan hacia ellos.

Los «especialistas» actúan como depósitos del conocimiento, la práctica y la vida religiosa de sus comunidades. Son ellos los que elaboran la historia sagrada de las sociedades africanas tradicionales. Los «especialistas» son los puntos simbólicos de contacto entre el mundo histórico y el espiritual. En ellos se juntan la continuidad y la esencia de las religiones, pensamiento y vida de los africanos. La presencia sagrada de estos hombres y mujeres hace de la vida de sus comunidades una experiencia profundamente religiosa. Ellos son los símbolos concretos que condensan la participación del hombre en la experiencia de un universo religioso. La religiosidad africana demanda y valora su presencia en todas las comunidades y, por esta razón, es común que se espere de un «especialista» que sea capaz de desempeñar varias funciones al mismo tiempo.

PODERES OCULTOS, MAGIA, HECHICERIA Y BRUJERIA

Hay una gran cantidad de literatura sobre el tema de la magia y la hechicería en África ¹. Sin embargo, resulta desalentador constatar la gran cantidad de ignorancia, prejuicios y falsificaciones que aparecen aún hoy en libros, periódicos y conversaciones sobre el tema. La discusión se suele centrar en dos campos situados en extremos opuestos. En primer lugar, hay un campo enorme de ignorancia, ideas falsas, prejuicios exagerados y actitudes derogatorias que minimizan y desprecian el concepto de poder misterioso. En segundo lugar, hay unos cuantos investigadores que toman en serio los usos y manipulaciones de este poder en África. La mayor parte de las ideas distorsionadas han entrado por medio de escritores, misioneros y administradores coloniales europeos y norteamericanos. Todo africano que ha crecido en el ambiente tradicional conocerá, sin duda, algo sobre este tipo de poder que se experimenta a menudo en forma de magia, adivinación, hechicería y fenómenos misteriosos que parecen desafiar toda explicación científica inmediata. Ilustraremos esto con algunos ejemplos y pasaremos después a formular algunas observaciones generales.

¹ Por ejemplo: E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford 1937); E. G. Parrinder, *Witchcraft* (Penguin, Londres 1958); J. Middleton & E. H. Winter, eds., *Witchcraft and Sorcery in East Africa* (Londres 1963); H. Debrunner, *Witchcraft in Ghana* (Kumasi 1959); G. Bloomhill, *Witchcraft in Africa* (Ciudad del Cabo 1962), más los abundantes trabajos sobre Antropología y Sociología que incluyen secciones sobre magia y hechicería.

Cuando yo era niño, mi zona natal fue invadida por una plaga de langostas. Un anciano que era vecino nuestro quemó una «medicina» en su campo para alejarlas. Al cabo de unas pocas horas, las langostas habían terminado con todas las cosechas, hierba y árboles antes de desaparecer, dejando a todo el mundo con la perspectiva próxima de una época de hambre. Sin embargo, pronto empezó a correrse la voz de que las langostas no habían tocado la cosecha del campo de nuestro vecino que había empleado su «medicina». Fui a verlo por mí mismo y pude comprobar que su cosecha había permanecido intacta mientras que la de sus vecinos más próximos estaba completamente devastada. Durante mucho tiempo había oído que algunas personas tenían «medicinas» antilangosta, pero ésta era la primera vez que veía a una persona usarla con resultados positivos.

En su libro *Ju-ju in my life* (1966), el escritor J. H. Neal explica sus experiencias sobre los poderes ocultos en Ghana, donde él mismo fue jefe del departamento de investigaciones hasta 1962. Neal, de nacionalidad británica, tuvo ocasión de ver, experimentar y luchar contra estos poderes hasta que, finalmente, tuvo que buscar refugio precisamente en ellos, algo que muy pocos europeos han podido experimentar alguna vez o creer que pudiera ocurrir en África. Presentaremos dos ejemplos de ese libro.

Durante la construcción de un nuevo puerto en Tema, cerca de Accra, empezaron a desaparecer misteriosamente una cierta cantidad de materiales y herramientas de construcción. Neal acudió al lugar para investigar el caso. El trabajo de construcción se realizaba bajo supervisión de técnicos europeos; Neal aconsejó a uno de ellos una serie de medidas de seguridad para evitar robos. Al marcharse, el supervisor comentó a Neal que llevaban varios días intentando arrancar un árbol pequeño en la zona de construcción. Todos los otros árboles habían sido arrancados por los bulldozers excepto aquél. Los trabajadores africanos insistían en que se trataba de un árbol «mágico» y que sólo podría ser derribado si el espíritu que habitaba en él aceptaba marcharse a vivir en otro árbol. Se llamó a un «sacerdote» tradicional (probablemente

un adivino), el cual mandó sacrificar tres ovejas y ofrecer varias botellas de ginebra. Una vez que las ovejas fueron sacrificadas y su sangre derramada al pie del árbol junto con la ginebra, el adivino se convirtió en médium y empezó a conversar con el espíritu para convencerlo de que abandonara el árbol y se marchara a otro. Al terminar el rito, los supervisores europeos dieron orden de poner en marcha los tractores y bulldozers para arrancar el árbol, pero el adivino les dijo que pararan, puesto que unos pocos obreros serían suficientes para realizar el trabajo tirando con sus brazos. Así lo hicieron con la mayor facilidad, ante la sorpresa de los europeos allí presentes y la satisfacción de los africanos.²

Algunas experiencias más de esta naturaleza misteriosa convencieron a Neal de que había algo detrás de estas fuerzas y las creencias conectadas con ellas. Él mismo fue objeto de ataques por parte de los que trabajaban con magia negra y tuvo que tomar medidas para protegerse de esos ataques. En otro capítulo relata cómo sus enemigos enviaron esas fuerzas para atacarle, pero al estar ya protegido por «medicinas» de expertos africanos, no sufrió ningún daño importante. Todo lo más, una vez tuvo un picor en todo el cuerpo del que no pudo ser curado por el tratamiento médico en el hospital, pero sí lo fue por las medicinas tradicionales de los curanderos. En otro lugar Neal cuenta que una vez un brujo le envió una serpiente para matarle. Se trataba de una serpiente «mágica». Al acercarse a la casa, se paró de repente como si hubiera topado con un muro invisible, justamente en el lugar donde antes habían enterrado una «medicina» para protegerle. Al ver la serpiente, sus criados le dijeron que se trataba de un reptil mágico contra el que no había remedio si mordía, y que si la mataba no sangraría, pero Neal no los creyó. Ellos entonces, tomando sus machetes, cortaron la cabeza de la serpiente sin que saliera ni una gota de sangre.³

² J. H. Neal, *Ju-ju in my life* (Londres 1966), pp. 19-24.

³ *Ibidem*, pp. 77-85. En el mismo libro se describen otros casos similares.

En su libro *Hechicería en África*, Bloomhill cuenta el caso de dos granjeros europeos de Zimbabue, un hombre y una mujer, que vivían uno al lado del otro. Ambos estaban solteros y parecían llevarse muy bien. El hombre propuso a la mujer que se casaran y ella aceptó. Un día la mujer fue a visitarle sin avisar y descubrió que el hombre se acostaba con su criada africana. Llena de furor, insultó a la criada llamándola «perra negra» y rompió el compromiso matrimonial diciendo que no quería volver a verle nunca más. Al día siguiente, la mujer vio «una perra negra y un carnero blanco» entrar en su finca; al cabo de unos momentos su perro estaba muerto como si hubiera sido mordido por una serpiente. Dos días más tarde, la «perra negra y el carnero blanco» entraron en el establo de la finca y la mejor vaca se rompió las patas y murió de repente. En los días sucesivos, la mujer experimentó desastre tras desastre, y cada vez que algo malo le ocurría era después de ver «la perra negra y el carnero blanco». Finalmente, contrató los servicios de un experto hechicero africano, el cual preparó la «medicina» adecuada y, tomando a la mujer con él, ambos siguieron a los dos animales. La perra y el carnero se sumergieron en un río cercano, salieron a la superficie y se encaminaron hacia la casa del granjero europeo. La mujer y el hechicero les siguieron y les vieron allí chorreando agua: ya no eran animales, sino el granjero y su criada africana. El hechicero dio entonces a ambos su «medicina» y les «curó» del poder de cambiarse en animales. Esto puso fin a las desgracias de la mujer europea.⁴

Todo africano que viva o haya vivido en un poblado podría contar una cantidad innumerable de historias parecidas. Para alguien que mire las cosas desde fuera, sonarán más a ficción que a realidad. Sin embargo, esta creencia en poderes ocultos llena todo el ambiente de la vida de una aldea africana. Los pueblos africanos saben que en el universo hay

⁴ G. Bloomhill, *Witchcraft in Africa* (Ciudad del Cabo 1962), página 164 y siguientes.


un poder, una fuerza, o como queramos llamarlo, difícil de saber qué es exactamente y cómo funciona. Incluso si muchos de estos casos pueden ser simples trucos, engaños, supersticiones o manipulaciones de todo tipo, siempre hay fenómenos que no se pueden explicar de forma científica. Por lo que yo conozco, no hay sociedad africana en la que no exista la creencia en los poderes ocultos de cualquier tipo.

Las palabras, especialmente las de una persona mayor dirigidas a una persona de menor edad, *status* social o gobierno, tienen un poder misterioso. Las palabras pronunciadas por los padres, por ejemplo, son portadoras de un «poder» al ser dirigidas a los hijos: «causan» buena suerte, maldiciones, éxitos, paz, tristeza o bendiciones, especialmente cuando se pronuncian en momentos de crisis. Las palabras de un curandero actúan en las medicinas con las que trabaja, quizá más que la propia hierba de que está hecha la medicina. Las «bendiciones» y «maldiciones» formales son muy potentes, y a menudo los africanos viajan enormes distancias para recibir una bendición de este tipo y tienen un infinito cuidado en evitar maldiciones formales. Los especialistas que vimos en el capítulo anterior poseen un gran poder misterioso como individuos y en virtud de su oficio.

Hay poderes ocultos que hacen que la gente camine sobre fuego, se tumbe encima de espinas o clavos, envíe maldiciones a distancia para hacer daño —incluso para causar la muerte—, para inmovilizar a los ladrones cogidos con las manos en la masa; poder para transformar objetos inanimados en criaturas biológicamente vivientes; hay poderes que capacitan a los expertos para conocer secretos, información oculta o incluso el futuro, o para descubrir ladrones y otros delincuentes. Los africanos saben de la existencia de tales poderes y tratan de aplicarlos de estas y otras maneras. Por esta razón, la gente en África lleva amuletos en el cuerpo, usa «medicinas» —ya sea bebiéndolas o ungiéndose con ellas el cuerpo—; consultan a expertos, especialmente a los adivinos y curanderos, para contrarrestar los malos efectos de este poder o para apropiarse del poder contenido en determinados objetos. Muchos llegan a pagar grandes cantidades de dinero para

tener acceso a estos poderes. La mayoría, si no todos, los temen, y muchos de ellos se los han encontrado en su vida normal. Este poder oculto no es una ficción: sea lo que fuere, es una realidad con la que los pueblos africanos tienen que contar. Todo el mundo está directa o indirectamente afectado, para bien o para mal, por todo tipo de creencias y actividades vinculadas a este poder, particularmente en sus manifestaciones de magia, hechicería y brujería. Sin ser demasiado exhaustivos, nos ocuparemos ahora de estos tres conceptos.

La magia es generalmente considerada como «buena» o «mala». La sociedad africana acepta y estima la magia buena. Una serie de especialistas, como los curanderos, adivinos y hacedores de lluvia, usan sus conocimientos y manipulaciones de estos poderes ocultos en beneficio de la comunidad, ya sea para tratar enfermedades, contrarrestar todo tipo de calamidades y destruir el «poder maléfico» o brujería. El adivino o el curandero proporcionan a otras personas porciones de este poder oculto en forma de amuletos, talismanes, polvos, plumas, figuras, encantamientos o cortes en el cuerpo. Lo usan para proteger familias, campos, ganados y propiedades. Si se visita un poblado africano es fácil encontrar, por ejemplo, un poste en forma de tridente situado en medio del recinto o un trozo de vasija en el tejado de la casa o algunas líneas realizadas con ceniza cruzando la puerta de entrada; y si uno va a los campos podrá ver un cuerno que sobresale de la tierra o una vieja calabaza que cuelga de un árbol. Es fácil ver bebés que llevan pequeños envoltorios ceñidos al cuello o a la cintura, con la cabeza rapada en la que les han dejado pequeños mechones de pelo. Estos y otros muchos signos visibles son indicadores de la creencia popular en los poderes ocultos: algunos de estos signos funcionan como medidas protectoras; otros se llevan para atraer la buena salud, suerte o prosperidad. En muchas sociedades africanas, está prohibido —y es muy temido— «elogiar» al niño o la propiedad de alguien, puesto que se cree que al hacerlo causará algún daño importante —incluso la destrucción— de la persona o la cosa ensalzada. Basta tener ojos para ver y entender el significado de los signos, objetos y artículos



Anciana nigeriana cubierta de amuletos "medicinales". Como ella, los africanos que viven en el mundo tradicional —e incluso en las ciudades— se relacionan con una fuerza oculta difícil de saber qué es exactamente y cómo funciona. Los amuletos sirven para protegerse de sus posibles efectos negativos.

presentes en las casas, campos, posesiones e incluso los cuerpos de los africanos.

Sin duda, hay gente que cree que la protección y la prosperidad vienen de estos objetos que usan. Esto sería magia. Otros, sin embargo, creen que los objetos en sí mismos no tienen un poder inherente como tal, sino que representan y simbolizan un poder que viene de Dios, ya sea directamente o por medio de los espíritus, los muertos vivientes o las fuerzas invisibles de la naturaleza en el universo. Estos objetos pueden perder su efectividad y en ese caso el usuario debe procurarse otros nuevos, o bien «recargar» los viejos. En este punto, la religión y la magia se funden sin que se las pueda separar, como ha sido también el caso del cristianismo o el Islam en determinados momentos de la historia.

Algunas personas emplean una gran cantidad de dinero y esfuerzos en obtener este tipo de magia para protegerse de algún peligro y como medio de alcanzar prosperidad. El especialista más frecuente es el curandero, que usa la «magia buena» para el bien de la sociedad, como también hacen el adivino y el que atrae la lluvia. Para estos especialistas, sus poderes ocultos proceden —en último término— de Dios; como ya hemos visto, parte de su actividad consiste en rezar a Dios, ya sea directamente o por medio de intermediarios como los muertos vivientes o los espíritus, para solicitar su ayuda. Ya hemos visto anteriormente que para los pueblos africanos el mundo físico y el espiritual constituyen un único universo, y en este sentido el poder «espiritual» de estos especialistas funciona por medios físicos. Los espíritus tienen más acceso a este tipo de poder que los seres humanos. Esto es lo que tienen de particular los difuntos, incluso los que han muerto a muy temprana edad, puesto que después de la muerte los humanos entran en una jerarquía de poder «dinámico» superior al del resto de los vivientes. Como norma general, los jóvenes muy raramente intentarán usar este poder contra los miembros de más edad de sus comunidades, a no ser que sea para tomar medidas protectoras. Cuanto más edad y mayor *status* social tenga una persona, mayor se pensará que es su poder oculto,

ya sea el que posee en sí mismo o en los objetos que ha ido procurándose.

La magia de efectos maléficos está relacionada con la creencia y práctica del uso de este poder para causar daño a las personas o a sus propiedades. Hay que destacar, sin embargo, que una buena parte de esta creencia se deriva de elementos como el miedo, la envidia, la ignorancia, o las acusaciones falsas, cosas todas estas que están presentes en los poblados africanos. La gente tiene verdadero miedo de dejar a la vista sus cabellos, uñas, vestidos u otros artículos personales, no sea que sus «enemigos» los usen para trabajar contra ellos por métodos mágicos. Se tiene miedo de que algún enemigo pueda poner espinas en la huella dejada por una persona para causarle daño. Esto es lo que James Frazer llama «magia por contagio», que se distingue de la «magia homeopática», de la que en África se pueden encontrar innumerables ejemplos. Este último tipo de magia se fundamenta en la creencia según la cual todo lo que ocurra a un objeto que se parece a otro afectará a este último. Por ejemplo, un enemigo puede hacer un muñeco que representa una determinada persona y, al quemar o pinchar el muñeco, se cree que la persona en cuestión sufrirá un daño semejante. Ambas categorías de creencias y prácticas mágicas pueden funcionar para hacer el bien y el mal. Cuando se usa de forma maliciosa, este poder oculto se suele conocer con el nombre de «magia negra» o «hechicería».

Sin embargo, hablando con propiedad, la «hechicería» suele estar relacionada con el uso de ingredientes venenosos puestos en la comida o la bebida de alguien, pero esto es un concepto demasiado académico. Para los pueblos africanos, la hechicería es un uso antisocial de los poderes ocultos, y los brujos son los miembros más temidos y odiados de la sociedad, porque emplean todo tipo de medios para hacer daño a otras personas. Por ejemplo, pueden enviar moscas, serpientes, leones y otros animales para atacar a sus enemigos o hacerles contraer una enfermedad: pueden escupir de forma que la saliva pueda alcanzar a alguien y hacerle daño: a menudo desentierran cadáveres de sus tumbas para servirse de

sus huesos en sus prácticas; invocan a los espíritus para atacar o poseer a alguien. Los pueblos africanos sienten y creen que las diversas enfermedades, desgracias, accidentes, tragedias, peligros e infelicidades de la vida son causados por el uso de este poder oculto en las manos de un brujo. En este contexto es donde podemos entender, por ejemplo, que una madre cuyo hijo ha muerto de malaria no se quede satisfecha con la explicación científica según la cual un mosquito portador de parásitos ha picado a su hijo, provocándole la enfermedad que le ha causado la muerte. Esa madre querrá saber por qué el mosquito ha picado a su hijo y no al de otra mujer. La única respuesta satisfactoria será que «alguien» ha enviado el mosquito contra su hijo por medio de malas artes. No se trata de una respuesta científica, pero para la mayoría de los pueblos africanos sí es una respuesta que obedece a la realidad. Podríamos eliminar todos los mosquitos de África y prevenir así muchas enfermedades, pero siempre habrá accidentes, casos de esterilidad, desgracias u otras experiencias desagradables. Para los pueblos africanos, estas experiencias no son puramente físicas: son experiencias «misteriosas» de profunda naturaleza religiosa. La gente en los poblados habla de ellas con libertad, puesto que las conciben como pertenecientes al mundo real, digan lo que digan científicos y teólogos. No hay nada malo que ocurra «por casualidad»: el que experimenta un daño piensa que le ha sido «causado» por alguien, ya sea directamente o por medio de un poder oculto. Basta tener los oídos bien abiertos en cualquier poblado para oír nombres de personas acusadas de desgracias, enfermedades, accidentes y otras formas de sufrimientos. Las personas acusadas de causar estos males suelen ser, principalmente, mujeres, que se convierten así en víctimas de acusaciones muy serias.

Se cree que una serie de personas, como brujos, magos, hechiceros, curanderos o adivinos pueden enviar moscas, pájaros, animales, espíritus y objetos mágicos (como la «serpiente mágica» que no sangra) para conseguir sus objetivos; pueden causar daño con el «mal de ojo»; pueden enterrar medicinas dañinas en el camino por donde se prevé que



Habitantes de un poblado en el sur de Sudán resuelven un pleito aplicando normativas tradicionales. Cada sociedad africana tiene sus propias formas de hacer justicia basadas en normas morales propias de una vida fuertemente corporativa.

pasará la víctima; colocan objetos mágicos en las casas o en los campos de sus enemigos o incluso envían la muerte a distancia, o se transforman en animales para atacar. Todo esto significa que la gente en los poblados no se siente completamente «a salvo», y que la menor experiencia de desgracia y tristeza remite al uso de poderes ocultos. Por esta razón, la gente recurre a los curanderos y adivinos para que les proporcionen objetos protectores. La lógica detrás de esto es que el buen uso de este poder contrarrestará el uso negativo, manteniendo así al usuario a salvo con tal de que su «medicina» sea más poderosa que la de su enemigo. En todos los pueblos africanos se emplean talismanes, amuletos, medicinas bebidas o ungidas, objetos en los tejados o en los campos y muchas otras precauciones visibles o invisibles, secretas o no, para asegurar la protección de las personas. En esta perspectiva se puede entender la importancia de los adivinos y los curanderos que, además de proporcionar objetos para curar las enfermedades, realizan determinados rituales para purificar personas y casas atacadas por poderes ocultos maléficos. Antiguamente, los que procuraban estos males por medio de la brujería eran muy severamente castigados por sus comunidades; eran apedreados, golpeados o incluso ejecutados. Todavía hoy se oye con alguna frecuencia, o incluso se lee en los periódicos en África, que algunas personas han sido asesinadas al ser sospechosas de practicar este tipo de malas artes mágicas.

Una práctica moderna relacionada con el uso de estos poderes es la de los «dobladores de dinero», especialmente en el África occidental. Estos personajes engañan a la gente convenciéndoles de que dejen ciertas sumas de dinero en lugares convenidos, prometiéndoles que el dinero se «doblará» por métodos milagrosos. Cuando la gente vuelve a recoger el dinero, encuentran sus sacos o sus cajas llenos de arena, hojas o piedras. Incluso personas que han recibido educación en la escuela caen víctimas de estos personajes fraudulentos.

Los antropólogos y sociólogos suelen usar el término «hechicería» de forma especializada. Según estos estudiosos, los brujos —principalmente mujeres— son personas con un poder inherente, por lo que pueden abandonar sus cuerpos al

caer la noche y reunirse con otra gente similar para «chupar» o «comer» la vida de sus víctimas. Algunas sociedades, como los Azande, detectan incluso el lugar del cuerpo del brujo donde están situados sus poderes. Algunas de estas personas no se dan cuenta de que son brujos, mientras que algunas mujeres sospechan que son brujas cuando en realidad no lo son, o pueden encontrarse con otras «brujas» por la noche para preparar sus actividades. Personalmente, confieso que esta parte roza la ficción y pudiera ser muy difícil darle una base sólida.

La «hechicería» es un término popular que describe toda clase de empleos maléficos del poder oculto, generalmente de forma secreta. Las sociedades africanas no suelen trazar las distinciones académicas entre hechicería, brujería, poder mágico, mal de ojo y otras formas de emplear el poder oculto para causar un daño a alguien. En las lenguas africanas, muy a menudo se emplea la misma palabra para referirse a todos estos términos, sobre todo «hechicería». Personalmente me inclino por esta palabra en su sentido amplio, pero sea cual fuere la terminología que se emplee, una cosa es cierta: que los pueblos africanos creen que hay individuos que tienen acceso a los poderes ocultos y que los emplean con propósitos destructivos. En un ambiente no científico, una creencia de este tipo no puede estar libre de miedos, falsedades, exageraciones, sospechas, ficciones e irracionalidad. Pero, en todo caso, esta creencia se da en todo poblado africano y afecta a todos para bien o para mal. Es parte del cuerpo religioso de creencias tradicionales africanas.

Podemos concluir este capítulo resumiendo algunos de los puntos más importantes. Para los pueblos africanos, hay un poder oculto en el universo. Este poder procede, en último término, de Dios, pero en la práctica es inherente a objetos físicos y seres espirituales, o actúa por medio de ellos. Esto significa que el universo no es estático, no está muerto: es un universo dinámico, viviente y poderoso.

El acceso a este poder místico es jerárquico, en el sentido de que Dios tiene el control más absoluto sobre él; los espíritus y los muertos vivientes tienen porciones de él; y

algunos seres humanos saben cómo hacer uso de una parte de él. Toda comunidad experimenta esta fuerza o poder como útil, y por lo tanto aceptable, neutral, o como dañino, y por lo tanto malo. El poder oculto se puede emplear con propósitos curativos, protectores, productivos y preventivos. Por esta razón, los africanos llevan o guardan amuletos, talismanes y una variedad de otros objetos en sus cuerpos, en sus posesiones y en sus casas o campos. Los curanderos y adivinos son los principales usuarios y distribuidores de estos artículos «medicinales» de poder. En el lado negativo, se puede usar también para socavar la salud y el alma de la víctima, para atacar a alguien, para acarrerar desgracias y hacer la vida difícil. Los brujos, hechiceros, encantadores, magos y gente con mal de ojo son los que emplean este poder con propósitos antisociales. De vez en cuando, cada comunidad persigue a estos personajes para castigarlos, neutralizarlos y contrarrestar sus actividades. Todos están constantemente en guardia contra las malas artes de estos obradores de iniquidad, ya sean reales o imaginarios.

Un buen número de personas gastan grandes cantidades de dinero para tener acceso a estos poderes. Los expertos se pasan años para adquirir un conocimiento en buena parte secreto y desconocido para otros. Estos expertos tienen su propia «ciencia» para tratar este misterio del universo.

Este tema de los poderes ocultos, la magia, la hechicería y la brujería, con todas las creencias que los acompañan, tiene otras dimensiones además de la religiosa. Hay otros aspectos sociales, psicológicos y económicos que se añaden a la complejidad del tema. Estos aspectos están íntimamente relacionados con el problema del mal, que analizaremos a continuación.

LOS CONCEPTOS DEL MAL, LA ETICA Y LA JUSTICIA

El origen y la naturaleza del mal

Ya hemos visto anteriormente que los pueblos africanos son muy conscientes de la existencia del mal en el mundo y que intentan conjurarlo de distintas maneras. Hay diversas visiones sobre el origen del mal: muchas sociedades afirman categóricamente que Dios no es su origen ni tiene nada que ver con él. Así, por ejemplo, los Ila creen que Dios siempre tiene razón y no puede ser acusado ni cuestionado sobre nada, porque únicamente hace el bien en todo tiempo y lugar¹. Hay una gran variedad de mitos en los que se ve claramente que, cuando Dios creó al ser humano, reinaba en el mundo la armonía entre ambos, y el hombre disfrutaba de un buen número de privilegios.

Algunas sociedades ven el mal de ojo como algo originado o asociado con seres espirituales distintos de Dios. Como parte de esta visión, algunos llegan incluso a personificar el mal. Los Vugusu, por ejemplo, creen en la existencia de una divinidad del mal a la que Dios creó en un estado de bondad, pero que más tarde se volvió contra él y comenzó a hacer el mal. Esta divinidad «negativa» es asistida por un grupo de espíritus malignos, y de este conjunto procede todo el mal del mundo. De esta manera, el mundo es visto como un duelo permanente entre las fuerzas del bien y del mal. Para otros

¹ Smith & Dale, pp. 199 y ss; 207, 211.

pueblos africanos, la muerte, las epidemias, las langostas y otras calamidades importantes son divinidades en sí mismas, o al menos son causadas por distintas divinidades.

En casi todas las sociedades africanas, se piensa que los espíritus son agentes del mal. Ya vimos anteriormente cómo los muertos vivientes pierden los vínculos con sus familiares después de cuatro o cinco generaciones y se convierten en seres extraños y hostiles. Al perder el contacto humano, la gente experimenta su presencia con miedo, como dañina y malvada. Una buena parte de este sentimiento de miedo es el mismo que se experimenta ante todo lo desconocido; pero se cree también que algunos de estos muertos vivientes pueden poseer a algún individuo y causarle diversas enfermedades, especialmente epilepsia o locura. Si los muertos vivientes no son enterrados debidamente, o mueren con algún rencor, o se les olvida o no se les obedece cuando dan instrucciones a los vivos, se piensa que tarde o temprano se vengarán de éstos; en este caso son los hombres los que «provocan» a los muertos para que causen daño.

En el capítulo anterior vimos que en cada comunidad humana hay personas de las que se sospecha que trabajan con malas artes contra sus parientes y vecinos por medio de la magia, la hechicería y la brujería. Como vamos a ver enseguida, aquí se encuentra el centro del mal tal como lo experimenta la gente. El poder oculto no es ni bueno ni malo en sí mismo, pero cuando algunos individuos lo emplean con malos propósitos, se experimenta como mal. Esta visión del mal lo considera como un ente externo que no puede actuar por sí mismo, sino que debe ser empleado por agentes humanos o espirituales.

Como en todas las sociedades del mundo, el orden social y la paz son considerados por los pueblos africanos como realidades esenciales y sagradas. Al ser el sentido de la vida corporativa una realidad tan profunda, la solidaridad de la comunidad deberá ser mantenida por encima de todo, so pena de dar paso a la desintegración y la destrucción. Este orden se concibe primariamente en términos de relación de parentesco, que produce simultáneamente muchas situaciones de tensión,

puesto que todos están relacionados con todos; y esta espesa red de relaciones humanas da una mayor profundidad al daño causado por el flujo de las tensiones. Si una persona, por ejemplo, roba una oveja, las relaciones personales entran inmediatamente en juego en este acto, ya que la oveja pertenecerá a un miembro del cuerpo social en el que se desarrolla el incidente, miembro que quizá será padre, hermano, hermana o primo del ladrón. Por lo tanto, se trata de una ofensa a toda la comunidad, y sus consecuencias afectarán no sólo al ladrón, sino también a todo el cuerpo social al que pertenecen sus parientes.

Por lo tanto, existen multitud de leyes, costumbres, pautas de comportamiento y tabúes de todo tipo que constituyen el código moral y ético de una determinada sociedad. Algunas de estas normas son consideradas como sagradas y su origen se atribuye a Dios o a alguno de los héroes legendarios que fundaron la tribu. Son normas que se originaron en el Zamani, allí donde se encuentran los antepasados, y esto les confiere un halo de santidad. Toda ruptura de este código de comportamiento es considerada como moralmente condenable, puesto que se trata de una destrucción de la paz y el orden social en vigor, por lo que debe ser castigada por la comunidad corporativa que está integrada por los vivos y los difuntos.

En las relaciones humanas existe siempre un lugar importante reservado al concepto de jerarquía, basado en parte en la edad y en parte en la posición social. En la práctica, esto se traduce en una escala social que va desde Dios hasta el niño más pequeño. Dios es el creador y por lo tanto el padre de la humanidad, y ocupa la posición más elevada de manera que Él es siempre el punto de referencia final. Por debajo de Él se encuentran las divinidades y los espíritus, algunos de los cuales han sido fundadores de sus sociedades y que son más fuertes que el hombre. A continuación vienen los muertos vivientes, de los que los más importantes son aquellos que llegaron a ser personas en plenitud, al haber pasado por los ritos de iniciación, el matrimonio y la fecundidad. Entre los seres humanos, la jerarquía está formada por reyes, jefes,

sacerdotes, adivinos, curanderos, ancianos, padres, hermanos y hermanas mayores y, finalmente, los miembros más jóvenes de la comunidad. La autoridad es una cualidad que se incrementa desde el niño más pequeño al ser de rango más elevado. En cuanto al individuo, la autoridad más importante es la comunidad de la que él es un miembro corporativo. Esta autoridad posee diversos grados, de forma que partes de ella se concentran en una determinada familia o clan: o bien en los ancianos, o bien en partes del territorio tribal o en jefes locales.

En algunas sociedades, se considera que los individuos o la gente como grupo, o a través de su jefe o su rey, pueden ofender a Dios. Así, por ejemplo, los Barundi creen que Dios se enfada cuando una persona comete adulterio. Los Bachwa creen que Dios castiga a los ladrones, a los que no cuidan de sus padres, a los asesinos y a los adúlteros. Los Bavenda dicen que si su jefe ofende a Dios, éste castigará a todo el pueblo enviándoles langostas, inundaciones u otras calamidades.

La mayor parte de los pueblos africanos reconocen a Dios como el último custodio de la ley y el orden y de los códigos morales. Por esta razón, la ruptura de este orden —ya sea por parte de un individuo o de un grupo— es en último término una ofensa realizada contra Dios. Por ejemplo, antes de que los Kikuyu ofrezcan un sacrificio y recen para que venga la lluvia, investigan por medio de un adivino para saber por qué Dios ha permitido aquella sequía. El animal para el sacrificio debe ser de un único color; debe, además, haber sido comprado o donado por una persona honrada y digna de toda confianza, que no haya cometido nunca ningún asesinato o robo y que no tenga ninguna conexión con el veneno o la hechicería². En este y otros ejemplos previos vemos que ciertas acciones, como el asesinato, el robo y otras de gravedad semejante, son consideradas como ofensas contra Dios. La culpa de una persona afecta a toda su casa, incluyendo

² Kenyatta, p. 243 y ss.

a sus familiares y su propiedad. El pecado de un individuo contamina a todos los que están relacionados con él, ya sean seres humanos, animales o bienes materiales. Cuando vimos los mitos sobre los primeros seres humanos, nos dimos cuenta de que su desobediencia trajo malas consecuencias a ellos y a sus descendientes: la muerte, el trabajo, la pérdida de la inmortalidad, etc.

Podemos considerar otro ejemplo, tomado de los Núer. Para ellos, una persona puede ofender a Dios sintiéndose orgullosa de sus reses o de sus hijos. Esto puede causar que Dios se lleve su ganado o sus hijos. Por esta razón, para los Núer es una verdadera ofensa alabar a un niño. La gente cree que si una persona realiza una mala acción, Dios la castigará tarde o temprano; y el castigo afectará no sólo al individuo, sino a todo el grupo corporativo del que él mismo es parte. Exaltar la belleza de un niño puede causarle la muerte: el que ofende no es el niño, sino la persona que se comporta de forma orgullosa delante de Dios. Los Núer, como muchos otros pueblos africanos, tienen distintas normas de comportamiento. Las ofensas que se realizan como una ruptura de estas normas, ya sea deliberada o accidentalmente, traen siempre alguna desgracia para el que ha roto la norma y para otras personas que no son directamente responsables. Para ellos, el mal radica no sólo en el acto en sí mismo, sino en el hecho de que Dios castiga el acto³. Al cometer una determinada ofensa, la persona se pone a sí misma y a otros en la peligrosa situación en la que Dios envía su castigo. Puesto que las consecuencias son malas, se piensa que el acto que las ha originado debe ser también malo. Las manifestaciones exteriores indican la maldad interior del acto, y la desgracia exterior puede contaminar a otras personas estrechamente relacionadas con el que ha cometido la ofensa. Ésta es la lógica a los ojos de los Núer y, según parece, de otros pueblos africanos. Algo está mal porque se castiga: no es que se castigue porque sea malo.

³ Evans-Pritchard, II, pp. 14 y ss., 189 y ss.

Hay otras sociedades en las que la gente no siente que las ofensas humanas puedan alcanzar a Dios. Así, por ejemplo, los Banyankole reconocen a Dios como el último principio del orden presente, pero los individuos no pueden ofenderle ni sentirse culpables frente a Él⁴. Entre los Azande, Akan, Swazi, Banyaruanda y otros pueblos africanos se piensa que Dios no tiene ninguna influencia en los valores morales de la gente.

Hay algunos tipos de ofensas que se consideran que van contra los espíritus y los muertos vivientes. Ya hemos indicado que los muertos vivientes y —en menor medida— también los espíritus, actúan como intermediarios entre Dios y los hombres, siendo los guardianes o vigilantes de las costumbres y la moral tribales. Allí donde se considera que estos espíritus fueron los fundadores de la nación, se suele creer que ellos entregaron al pueblo muchas de sus leyes y costumbres. Por esta razón, toda ruptura de estas costumbres es no sólo una ofensa contra la sociedad humana, sino también contra los espíritus y los muertos vivientes; y si no se toman las medidas oportunas, los que han realizado la ofensa y sus familiares recibirán el castigo. Las ofensas contra los espíritus y los muertos vivientes se realizan, principalmente, dentro del círculo de la familia. Por esta razón, las libaciones y las ofrendas de pequeñas porciones de comida se realizan dentro de toda familia para conservar las buenas relaciones con los familiares difuntos. Cuando los muertos vivientes piden algo o dan determinadas instrucciones, hay que seguirlas y obedecerlas inmediatamente para evitar que suceda algún mal.

Ya hemos observado la naturaleza corporativa de las comunidades africanas, estrechamente entrelazadas en una red de relaciones familiares u otras estructuras sociales. Dentro de esta situación, se cree que casi toda forma de mal experimentada y sufrida por la persona, ya sea de carácter natural o moral, es causada por miembros de esta comunidad. De

⁴ F. B. Wellbound, en *The High God* (1964).

forma similar, toda ofensa moral se comete directa o indirectamente contra algún miembro de la comunidad. El principio de la jerarquía ayuda a entender esta realidad: como norma general, toda persona de rango o edad inferior comete una ofensa contra otra persona o ser de rango o edad superior. Uno puede también ofender a una persona de igual categoría. Una persona de *status* superior no puede ofender nunca, o muy raramente, a otra de categoría inferior. Lo que se considera como mal funciona desde un nivel inferior a otro superior; si un brujo, por ejemplo, hechiza a un niño pequeño, este acto le sitúa inmediatamente en un nivel más inferior que el del niño. Así pues, el entendimiento del mal se sitúa en un contexto de relaciones sociales. Una cosa no se considera como mala debido a su naturaleza intrínseca, sino en virtud de quién lo haga y desde qué nivel.

Según este principio, Dios no comete ni puede cometer ningún mal contra su creación. Ya hemos mencionado algunas sociedades como los Akamba, los Herero y otras para las cuales, puesto que Dios no puede cometer ningún mal, no hay necesidad de sacrificarle nada. Cuando la gente siente que alguna desgracia o calamidad ha venido de Dios, no lo interpretan como una ofensa, sino como un castigo causado por sus malas acciones. De forma similar, tampoco los espíritus ni los muertos vivientes pueden ofender a los hombres, ni el rey o el jefe pueden ofender a sus súbditos, ni los ancianos pueden ofender a los jóvenes, ni los padres a sus hijos. En caso de que unos padres hicieran algo que causara daño a sus hijos, éstos no lo experimentarían como una ofensa, sino que sería la comunidad, o el clan, el objeto real de la ofensa, puesto que estas instituciones sí están por encima de los padres. En consecuencia, no serían los hijos, sino la comunidad o el clan que se han sentido ofendidos, quienes castigarían a los padres.

Naturalmente, hay también excepciones a esta regla. Así, por ejemplo, si un rey se aleja de las leyes y costumbres establecidas por los fundadores de la nación, se puede considerar que está ofendiendo a sus súbditos, puesto que ha roto el orden vigente. La ofensa se ha cometido, ciertamente, contra los patriarcas y héroes de la nación y, por lo tanto, es una

ofensa cometida contra un nivel superior. Pero si el rey le quita una vaca a uno de sus súbditos, no es probable que se considere una ofensa contra el dueño del animal: es el rey el que se ha llevado la vaca y, en principio, tiene derecho a ello.

Dentro de esta estrecha red de la sociedad corporativa donde las relaciones personales son tan intensas y amplias, es donde uno encuentra quizá las áreas más paradójicas de la vida africana. Este tipo de vida corporativa hace que cada uno de sus miembros se encuentre desnudo a la vista de los demás, convirtiéndose así —al mismo tiempo— en el centro del amor y del odio, de la amistad y la hostilidad, de la confianza y la sospecha, de la generosidad y la envidia de los demás. Todos conocen a todos y nadie puede ser individualista. Toda forma de dolor, desgracia, pena o sufrimiento; toda enfermedad; toda muerte, ya sea de un anciano o de un bebé; toda mala cosecha; todo fracaso en una caza o en una pesca; todo mal augurio o mal sueño: éstas y todas las otras manifestaciones del mal que el hombre experimenta se atribuyen a alguien en la sociedad corporativa. Se pueden encontrar explicaciones naturales, pero hay que dar explicaciones misteriosas. La gente crea chivos expiatorios de diversa índole para sus penas; y cuanto menor sea el radio de parentesco y de lazos familiares, más chivos expiatorios se crearán.

Aquí encontramos un amplio abanico de ofensas que se pueden cometer por parte de uno o varios individuos contra otros en la sociedad corporativa. El ambiente de relaciones intensas favorece enormemente el crecimiento de la creencia en la magia, la hechicería y la brujería, así como todos los miedos y prácticas que acompañan a estas creencias. Yo no niego en absoluto que existan fuerzas espirituales exteriores al hombre que funcionen a veces dentro de la historia y la sociedad humanas. Pero la creencia en el poder oculto es mayor que las formas en las que ese poder pueda funcionar concretamente dentro de la sociedad humana. Las comunidades africanas rurales están profundamente afectadas y permeadas por el ambiente psicológico que crea poderes reales e imaginarios de fuerzas del mal; y este ambiente, a su vez, da paso a más tensiones, envidias, sospechas, calumnias, acusaciones y chivos

expiatorios. De este modo, se completa el círculo vicioso. Ilustraremos esto pasando de lo académico a lo práctico.

Dentro de este tipo de intensa vida social corporativa, existen innumerables manifestaciones del mal: asesinatos, robos, violaciones, adulterios, mentiras, crueldades, peleas, faltas de respeto a personas de nivel superior, acusaciones de brujería, desobediencias de los hijos hacia sus padres, etc. No es fácil describir estas realidades: uno tiene que participar o crecer en la vida del poblado para tener una idea de la profundidad del mal y sus consecuencias en los individuos y en la sociedad. Un visitante en un poblado se quedará inmediatamente impresionado por la facilidad con que los africanos exteriorizan sus sentimientos espontáneos de alegría, amor, amistad y generosidad. Pero hay que equilibrar esto teniendo en cuenta que los africanos son personas como las demás y, por lo tanto, en muchas ocasiones exteriorizarán también sus sentimientos de odio, miedo, envidia y sospecha; lo cual les puede hacer parecer tan brutales, destructivos y crueles como otros seres humanos en el mundo. Por naturaleza, los africanos no son ni ángeles ni demonios, sino que poseen y ejercitan las potencialidades de ambos. Los africanos pueden ser tan amables como los alemanes, pero también tan destructivos como ellos; pueden ser tan generosos como los norteamericanos, pero también tan avariciosos como ellos; pueden ser tan amigables como los rusos, pero también tan crueles; pueden ser tan honrados como los británicos, pero también tan hipócritas. Después de todo, tanto africanos como alemanes, suizos, chinos, indios o británicos, todos somos seres humanos.

Restituciones y castigos

La mayor parte de los pueblos africanos creen que Dios castiga en esta vida y hay muy pocos casos de creencia en un castigo en el más allá por el mal cometido en esta vida. Por esta razón, las desgracias pueden ser interpretadas como indicadores de que el que las padece ha roto algún código de conducta moral contra Dios, los espíritus, los ancianos

u otros miembros de la sociedad. Esto no contradice la creencia de que las desgracias puedan ser obra de algunas personas, especialmente de los que practican la brujería contra otros. Esta lógica existe como algo muy normal en la forma de pensar de los habitantes de los poblados africanos. Los Banyaruanda y los Barundi expresan estos actos punitivos de Dios con el proverbio: «Dios ejerce su venganza en silencio»⁵. Los Núer vinculan la enfermedad con una culpa y por eso realizan un sacrificio para eliminar las consecuencias punitivas. Lo mismo se puede decir de muchos otros pueblos africanos.

Cada comunidad o sociedad tiene sus propias formas de restitución y castigo para las distintas ofensas, ya sean legales o morales. Estas formas varían desde la muerte —en casos como la brujería, el asesinato o el adulterio—, al pago de multas en forma de reses o dinero para casos menores, como daños accidentales. Generalmente, los ancianos de un área determinada son los que deciden cuando surgen disputas como consecuencia de daños morales y ofensas contra la costumbre y el ritual. Los jefes tradicionales, allí donde existen, tienen el deber de hacer guardar la ley y el orden y de aplicar la justicia en sus zonas de jurisdicción. Hoy día existen en todas partes tribunales de justicia, y algunos de ellos hacen uso de los ancianos e incorporan algunas de las leyes y costumbres tradicionales.

Una forma bastante peculiar de administrar justicia es mediante el uso de la maldición. El principio básico es que, si una persona es culpable, el mal caerá sobre ella según las palabras usadas en la maldición que se pronunció. Existe la creencia de que, mediante el uso de la magia, una persona puede maldecir a un ladrón desconocido. Pero la mayor parte de las maldiciones tienen lugar dentro de los círculos familiares. El principio operativo es que únicamente una persona de rango superior puede maldecir con efectividad a otra de rango inferior, pero no al revés.

⁵ Guillebaud, en Smith, p. 200.

Las maldiciones más temidas son las que proceden de los padres, los tíos y otros parientes cercanos contra los miembros más jóvenes de la familia. Si la persona contra quien se ha pronunciado se arrepiente y pide que se le levante la maldición, el que se la echó puede hacerlo de forma inmediata o bien por medio de un ritual. Por eso, la peor de las maldiciones es la que se pronuncia en el lecho de muerte, porque, una vez que su autor ha muerto, es prácticamente imposible neutralizarla. En todos los poblados africanos abundan las historias sobre el cumplimiento de maldiciones cuando una persona es culpable. Si no lo es, la maldición no causa su efecto. El miedo que rodea este aspecto de la vida de las sociedades africanas es —como la hechicería— un elemento importante a la hora de asegurar el mantenimiento de las buenas relaciones sociales, especialmente en los círculos familiares.

Los juramentos formales son otro método de establecer y mantener unas buenas relaciones humanas. Hay juramentos que vinculan a las personas de forma misteriosa, la más conocida de las cuales es la «hermandad de sangre». Por medio de este juramento, dos personas que no son parientes celebran un rito que a menudo incluye un pequeño intercambio de sangre, bebiéndola o frotándola en el cuerpo del otro. Después de esta ceremonia, ambas personas se consideran como verdaderos «hermanos de sangre» y se comportarán el uno con el otro como hermanos para el resto de sus días. Sus familias quedan también involucradas en este contrato de hermandad, lo cual puede significar —por ejemplo— que los hijos de ambos no podrán casarse entre sí. Este juramento lleva consigo una serie de obligaciones serias entre las partes concernidas y, si se rompe alguna de ellas, se temerán grandemente sus consecuencias. Otros juramentos son pronunciados por personas al entrar en sociedades secretas, cuando son iniciados en la pubertad o al adoptar profesiones como la de adivino. Los hijos pueden también pronunciar juramentos en el momento de la muerte de sus padres, cuando éstos quieren que sus hijos observen ciertas instrucciones. Todos los juramentos suelen tener detrás la creencia de que Dios —u otro tipo de poder más elevado que el hombre— está detrás de ellos y

castigará a la persona que los rompa. Como ocurre con las maldiciones, los juramentos son muy temidos y muchos de ellos se pronuncian en medio de un ritual.

Sumario y conclusión

Aún queda mucho por estudiar sobre las nociones africanas de moralidad, ética y justicia. La mayor parte de los libros que hablan sobre los conceptos tradicionales africanos los mencionan muy de pasada. El teólogo nigeriano Idowu es una de las pocas excepciones. En su libro sobre el concepto de Dios entre los Yoruba, intenta demostrar que los valores morales de los Yoruba se derivan de su concepto de Dios, al que se refieren con los títulos de «Rey Puro», «Rey Perfecto», «el que vestido de blanco y habita en lo alto» y «el Completamente Blanco». El carácter (*iwa*) es la esencia de la ética de los Yoruba, de la que depende toda la vida de la persona. Así, la gente dice: «Un carácter amable es lo que hace posible que la cuerda de la vida no se rompa». El buen carácter se manifiesta de distintas maneras: castidad prematrimonial y fidelidad durante el matrimonio, hospitalidad, generosidad, amabilidad, justicia, ayuda a los pobres, respeto a los ancianos, verdad y rectitud.⁶

Podemos distinguir entre «mal moral» y «mal natural». El mal moral pertenece a lo que el hombre hace contra sus semejantes. En toda sociedad hay leyes, costumbres, regulaciones y tabúes que gobiernan la conducta humana. Toda ruptura de estas normas es considerada como un mal moral, que representa lo opuesto de las virtudes que manifiestan el buen carácter. Podemos decir que el «buen carácter» es «bueno» en función de la conducta que representa. Lo que está detrás de la concepción del bien o el mal moral es, en último término, la naturaleza de las relaciones entre los individuos de una determinada comunidad o sociedad.

⁶ Idowu, pp. 144-168; cf. P. Tempels, *Bantu Philosophy*, páginas 75-108, con algunas conclusiones discutibles.

Prácticamente, no existen «pecados secretos»: algo o alguien es bueno o malo según su conducta externa. La persona no es inherentemente buena o mala, sino que actúa según pautas que son buenas cuando están de acuerdo con las normas de su comunidad. Dormir con la mujer de otro hombre no es considerado «malo» si el hecho no es descubierto por alguien de la sociedad que lo prohíbe; y en algunas sociedades es una expresión de amistad y hospitalidad dejar que un huésped pase la noche con la propia mujer o hija. El acto en sí mismo no es considerado como «malo», sino el tipo de relación involucrada en ese acto: si las relaciones no son dañadas, y si no se descubre la ruptura de la costumbre o la moral, entonces el acto no es malo.

Los que practican la brujería o la magia negra son considerados la mismísima encarnación del mal moral, puesto que son seres que —por su propia naturaleza— destruyen las relaciones humanas, socavan la integridad moral de la sociedad y actúan en contra de lo que las costumbres sociales exigen. La gente asocia a este tipo de personas con toda clase de accidentes, enfermedades y desgracias, para los cuales siempre se busca al agente causante.

Incluso si Dios, como ya hemos indicado, es considerado el garante último del orden moral, la gente no piensa que esté constantemente involucrado en su mantenimiento. Los patriarcas, los muertos vivientes, los ancianos, los sacerdotes y las divinidades y espíritus son los guardianes diarios de la moralidad humana. Las regulaciones sociales de naturaleza moral apuntan hacia el contacto inmediato entre individuos, por una parte, y entre los hombres y los muertos vivientes, por otra. Por lo tanto, estas normas se sitúan en el nivel de las relaciones entre personas, más bien que en el nivel de relaciones entre Dios y el hombre. No es difícil hacer una lista larga de ellas: no matar (excepto en caso de guerra), no robar, no faltar al respeto a las personas de rango superior, evitar las relaciones sexuales con una amplia gama de personas, no mentir, no burlarse de un minusválido, guardar los tabúes sobre ciertas partes del cuerpo, observar las relaciones apropiadas con los distintos parientes, etc. En términos

positivos, la lista también sería larga: ser amable, ayudar a los que lo necesitan, practicar la hospitalidad, guardar la fidelidad matrimonial, respetar a los ancianos, observar el saludo, mantener la palabra dada en un juramento, compensar al que se le ha dañado una propiedad, seguir las costumbres y tradiciones de la propia sociedad...

La lista de lo que debe hacerse y lo que debe evitarse es larga y detallada y hace que la persona se vea constantemente confrontada con multitud de exigencias morales a lo largo de toda su vida. Esto es algo muy importante en el contexto en el que la persona es consciente de sí misma en términos de «Yo soy porque nosotros somos; y puesto que nosotros existimos, yo existo». Ya hemos visto que, dentro de las comunidades africanas en las que el parentesco hace que la persona esté siempre «desnuda» a los ojos de los demás, estas exigencias morales son constantemente vigiladas por todos los miembros de la comunidad, de modo que el que rompe una de estas normas no escapa a la observación de los otros. Por eso podemos afirmar que la esencia de la moralidad africana es más «social» que «espiritual»; es una moralidad de la «conducta» más que una moralidad del «ser». Es lo que podríamos llamar una «ética dinámica», más que una «ética estática», puesto que define lo que la persona *hace*, más que lo que la persona *es*. Una persona es lo que es debido a lo que hace, y no al revés. Para esta moralidad africana, el ser sigue al obrar; al contrario de la mentalidad occidental, para la que el obrar sigue al ser. El hombre no es «bueno» o «malo» por naturaleza, sino por lo que hace o deja de hacer.

Este punto está muy relacionado con la segunda forma de mal, la que hemos llamado «mal natural». Entendemos por mal natural las experiencias de la vida humana entre las que se encuentran las enfermedades, sufrimientos, calamidades y accidentes, la mayor parte de los cuales pueden explicarse por causas naturales. Pero ya hemos visto que, para los pueblos africanos, no hay nada malo que ocurra «por accidente» o «por casualidad»: tiene que haber sido «causado» por algún tipo de agente (humano o espiritual). Si es válido el análisis que hemos realizado en el párrafo anterior, es fácil darse

cuenta de que la lógica que está detrás del «mal moral» no permite que el «mal natural» ocurra puramente por causas naturales. Es necesario encontrar el agente que ha «causado» el mal. En algunas sociedades se piensa que si alguien sufre, es a consecuencia de haber roto alguna norma. De esta manera, la persona recibe el castigo que viene de Dios o de los espíritus. En este caso, la persona que sufre es la causa de su propio sufrimiento. Pero la mayoría de las veces, las distintas formas de sufrimiento se atribuyen a agentes humanos, que suelen ser brujos o personas que trabajan con malas artes de magia negra. Estas personas serían los principales responsables del «mal natural», que existe debido a la actividad de estos agentes del mal, los cuales son malos a causa de sus actividades dañinas. Nuevamente tengo que confesar que —personalmente— yo no termino de entender esta lógica, pero creo que es válida para nuestro entendimiento de las religiones y filosofía africanas. En su experiencia del mal, los pueblos africanos ven a ciertos individuos como directamente involucrados en la ruptura de un orden natural que, en sí mismo, tendría que ser completamente armónico. Éste es otro punto en el que podemos observar que la ontología africana es profundamente antropocéntrica.

Hasta ahora, nuestra exposición se ha centrado en el mundo africano tradicional. Para completar la visión, no podemos dejar de decir algo sobre los cambios que tienen lugar en todas partes de África. Estos cambios están modificando las religiones tradicionales y, a su vez, la tradición tampoco deja de moldear la modernidad que entra en África. A ellos dedicaremos los tres últimos capítulos de este libro.

LOS NUEVOS PROBLEMAS DE UN AFRICA QUE CAMBIA

En el marco tradicional, en el que el concepto africano del tiempo es principalmente bidimensional, la vida humana es relativamente estable y casi estática. Un ritmo de vida invariable se convierte en norma, y los cambios radicales son desconocidos o bien tan lentos que apenas se notan. Sin embargo, África se encuentra hoy bajo los efectos de una serie de cambios radicales que comenzaron a producirse en la segunda mitad del siglo XIX y que sufrieron una notable aceleración en la segunda mitad del siglo XX. Un estudio serio de cualquier concepto relacionado con África que no mencionara estos cambios sería necesariamente incompleto. A menudo se ha puesto el énfasis en sus aspectos sociales, pero hay que tener en cuenta que se trata de cambios totales, que afectan a toda la existencia de los pueblos africanos; a su dimensión religiosa, económica, política y social. Ya hemos señalado y mostrado que —en su vida tradicional— los pueblos africanos son profundamente religiosos y que realizan la experiencia de lo trascendental en un universo religioso. Esto significa que los cambios modernos en África se han realizado en el seno de unas sociedades religiosas, afectando a sus actitudes y su vida en este sentido.

Las causas de este cambio rápido

África se encuentra hoy en medio de una revolución dinámica que casi está fuera del control humano. Se trata de una revolución que afecta a todo el hombre, y de la que no

escapa ningún pueblo o país. En el mundo occidental, para encontrar el origen de esta transformación hay que remontarse a tres o incluso a cinco generaciones. Pero en África estamos aún prácticamente en la primera generación de este cambio que dura apenas unas décadas. Sin ningún tipo de preparación física o psicológica, África ha sido invadida por una revolución mundial. Un ritmo nuevo y acelerado está surgiendo de los tambores de la ciencia y la tecnología, de las telecomunicaciones y de los medios de comunicación, de escuelas y universidades, de mercados y ciudades. Nada puede detener este ritmo ni disminuir su velocidad. El hombre africano, para bien o para mal, no tiene más remedio que levantarse y bailar a este ritmo en el escenario mundial. Su imagen del universo y de sí mismo se desdibuja, para dar paso a un hombre «universal» y no simplemente «tribal». Las causas inmediatas de este cambio nos ayudarán a entenderlo mejor.

El cristianismo llegó a África procedente del mundo occidental; y al hacerlo no sólo trajo el Evangelio, sino también una enorme complejidad formada por la cultura occidental, política, ciencia, tecnología, medicina, la escuela y nuevos métodos de conquistar la naturaleza. Las escuelas se convirtieron en los focos del cambio y en ellas se sembró el cristianismo y también esta nueva revolución. Los que pasaron por la escuela se convirtieron en los vehículos que transportaron los cambios y los introdujeron en las zonas rurales.

Con los misioneros llegó también la medicina europea y conocimientos nuevos de higiene que, además de su impacto físico, prepararon a la gente psicológicamente para hacerla más receptiva de la cultura y la educación occidentales. Eventualmente, la nueva medicina, comenzó a reducir la mortalidad infantil y doblegó el poder de enfermedades como la viruela o la malaria, que durante siglos habían diezmando las poblaciones africanas. Esta mejora en la salud dio paso a un aumento de población, lo cual trae problemas nuevos.

La expansión física de Europa en el territorio africano expuso a los pueblos de este continente a las corrientes de cambio existentes en otras partes del mundo. La conquista de África alcanzó su punto culminante en la Conferencia de

Berlín en 1885, en la que los grandes poderes europeos se repartieron todo el continente, con excepción de Etiopía y Liberia. Esta conquista significó, entre otras cosas, la llegada de colonos, comerciantes y administradores europeos; la aparición de nuevas ciudades, la construcción de vías de comunicación, la implantación de nuevas leyes y sistemas económicos. Resumiendo: de forma consciente o inconsciente, Europa comenzó a transformar África y a hacerla similar a ella misma en muchos aspectos. Incluso los nombres europeos sustituyeron a los africanos. En todo el continente se plantaron Inglaterra, Alemania y Francia en miniatura. Europa dividió África, la gobernó y comenzó a cambiarla. Nada pudo detener este nuevo ritmo. En algunas partes del continente, los africanos intentaron resistir, pero fueron vencidos por los europeos, los cuales les mataron o encarcelaron, quemaron sus poblados y les obligaron a dejar sus tierras y a trabajar para ellos en sus fincas o en sus casas. El nuevo cambio comenzó y continuó con sangre y lágrimas, con humillaciones, por medios lícitos o ilícitos, de grado o por fuerza, por libre elección o por sujeción. Toda revolución acaecida en la historia humana cuesta sangre, tristeza y sufrimientos; África no fue una excepción a esta regla y a partir de entonces ya no pudo ser la misma. Algunos poderes coloniales permanecieron en el continente durante un tiempo relativamente breve hasta que fueron obligados a marcharse por otros colonialistas. Otros tuvieron que salir bajo la presión del nacionalismo africano. Hubo poderes coloniales que desarrollaron sus territorios africanos en los campos educativo, médico y económico, mientras que otros simplemente obligaron a los africanos a servir a sus intereses sin hacer nada por su desarrollo. A pesar de la independencia, Europa sigue ejerciendo un gran control e influencia sobre África, especialmente en los campos económico y eclesial, junto con la influencia más sutil de los medios de comunicación social. La Unión Soviética, China y Japón también han ido dejando sentir su influencia sobre África, por lo que los pueblos de nuestro continente están cada vez más involucrados en todo lo que ocurre a nivel mundial.

La naturaleza de este cambio

El cambio al que nos referimos afecta a todas las áreas de la vida. En el nivel de toda la sociedad, ha sido descrito como «destribilización»; es decir, un fenómeno por el cual la vida tradicional pierde su fundamento y la identidad tribal se diluye al aparecer otras entidades que reclaman un puesto en la vida del individuo y de la comunidad.

En la vida tradicional, la familia es el núcleo de la existencia individual y corporativa, el área en la que la persona adquiere la conciencia personal de sí misma y de los otros miembros de la sociedad. En la actualidad, la familia es la parte de la vida africana más gravemente afectada por el cambio. Dentro de la misma familia coexisten dos mundos totalmente diferentes: puede ocurrir que los hijos estén estudiando en la universidad, mientras que sus padres son analfabetos y sus preocupaciones se centran en cultivar sus campos con azadas tradicionales. En una familia así, existen dos modelos de expectativas, niveles económicos, preocupaciones culturales y visiones del mundo.

Pero, en último término de nuestro análisis, es el individuo el que siente realmente el cambio, lo acepta o lo rechaza y —en bastante medida— lo acelera o lo ralentiza. El cambio moderno ha puesto a muchos individuos en África en situaciones completamente desconocidas en la vida tradicional, para las que la vida moderna no ofrece una preparación adecuada. Muchos africanos se ven obligados —directa o indirectamente— a trabajar en minas, fábricas, plantaciones o casas ajenas, debiendo abandonar su tierra, su casa y su familia. Este alejamiento repentino de la propia tierra, a la que los africanos están vinculados místicamente, y el encontronazo con situaciones en las que la existencia corporativa no tiene ningún significado están produciendo individuos deshumanizados en esas minas, industrias y ciudades. Este cambio lleva consigo una separación de la moralidad y costumbres corporativas, así como de la solidaridad de la vida tradicional. El individuo se

encuentra sin raíces firmes: desenraizados pero no necesariamente transplantados; vivos como individuos, pero muertos a la humanidad corporativa de sus antepasados.

Para el individuo, este cambio ha llegado demasiado abruptamente y le ha sumergido en una oscuridad para la que no estaba preparado, alienándole de las tradiciones de su sociedad. Se convierte así en un ser extraño tanto a la vida tradicional como a la nueva forma de vida que le ha traído el cambio moderno. Este ser se encuentra dividido entre dos mundos: por una parte, la solidaridad tradicional que le proporcionaba costumbres, normas morales, leyes, participación religiosa y profundidad histórica; por otra, una vida moderna que le ofrece —todo lo más— una pálida esperanza de futuro reflejada en aspiraciones y expectativas no realizadas. La vida tradicional se hunde cada vez más en el pasado, y cuanto más se aleja más se idealiza. En definitiva, el individuo se convierte en el objeto de un proceso de dos direcciones: una retrocede hacia el Zamani, la otra apunta hacia el futuro; y la tensión entre ambas no es ni armoniosa ni creativa para la mayoría de los africanos.

Hay también aspectos generales del cambio. En el nivel político, el continente africano continúa sumido en un mar de vaivenes. Con la llegada de los poderes coloniales, las instituciones políticas tradicionales fueron destruidas, suprimidas o al menos modificadas. Muchos pueblos que nunca en su historia habían estado sometidos a un gobierno extranjero —al menos durante un período largo— se encontraron de repente carentes de poder político. Durante muchos años, sus talentos políticos permanecieron improductivos. Pero esta humillación fue demasiado profunda para ser mantenida indefinidamente. Después de la Segunda Guerra Mundial, el nacionalismo africano comenzó a surgir con fuerza. Este nacionalismo expulsó al gobierno colonial, pero también heredó en parte la estructura colonial de gobierno, que pasó a los nuevos Estados africanos. Sin embargo, las situaciones políticas en las que los pueblos africanos se encuentran hoy son tan peligrosas, difíciles y extrañas como las situaciones en las que se encontraron durante el período colonial. El espíritu que prendió el fuego del nacionalismo durante la época colonial no ha

perdido su poder, y ha encendido nuevos fuegos y continuará haciéndolo hasta que esta energía se canalice en otras direcciones. La olla política de África está aún en plena ebullición, y grande será el hombre que pueda removerla sin mancharse o incluso quemarse.

En África se ha introducido una economía basada en el dinero, cuya fuerza se deja sentir incluso en las partes más remotas del continente. La gente se dedica a los cultivos de comercialización, como cacao, café, té, algodón o tabaco. Otros trabajan a cambio de un salario en toda clase de empleos remunerados. Esta nueva economía introduce el concepto de tiempo como una mercancía que se compra y se vende, y trae consigo un proceso de ganar y gastar dinero, con todos sus peligros, tentaciones, dificultades y riesgos inherentes. Los Estados africanos se dan cuenta de que su prosperidad y su progreso dependen de su vida económica. Muchos, si no todos, se están convirtiendo en víctimas de la «ayuda económica» procedente de los países ricos e industrializados. Se trata de una ayuda con demasiadas ataduras y cuya cantidad real resulta pequeña en comparación con la publicidad que la acompaña. Todo el mundo sabe que las naciones «pobres» son cada vez más pobres, mientras que las ricas son cada vez más ricas. Este estado de cosas coloca a los países opulentos en una situación ventajosa por la que no están dispuestos a compartir o a cambiar su posición. ¿Por qué habrían de hacerlo?

La urbanización es otro aspecto del cambio moderno en África. Con anterioridad a los tiempos coloniales, en todo el continente existían ya algunas ciudades, aparte de las del norte de África, Egipto y Etiopía, la costa oriental y los núcleos comerciales de África occidental. Incluso en la actualidad, la población que vive permanentemente en las ciudades africanas es aún escasa; la mayor parte de la gente vive en las zonas rurales trabajando el campo. Sin embargo, el movimiento migratorio del campo a la ciudad es tan rápido, que muchas ciudades están surgiendo como hongos en cuestión de pocas décadas. Esta urbanización rápida crea una cantidad tan ingente de problemas, que no hay ser humano capaz de enfrentarse a todos ellos a la vez. Volveremos sobre este punto en el siguiente apartado.

En el campo religioso encontramos también cambios notables. Los conceptos y prácticas religiosas tradicionales no pueden encajar plenamente en la situación de cambio. Las Iglesias cristianas han ejercido una notable influencia en los africanos, buena parte de los cuales han entrado a formar parte de ellas; sin embargo, tampoco ellas se han armonizado del todo ni con la vida tradicional ni con la complejidad del cambio moderno. Una nueva dicotomía ha invadido África, trazando una distinción —desconocida en la vida tradicional— entre lo secular y lo religioso. Los europeos, que introdujeron el cristianismo como novedad en África, trajeron también —paradójicamente— la duda y la increencia. Algunos africanos intentan llevar una vida sin religión, o al menos eso se imaginan ellos, y está todavía por ver si lo conseguirán. Esto se da más en las ciudades y entre las elites que han recibido la educación moderna que en otros estratos sociales.

El cambio es también cultural. Las culturas tradicionales tenían su razón de ser en el entorno tradicional, que permitía pocos o ningún cambio radical. El cambio moderno intenta implantar una forma de cultura todavía muy superficial en África. Es una cultura de comics, de música «pop» y radios, de televisión y revistas con imágenes de mujeres semidesnudas, de individualismo y de competitividad económica, de producción en masa y un ritmo de vida cada vez más acelerado. Hombres y mujeres se ven forzados a vivir en dos medias culturas que no se unen para formar una sola entidad. Los que traen la cultura extranjera entregan a los africanos sólo una parte de ella, reteniendo al mismo tiempo la otra parte. Los africanos, a su vez, reciben sólo parte de la cultura que se les entrega y rechazan el resto y, al mismo tiempo, se deshacen de determinados aspectos de sus culturas tradicionales, reteniendo otros.

El cambio moderno ha importado a África la dimensión futura del tiempo. Éste es quizá el descubrimiento que puede ser al mismo tiempo más dinámico y más peligroso para los pueblos africanos de nuestro tiempo, cuyas esperanzas se agitan y apuntan hacia el futuro. Los africanos trabajan para conseguir un progreso, esperan ver realizadas inmediatamente sus

esperanzas y crean nuevos mitos relacionados con el futuro. Aquí podemos encontrar la clave para entender las inestabilidades políticas, económicas y eclesiales de África, que quiere entrar desesperadamente en esta dimensión futura. El énfasis se está desplazando del Zamani al Sasa, y del Sasa al Futuro. Pero la velocidad con que África se despoja de las vestiduras de la vida tradicional es mucho más rápida que la velocidad con la que se está poniendo los ropajes de la dimensión futura de la vida, y aquí está escondida una profunda ilusión: el hecho de que ambos procesos se presentan como si fueran idénticos. Esta falta de distinción entre ambos tipos de proceso se da en todas las esferas de la vida africana moderna y, mientras continúe este estado de cosas, la situación seguirá siendo inestable y peligrosa. Las estructuras actuales de la vida política, económica, educacional y eclesial favorecen —desgraciadamente— la continuación, si no la perpetuación de la ilusión. Aquí se encuentra el dilema y la tragedia del cambio acelerado en África.

Los problemas del cambio acelerado

Como ya hemos indicado en el apartado anterior, África ha descubierto de repente la dimensión futura del tiempo, y este descubrimiento ha producido una situación psicológica inestable y peligrosa que reviste a la vida política, económica, social y religiosa del continente de una coloración muy especial. Vamos a esbozar brevemente algunos de los problemas traídos por este cambio moderno. Las estructuras de la vida tribal, que durante muchas generaciones estuvieron marcadas por el concepto bidimensional del tiempo, no se pueden aplicar con provecho a la nueva orientación hacia el futuro. Dos de las fuerzas mayores que operan contra estas estructuras tradicionales son la nación africana moderna y la urbanización.

El fin del gobierno colonial dio paso al nacimiento de las naciones africanas. Éstas están compuestas de pueblos con multitud de culturas, historias, lenguas y tradiciones, y no raramente los puntos de unidad entre ellas pesan menos que los puntos de división. Verdadera y razonablemente, el grito de

uhuru (libertad) ha sonado unánimemente con una sola voz. Sin embargo, ¿acaso no es una nación algo más profundo y más serio que un simple coro de *uhuru*? Ciertamente, se puede construir una solidaridad nacional que coexista con la solidaridad tribal e incluso la sustituya, pero estamos aún muy lejos de ver esto realizado. El resquebrajamiento o la destrucción de la solidaridad tribal no crea automáticamente una solidaridad nacional madura y plenamente integrada, que hoy por hoy en muchos casos no pasa de ser una mera ilusión.

Esta crisis de la solidaridad tribal es algo que ocurre en la superficie, pero debajo se encuentra la mente subconsciente del tradicional Zamani. La conciencia nacional, que constituye la mente consciente del África moderna, es también superficial. La vida tribal del subconsciente africano puede estar a veces dormitando, pero no está muerta. Ambos niveles no siempre se armonizan, y pueden incluso enfrentarse en un conflicto abierto en detrimento de los dos lados. El «tribalismo» es un fenómeno que pone en peligro a la «nación».

Las modernas naciones africanas no cuentan con una solidaridad fundada firmemente en un período largo de tiempo, como ocurre con la solidaridad tribal. Algunos países de África han intentado realizar distintos modelos políticos adaptados a sus necesidades en el mundo moderno, pero la mayor parte de ellos no son más que puros experimentos. Existe, por ejemplo, el sistema de «partido único», en el que el partido en el poder trata de eliminar todos los otros partidos. Está el experimento del «socialismo africano», que ha intentado —al menos en el papel— integrar algunos sistemas económicos tradicionales de vida corporativa en la vida política nacional. Tal vez la publicidad que ha rodeado a dichos experimentos olvida ciertos aspectos de la naturaleza humana que pueden dañar seriamente a estos modelos al ser trasladados del papel a la práctica.

En el nivel de las relaciones internacionales, ha habido intentos de agrupar a algunos Estados africanos, como es el caso de la Comunidad de África del Este, creada en diciembre de 1967, y la Unión de Estados del África Central, creada en abril de 1968. La primera de estas asociaciones se vino abajo

en 1977. Otros grupos de carácter económico han continuado surgiendo (y también a veces fracasando) en varias zonas de África. La Organización para la Unidad Africana se creó en 1963. Entre sus slogans destaca el de la unidad africana, que sigue pareciendo más un mito que una posibilidad inmediata. Cada país africano se encuentra nadando entre dos aguas: el «tribalismo» y el «regionalismo», por una parte, y el panafricanismo por otra. Los recursos económicos y humanos de África parecen, por el momento, jugar en contra de una unión política continental a corto plazo.

En el juego de la política mundial, los países africanos han hablado mucho de neutralidad con respecto al conflicto político e ideológico entre el Este y el Oeste. Mi impresión es que nadie puede ser neutral; de hecho estamos recibiendo ayudas económicas y de otro tipo de países capitalistas y comunistas; ayuda que no se da gratis. Hay multitud de lazos políticos y económicos que nos han estado atando fuertemente a los países que nos han dado las ayudas. A largo plazo, toda ayuda continuada termina por socavar nuestras potencialidades. Nuestra pobreza económica nos ha convertido en un objetivo fácil para la propaganda ideológica y política de las grandes potencias.

Desde el tiempo de la independencia política, muchos países africanos han estado gobernados por regímenes militares, que han tomado el poder después de acusar a los políticos a los que derrocaron de ineficiencia, corrupción, nepotismo, tribalismo, etc. Sin embargo, ellos mismos, a su vez, no han resuelto las cuestiones que les sirvieron de pretexto para dar al traste con los gobiernos civiles. Estos regímenes militares han costado muchas vidas, han producido oleadas de refugiados y han traído situaciones económicas caóticas. Muchos de nuestros países, bajo regímenes civiles o militares, gastan ingentes cantidades de dinero en comprar armas (algunas de ellas bajo la forma de «ayuda»), a menudo sacrificando para ello el desarrollo social y económico.


Los problemas sociales son muchos y muy graves, puesto que prácticamente todos los problemas humanos son, en último término, sociales. Las sociedades tradicionales han sido socavadas; y ya no podemos lamentarnos de ello ni ignorar que se

trata de un hecho consumado. No se puede volver atrás y el único camino abierto ante nosotros es ir adelante, para bien o para mal. Está surgiendo un nuevo tipo de sociedad formada en parte por la sociedad antigua y en parte por una serie de respuestas a los nuevos cambios. El surgir de esta sociedad nueva trae consigo nuevos problemas, la mayor parte de los cuales se concentra en la gente que vive en las ciudades: falta de vivienda, suburbios pobres, alcoholismo, prostitución, corrupción, y miles de jóvenes vagando sin rumbo fijo en busca de empleo. Mucha gente deja el campo y se encuentra de repente en una ciudad donde no tienen raíces ni tradiciones que les ayuden a instalarse. Otros viven la mayor parte de su vida en la ciudad, y cuando se jubilan ya no saben qué hacer allí, ni tampoco pueden volver fácilmente a su poblado de origen al haber perdido los lazos de unión con él. Surgen multitud de problemas relacionados con las madres solteras o con mujeres que van a la ciudad unos pocos días o semanas para estar con sus maridos y concebir un nuevo hijo. Hay multitudes de pobres, muchos de los cuales son inválidos, que se sientan en las calles a mendigar dinero y comida. Hay legiones de niños no queridos, huérfanos, delincuentes y ex presidiarios, todos los cuales necesitan una especial atención social para integrarse o reintegrarse en sus comunidades. Está creciendo de forma alarmante la fosa económica entre los pocos relativamente ricos que ocupan puestos importantes en el gobierno y el comercio, y las masas empobrecidas que apenas pueden ganar lo justo para subsistir. Este grave desequilibrio de riqueza sólo puede traer descontento, envidia, avaricia, robo e incluso levantamientos.

A su vez, estos problemas sociales nuevos traen consigo otros problemas morales. La ética tribal estaba en función de la solidaridad tribal y no es fácil aplicarla en una situación cambiante donde la sociedad urbana exige un sistema de valores adaptado a su modelo de vida. Los lazos familiares no tienen el mismo poder en la ciudad que en el campo. El individualismo de la vida urbana demanda su propio código de comportamiento. Mientras en la vida rural el individuo está «desnudo» a los ojos de los demás, en la ciudad cada persona es un universo cerrado en sí mismo. El concepto de «vecino» difiere

considerablemente en ambas situaciones. En la ciudad, el individuo es una unidad en un frágil conglomerado de hombres y mujeres de distintos pueblos, lenguas, razas y nacionalidades, que se relacionan no por sus vínculos de sangre, sino por sus lugares de trabajo, fábricas, asociaciones, aficiones, sindicatos, deportes, partidos políticos, confesiones religiosas, etc. La solidaridad tradicional en la que el individuo dice: «Yo soy porque nosotros somos, y puesto que existimos, yo soy», es constantemente aplastada, socavada y en algunos aspectos destruida. El énfasis se traslada del «nosotros» de la vida tradicional corporativa al «yo» del individualismo moderno. La escuela, la competitividad económica y la dimensión futura del tiempo con todas sus promesas reales o imaginarias son los factores principales que orientan al hombre africano hacia el individualismo y le alejan del corporativismo. De este modo, un buen día, el individuo descubre que está solo entre la inmensa cantidad de gente con la que vive en la ciudad. Cuando cae enfermo, quizá sólo una o dos personas se interesen por él y vengán a verlo; cuando tiene hambre se da cuenta de que le da vergüenza pedir comida al vecino; cuando recibe malas noticias de sus familiares en el poblado se traga solo su tristeza en medio de cientos o miles de otras personas con las que se roza todos los días en la fábrica o en el autobús. Casi en cada recodo de su vida, el individuo en la ciudad descubre que está solo en medio de grandes masas de gente. Poco a poco, se va haciendo una nueva imagen de sí mismo y de los demás: es un descubrimiento doloroso, especialmente para las personas que han nacido y crecido en el campo y han llegado a la ciudad alrededor de los veinte años para trabajar. El individualismo hace que la persona adquiera una conciencia de sí misma, pero su autoconciencia ya no se fundamenta ni en la solidaridad tradicional —que no permitía el individualismo— ni en ningún otro tipo de solidaridad, puesto que no hay nada concreto que sustituya a lo que el cambio histórico está sumergiendo. La persona descubre la existencia del individualismo, pero sin saber en qué consiste.

La familia experimenta una gran tensión en esta situación de cambio. El tamaño de la familia se está reduciendo del



Suburbio de Lagos, capital de Nigeria. Las ciudades africanas ofrecen fuertes contrastes sociales entre unos pocos ricos y una masa inmensa de pobres que luchan por sobrevivir en barrios miserables. Los nuevos problemas sociales rompen el equilibrio del mundo tradicional y sitúan a los africanos ante nuevos y muy complicados problemas.

concepto tradicional de la familia «extendida» a otra realidad en la que los padres y sus hijos constituyen la familia en el sentido moderno de la palabra. Las generaciones jóvenes desafían la autoridad y el respeto que los padres tenían bajo la moralidad y costumbres tradicionales, y en muchas casas se llega a una situación de rebelión abierta. El hecho de que muchos jóvenes se vayan lejos de casa para acudir a escuelas y universidades tiende a debilitar la solidaridad familiar. La educación de los hijos va pasando cada vez más de los padres y la comunidad a profesores y escuelas, donde se convierte más en un asunto de aprendizaje de libros como un fin en sí mismo, que en una educación que prepara a los jóvenes para una vida que ha de ser afrontada con madurez.

Los contratos matrimoniales se están convirtiendo cada vez más en asuntos de dos personas, más que en asuntos que conciernen a toda la familia y la comunidad, como ocurría en el caso de la solidaridad tribal. Puede que el cambio sea para bien, pero esta transición se convierte en algo doloroso, especialmente para los padres y otros miembros de los grupos familiares que no pueden asimilar el que sus hijos decidan casarse sin consultarles a ellos. Entre otras cosas, estos nuevos contratos dificultan, e incluso imposibilitan, el intercambio de los regalos matrimoniales entre las partes implicadas. Otra manifestación de esta tensión es el gran número de padres que exigen elevadas cantidades de bienes para pagar la dote matrimonial, debido al elevado coste que han pagado al educar a sus hijas en escuelas modernas. Estos padres olvidan que también los padres y parientes del novio han hecho lo mismo para pagar su educación.

La inestabilidad matrimonial y familiar se ha incrementado considerablemente bajo esta tensión moderna, dando lugar a una elevada tasa de divorcios y separaciones que no existía en la vida tradicional. La poligamia (o poliginia, que es el término adecuado) está disminuyendo, aunque no demasiado rápidamente; pero el concubinato está aumentando en las ciudades a gran velocidad. Una razón para este aumento está en que a menudo los hombres casados tienen que dejar a sus mujeres en el poblado para ir a trabajar a la ciudad, donde

permanecen varios meses o incluso años sin regresar a ver a sus familias. Esto produce una tensión emocional que lleva a muchos hombres a tomar otras mujeres con las que no están legalmente casados. En toda ciudad africana existe la prostitución, particularmente como una necesidad económica para muchas mujeres, y esto lleva a una alarmante difusión del SIDA.

La situación de separación familiar es uno de los problemas más graves traídos por la vida urbana en África. La ciudad no ofrece buenas posibilidades de vivienda y los hombres no pueden permitirse el mantener en ella a toda la familia. Además, hay que cuidar de la tierra y el ganado en la aldea natal. Esta separación geográfica de las familias trae consigo grandes tensiones en la vida emocional, psicológica y sexual del marido y la mujer. Por si fuera poco, los hijos crecen en casa sin un padre y la imagen que se forman de éste es la de alguien que existe en una ciudad lejana desde donde les envía de vez en cuando dinero para comprarse ropa o pagar la escuela, y de donde viene una o dos veces al año. Para la mujer, el marido es simplemente una persona que desciende sobre ella con esa misma frecuencia para satisfacer su pasión sexual, dejarla encinta y desaparecer acto seguido. El marido ya no participa en las responsabilidades diarias de la familia. La mujer se convierte así en padre y madre para los hijos. Es inevitable que en una familia así cada miembro sufra una fuerte tensión. Es de destacar que muchas mujeres, en estas situaciones dramáticas, intentan con todas sus fuerzas crear un hogar y enfrentarse a los problemas con valentía y honradez, convirtiéndose en los pilares firmes de las familias africanas.

Otra característica de la familia africana moderna la constituye el número cada vez mayor de matrimonios mixtos. Son «mixtos» en cuanto que ambos proceden de tribus, confesiones religiosas, razas o nacionalidades diversas, y estos distintos contextos culturales hacen tambalear su estabilidad e incluso amenazan su misma existencia. Las peores tensiones matrimoniales suelen darse en parejas en las que hay un gran abismo educacional entre el marido y la mujer, especialmente allí donde —después del matrimonio— el marido recibe una educación universitaria en el extranjero, mientras que su

mujer se queda en el nivel de educación primaria. Muchos de estos matrimonios sucumben bajo el peso de la tensión y se deshacen.

Una dificultad muy seria en la vida familiar moderna en África es el hecho de que, mientras que en el entorno tradicional los jóvenes de ambos sexos reciben una educación preparatoria sobre el matrimonio, el sexo y la vida familiar, especialmente durante los ritos de iniciación, las escuelas modernas enseñan a los jóvenes mucho más sobre biología o sobre historia colonial que sobre cómo establecer familias y hogares felices. A no ser que se cambie este tipo de estructura educativa, en África estamos camino del caos moral y familiar, que no se halla muy lejos.

La educación es quizá el clamor que hoy se oye con más fuerza en África. Desde el momento de la independencia, los Estados africanos han hecho grandes esfuerzos para incrementar el número de escuelas e instituciones de estudios superiores. Algunas de éstas no tienen profesores suficientes, otras tienen sobre todo profesores extranjeros y muchas carecen del equipamiento escolar más indispensable. La mayor parte de los niños reciben únicamente de seis a diez años de educación formal, que no les prepara ni para trabajar en un determinado oficio ni para la vida como personas adultas. Un número considerable de africanos han realizado estudios universitarios o técnicos en otros países, algo que resulta muy caro y pone a estos estudiantes en dificultades como la falta de dinero, la adaptación a otro tipo de vida y la segregación racial. Más aún, puesto que los estudiantes africanos acuden a países muy distintos, se exponen a sistemas educativos, políticos y económicos muy dispares, difíciles de armonizar cuando regresan a sus países de origen y comienzan a trabajar.

El cambio moderno trae consigo, además, problemas culturales. Un número cada vez mayor de africanos que han recibido educación superior se dan cuenta de que los cambios modernos les han alienado de sus raíces culturales tradicionales sin ofrecerles a cambio algo que les satisfaga plenamente. Esta conciencia ha producido una búsqueda cada vez mayor de una cultura genuinamente africana, intentando que

encaje bien en la imagen del mundo moderno. Este intento de redescubrir al Zamani cultural se muestra de distintas formas, como la Negritud, la Personalidad Africana y un resurgir del interés por la música, la danza y la literatura oral tradicionales. Al mismo tiempo, los artistas africanos están conscientemente intentando crear arte, poesía, novelas y música que sean específicamente africanas pero insertadas en el mundo moderno.

Nos queda por decir algo sobre el aspecto religioso del cambio moderno en África. A este tema le dedicaremos todo un capítulo, aunque obviamente merecería más; también estas otras dimensiones del hombre cambiante en África podrían ser tratadas de forma más exhaustiva que lo que el espacio nos ha permitido en este libro.¹

¹ El tema de los cambios modernos en África ha recibido una gran atención, por lo que existe una gran cantidad de bibliografía sobre él. Mencionaremos aquí algunas de las obras que juzgamos más importantes: G. Hunter, *The New Societies of Tropical Africa* (Oxford 1982); P. C. Lloyd, *Africa in Social Change* (Londres 1967); C. Achebe, *Things fall apart* (Londres 1958); A. W. Southall y P. C. W. Gutkind, *Townsmen in the making* (Londres 1956); M. Banton, ed., *Political systems and the distribution of power* (Londres 1965); J. S. Coleman y C.C. Rosberg, eds., *Political parties and national integration in Tropical Africa* (Berkeley y Los Angeles 1964); B. Davidson, *Which way Africa? The search for a new society* (Londres 1964); N. Nkrumah, *Consciencism* (Londres 1964) y *Africa must unite* (Londres 1963); L. van den Berghe, ed., *Africa: social problems of change and conflict* (San Francisco 1965); T. Mboya, *Freedom and after* (Londres 1963); A. A. Mazrui, *Towards a Pax Africana* (Londres 1967); K. D. Kaunda, *Zambia shall be free* (Londres 1962); J. E. Goldthorpe, *An African élite* (Nairobi 1965); UNESCO, *Social implications of industrialisation and urbanisation in Africa south of the Sahara* (París 1956); A. Phillips, ed., *Survey of African marriage and family life* (Londres 1953); A. W. Southall, ed., *Social change in modern Africa* (Oxford y Londres 1961). Un libro muy útil, que contiene una buena lista de bibliografía más moderna, es el editado por Richard Olaniyan, *African History and Culture* (Londres y Lagos 1982).

EL CRISTIANISMO, EL ISLAM Y OTRAS RELIGIONES EN AFRICA

Hasta el momento, hemos considerado las religiones y los conceptos filosóficos tradicionales y —en el capítulo precedente— la situación cambiante de África. Sin embargo, nuestra visión sería incompleta sin decir algo sobre el cristianismo y el Islam, religiones que son auténticamente africanas y están profundamente enraizadas en la historia de este continente. Existe un gran volumen de literatura sobre ambas religiones en África, y no es nuestra intención en este capítulo realizar un análisis exhaustivo de su papel y sus problemas en África. Nos limitaremos a presentar algunas de las características del cristianismo y el Islam en su moderna expansión en África y el encuentro de ambos con el contexto tradicional que hemos expuesto. En el capítulo final presentaremos algunas de las cuestiones suscitadas por estas religiones y los cambios modernos que tienen lugar en África. Obviamente, estas cuestiones son demasiado complejas para ser tratadas adecuadamente en unas páginas, pero es necesario decir algo sobre ellas para, al menos, concluir cabalmente esta introducción a las religiones y filosofía africanas.

El cristianismo en África

Dada la antigüedad con que cuenta la religión cristiana en África, puede ser descrita como genuina y tradicionalmente africana. Mucho antes de la llegada del Islam en el siglo VII, el cristianismo estaba ya bien enraizado en todo el norte de África, Egipto, Etiopía y partes de Sudán. La presencia

cristiana en estas áreas de África se caracterizó por su gran dinamismo, produciendo grandes investigadores y teólogos, como Tertuliano y Orígenes, Clemente de Alejandría y Agustín. El cristianismo africano contribuyó notablemente al desarrollo del cristianismo universal, por medio de la investigación teológica, la participación en los concilios de la Iglesia, la defensa de la fe, la traducción de las Escrituras, el testimonio del martirio, la liturgia, la famosa Escuela Catequética de Alejandría y movimientos como el monasticismo.

El Islam y distintas presiones políticas dieron al traste no sólo con la expansión, sino también con la misma existencia del cristianismo en África, reduciendo la presencia de la Iglesia únicamente a Etiopía y Egipto. En estos dos países, el cristianismo ha mantenido su identidad como fe universal y también como religión encarnada en un ambiente cultural determinado. Mientras la Iglesia en Egipto ha sido siempre una minoría, en Etiopía ha disfrutado a lo largo de los siglos de una privilegiada posición de liderazgo hasta la llegada de la revolución marxista en 1974. Durante la mayor parte de su historia, la Iglesia en Etiopía ha estado prácticamente aislada de todo contacto con el resto de la cristiandad, lo que la ha ayudado en parte a adquirir una expresión africana única, pero que la ha dejado también con un conservadurismo muy difícil de superar para ajustarse a los tiempos modernos. Las principales características de la Iglesia ortodoxa etíope son: iglesias de planta circular, devociones a una gran multitud de santos, una importante posición de la Virgen María en el culto, la observancia de un buen número de prácticas judías, ayunos y fiestas frecuentes, exorcismos, una rica expresión litúrgica, un clero raramente bien preparado y una teología monofisita. Se trata de una Iglesia verdaderamente «africana», en el sentido de que estas y otras características han evolucionado a lo largo de los siglos y reflejan un entorno cultural que no ha sido impuesto desde fuera. Un elemento que puede ilustrar claramente este punto es el hecho de que los cristianos ortodoxos etíopes mantienen muy arraigada la creencia en una multitud de espíritus malignos. Como protección contra estos espíritus, la gente lleva una gran cantidad de amuletos, consistentes

en oraciones mágicas escritas por los sacerdotes en rollitos o en pequeños libros que se llevan alrededor del cuello y de los brazos. Incluso los musulmanes etíopes llevan este tipo de «amuletos cristianos»¹. Durante muchos siglos, el cristianismo ha sido en Etiopía la religión oficial del Estado, y la historia de este imperio y su política han estado muy entrelazadas con la historia y la vida de la Iglesia en él.

Si en Etiopía la Iglesia sobrevivió a las invasiones islámicas y retuvo su posición de principal fuerza religiosa del país, éste no fue el caso en Egipto y en otras partes del norte de África. Sin embargo, lo que ha quedado de la Iglesia copta en Egipto tiene una tradición que se remonta a los tiempos apostólicos. Los coptos egipcios afirman que fueron fundados por San Marcos. Los árabes conquistaron Egipto a mediados del siglo VII, y desde entonces el Islam se estableció firmemente en este país. La Iglesia egipcia ha vivido una historia en la que se han alternado los períodos de paz y calma con los de persecuciones y presiones por parte del Islam. Esta historia llena de vaivenes ha reducido progresivamente el número de cristianos hasta llegar al diecisiete por ciento (en 1987, comparado con el cincuenta y nueve por ciento en Etiopía). La Iglesia copta egipcia tiene muchos puntos similares a la Iglesia ortodoxa etíope y ambas estuvieron bajo la autoridad del patriarca de Alejandría durante muchos siglos. Los cristianos usan el árabe para la liturgia, ya que la lengua copta cayó en desuso y prácticamente se ha olvidado, aunque aún se encuentra en algunos libros litúrgicos junto con textos paralelos en árabe. Su clero está formado por una jerarquía de diáconos, sacerdotes, obispos, y el papa (o patriarca).

Estos dos países pueden considerarse como áreas en las que el cristianismo es verdadera y tradicionalmente «africano», con raíces profundas en la historia. En Nubia y otras partes de Sudán, el cristianismo se mantuvo débilmente durante muchos siglos hasta tiempos relativamente recientes, en que sucumbió ante el Islam. Hay que destacar que, tanto en

¹ J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford/Londres 1952) p. 28.

Egipto como en Etiopía, la Iglesia adoleció gravemente de una conciencia misionera. En otros países africanos, la expansión misionera llegó por primera vez en el siglo XV por medio de sacerdotes portugueses, que realizaron algunos intentos de fundación de comunidades cristianas a lo largo de la costa occidental, la costa suahili y el estuario del río Congo. La mayor parte de este trabajo comenzó principalmente como asistencia espiritual a los comerciantes europeos, y sólo en muy pocos lugares llegó a penetrar en el interior, alcanzando a las poblaciones autóctonas. El clero protestante de Dinamarca, Holanda y Gran Bretaña realizó una labor similar de asistencia a sus compatriotas al expandir estos países sus actividades marítimas, comerciales y coloniales.

Esta presencia del cristianismo europeo apenas llegó a alcanzar a los pueblos africanos, aunque parece que algunas comunidades comenzaron a florecer, especialmente en el estuario del río Congo. Sin embargo, la verdadera expansión moderna del cristianismo en África tuvo inicio con la llegada de los esclavos libertos cristianos, los cuales comenzaron a regresar al África occidental hacia finales del siglo XVIII. A mediados del siglo XIX, el cristianismo tenía ya un buen número de seguidores en toda la costa que va desde Sierra Leona a Nigeria, y comenzó a penetrar poco a poco hacia el interior.

La siguiente fase está representada por la actividad misionera organizada que comenzó en el siglo XIX. En aquel tiempo, los países europeos incrementaron su interés en África, interés compartido —por distintos motivos— por políticos, filántropos, exploradores, misioneros, comerciantes, periodistas y otros personajes. Hay que señalar que los misioneros cristianos europeos penetraron en el interior de África poco antes de la ocupación colonial, o bien simultáneamente. Debido a esta circunstancia histórica, la imagen que buena parte de los africanos recibieron del cristianismo estuvo marcada por la experiencia colonial, y en muchos casos no resultó fácil diferenciar ambas realidades. Un proverbio kikuyu, de Kenia, expresa así este hecho: «No hay misionero católico y europeo, los dos son el mismo».

Otra característica de las misiones cristianas ha sido que prácticamente toda denominación religiosa, incluso secta, presente en Europa y Estados Unidos ha intentado comenzar a trabajar en África, con el resultado de que este continente no tiene una única imagen del cristianismo, sino varias. Un gran número de diferentes estructuras y tradiciones eclesíásticas han sido importadas y, en muchos casos, los cristianos africanos las han heredado sin terminar de entender muy bien su significado y origen. Algunas de las distintas denominaciones han llegado incluso a luchar físicamente entre sí y a competir en una carrera por obtener mayor número de conversos. Afortunadamente, se están realizando algunos esfuerzos por remediar esta situación por medio de algunas organizaciones, como los consejos ecuménicos cristianos, y el trabajo conjunto de distintas Iglesias para aliviar los sufrimientos de los refugiados y las víctimas del hambre o de las guerras civiles, así como para realizar traducciones conjuntas de la Biblia, investigación teológica y otros esfuerzos hacia la unidad.

El cristianismo se expandió rápidamente en África durante la primera mitad del siglo XX, gracias al esfuerzo conjunto de misioneros y de cristianos africanos. En muchos casos, las escuelas se convirtieron en los semilleros de las nuevas comunidades cristianas, y los nuevos conversos ganaron el nombre de «lectores»*. Con frecuencia, los mismos edificios se usaron como escuelas de lunes a viernes y como iglesias los sábados (para las lecciones de catecumenado) y los domingos (para los servicios religiosos). Como ya hemos visto, los africanos que han recibido educación formal en las escuelas han sido los más profundamente afectados por los cambios modernos.


Indudablemente, los misioneros que comenzaron esta fase más reciente de la expansión del cristianismo en África fueron —junto con sus colaboradores africanos— hombres

* En numerosas lenguas bantúes, se utiliza la misma palabra para designar las acciones de leer y rezar (referido a la oración cristiana o islámica). Así, por ejemplo, en suahili *kusoma*. (N. del T.)

y mujeres sinceros, comprometidos y entregados devotamente a su tarea; pero no fueron teólogos ni tampoco tenían el tiempo necesario para ello; y la mayoría de los primeros catequistas africanos no tenían una gran educación formal. Estas personas estaban más preocupadas con asuntos prácticos, con dar educación y mejorar la salud de la gente, que con cuestiones académicas. Quizá por esta razón, el cristianismo de las primeras misiones no estuvo preparado para enfrentarse a un encuentro serio ni con las religiones tradicionales ni con los cambios modernos que comenzaron a surgir en África. Sin embargo, desde los años sesenta el desarrollo de la teología africana ha comenzado a hacerse evidente y ha tomado una fuerza bastante sólida durante los años más recientes. Esta teología intenta, entre otras cosas, entender e interpretar la fe cristiana dentro del contexto africano, tomando en consideración tanto la herencia cultural del pasado como la situación presente.

Quizá el fenómeno más serio del cristianismo en el África contemporánea es el crecimiento de las Iglesias independientes. En su conjunto, se trata de grupos que se han separado de las Iglesias misioneras o que han surgido como consecuencia de rupturas posteriores entre ellas mismas. En 1984 se contaban algo más de siete mil de estas Iglesias independientes en toda África. Casi todas ellas han surgido de contextos eclesiales anglicanos, luteranos y protestantes, con muy pocas procedentes de la Iglesia católica y probablemente ninguna de la Iglesia ortodoxa. Al menos el trece por ciento de los cristianos en África pertenecen a estas Iglesias independientes. Al margen de las causas que hayan originado su crecimiento, es indudable que son —a su manera— distintos intentos de «inculturar» el cristianismo y de interpretarlo y aplicarlo en formas que, quizá espontáneamente, le dan un aire más práctico y significativo.²

El escándalo de la división de las Iglesias ha fomentado esta misma proliferación de las Iglesias independientes. La



Misa en rito zaireño en una parroquia de Kinshasa (Zaire). Durante las últimas décadas, el desarrollo de un cristianismo africano ha ido tomando formas cada vez más sólidas en la liturgia, la pastoral y la teología. "Dada la antigüedad con que cuenta la religión cristiana en Africa, puede ser descrita como genuina y tradicionalmente africana" (John Mbiti).

² Ver la bibliografía mencionada al final de esta subsección.

lógica, desde el punto de vista de los africanos, es que, puesto que los propios misioneros pertenecen a denominaciones tan diversas, ¿por qué no pueden los propios africanos tener sus propias Iglesias fundadas y dirigidas por cristianos africanos? Después de todo, los productos locales son más baratos que los importados.

Una de las causas que han impulsado estas rupturas en las Iglesias misioneras ha sido el control que los misioneros han ejercido sobre sus conversos africanos. Ciertas actitudes paternalistas y de dominación excesiva han hecho que muchos cristianos africanos buscaran una independencia, hasta el punto de llegar a romper los lazos con las Iglesias madre. Después de todo, el nacionalismo africano no se ha detenido en la esfera política. En estrecha relación con esta causa, no hay que olvidar que al nacionalismo de bastantes Iglesias independientes no han sido ajenos algunos conflictos de personalidad y de liderazgo entre misioneros y cristianos africanos, y también entre estos últimos.

Una causa fundamental quizá no del todo evidente es que el cristianismo tal como fue transmitido por los misioneros no ha penetrado suficientemente en la religiosidad africana. Hemos repetido muchas veces que los africanos son profundamente religiosos y que en la vida tradicional la gente no sabe cómo existir sin religión. Para muchos africanos, el cristianismo se ha convertido en una lista de normas que hay que observar, unas promesas que se cumplirán en el otro mundo, algunos rituales y otras manifestaciones externas. Un cristianismo así —activo únicamente dentro de la iglesia— permanece encerrado seis días por semana, se manifiesta sólo dos horas los domingos y quizá en alguna otra ocasión durante el resto de la semana. Esto no es suficiente para los africanos, que tradicionalmente no sentían un vacío religioso y que necesitan llenar toda su vida y su entendimiento del universo. Más aún, los cristianos africanos se sienten a menudo como extranjeros en las Iglesias de misión. Así, por ejemplo, una buena parte del cristianismo formal está basado en libros, pero muchos de los cristianos antiguos no saben leer; los himnos son traducciones más o menos afortunadas de las melodías

europas o norteamericanas, que tienen muy poco ritmo para ellos. Las Iglesias independientes son un intento de encontrar «un lugar donde sentirse en casa»³, no sólo en lo que se refiere al culto, sino en toda la expresión de la fe cristiana.

Este sentimiento de extrañeza ha sido agravado por los cambios modernos de los que hablamos en el capítulo precedente. Estos cambios han resquebrajado la solidaridad tradicional, dejando a un número cada vez mayor de africanos sin ninguna base sobre la que apoyarse. En este sentido, las Iglesias independientes son intentos de establecer nuevas bases que sustituyan a esta solidaridad en proceso de desintegración. Los grupos —más bien pequeños— de estas Iglesias independientes proporcionan un área psicológica en la que hombres y mujeres desenraizados encuentran una sensación de alivio, un sentimiento de mutua pertenencia y de unidad y una garantía de ser aceptados y queridos. No en vano, como ha destacado Sundkler, en Suráfrica la política del apartheid ha sido una de las causas principales del surgimiento de las abundantes Iglesias independientes que hay en este país⁴.

En mi opinión, la cuestión del tiempo es una raíz fundamental que explica el surgimiento de las Iglesias independientes. Es muy significativo que casi todas ellas hayan brotado de las Iglesias anglicanas y protestantes, que han fomentado las conversiones a un nivel muy individual, la lectura de la Biblia (que en 1984 ya había sido traducida a 540 lenguas africanas) y han subrayado enormemente la esperanza en una llegada inmediata del paraíso. Puesto que, como ya hemos visto, los conceptos tradicionales del tiempo destacan las dos dimensiones de Zamani y Sasa, con apenas alguna importancia concedida a lo que se esconde detrás de unos pocos años en el futuro, la esperanza en un paraíso inmediato ha pesado mucho en la conciencia de los cristianos africanos. Para que esta

³ La frase fue acuñada por F. B. Wellbourn y B. A. Ogot en su estudio *A place to feel at home* (Oxford/Nairobi 1966).

⁴ B. G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa* (Londres 1948 [segunda edición, 1961]).

esperanza tenga un significado real en sus vidas, los cristianos africanos necesitan que se pueda realizar «inmediatamente». No pueden concebir la posibilidad de un fin del mundo ultrahistórico, puesto que esto no encaja en sus esquemas. Mientras esperan que esta esperanza futura se realice, ven que otros cristianos mueren, y la desilusión de la segunda generación de cristianos ha sido el caldo de cultivo en el que ha comenzado a crecer ese separatismo. Los que engrosan estas sectas esperan ver, al menos en parte, una realización de sus esperanzas en una llegada inmediata de un paraíso encarnado en su líder y en los principios de la secta, en la que la dimensión futura del tiempo comienza a verse realizada de forma concreta y significativa.

En este punto, podemos perfilar algunas de las características principales de estos movimientos que representan una de las formas del cristianismo en el continente africano. La mayor parte de ellos destacan mucho la independencia con respecto al control del exterior. Sin embargo, mientras que unas siete mil Iglesias independientes se han separado de las Iglesias de misión, otro millar de ellas mantienen aún vínculos con sus Iglesias de origen. La independencia se refiere, sobre todo, a su organización, liderazgo y finanzas. En otros asuntos, se limitan a copiar a las Iglesias de misión.⁵

La revelación y la curación desempeñan papeles muy importantes en las Iglesias independientes. Algunas de ellas llegan incluso a prohibir a sus seguidores el uso de las medicinas europeas, alegando que sus miembros deben depender enteramente del poder de Dios por medio de la oración. La revelación tiene lugar en sueños y visiones, particularmente cuando los líderes carismáticos se retiran a lugares solitarios por largos espacios de tiempo. En sus servicios religiosos se destaca mucho la acción del Espíritu Santo, al que se atribuye la posesión de algunos de los miembros del grupo que hablan en lenguas.

⁵ Ver el fascinante y exhaustivo estudio de estos movimientos religiosos africanos por D. N. Barret *Schism and Renewal* (Londres/Nairobi 1968).



Confesión pública en una Iglesia independiente africana. Al menos el 13 por 100 de los cristianos de Africa pertenecen a alguna de estas Iglesias, cuya proliferación obedece —entre otros factores— a una religiosidad no suficientemente satisfecha por las denominaciones de origen misionero.

Otro aspecto muy común en estas Iglesias es la interpretación literal de la Biblia. No hay que perder de vista que muchos de sus líderes —predominantemente, mujeres— ni siquiera saben leer, y que la mayoría de ellos no han recibido una educación formal en colegios teológicos. En su interpretación de la Biblia, hay una tendencia común a adherirse a los preceptos del Antiguo Testamento, lo cual se manifiesta especialmente en los aspectos disciplinares, muy estrictos en algunas Iglesias independientes, que llegan a tener una muy detallada lista de prohibiciones, como comer cerdo, beber alcohol, tener más de una mujer, fumar, además de otras faltas de mayor gravedad.

En sus servicios litúrgicos, los grupos independientes suelen seguir el modelo de las Iglesias misioneras de las que originalmente se separaron, pero subrayando mucho ciertos aspectos como la predicación, el canto, la oración por los enfermos y los exorcismos. La mayor parte de ellos, si no todos, tienen el sacramento del Bautismo, que incluso a veces administran varias veces a la misma persona. La Eucaristía, en cambio, tiene un lugar menos importante o no existe. Sobre las fiestas cristianas hay una gran disparidad, y algunos grupos llegan incluso a no celebrar la Navidad, a la que consideran vinculada con prácticas paganas de Europa.

No es fácil valorar el fenómeno de las Iglesias independientes en el contexto del cristianismo en el África moderna. Algunos de estos grupos han incorporado prácticas tradicionales que son claramente opuestas a la fe cristiana y que reducen su espíritu evangélico a cotas muy bajas. Otros, en cambio, mantienen con seriedad un nivel elevado de vida cristiana, a juzgar por la moralidad de la vida de sus seguidores, su expansión numérica y la creación de un ambiente en que los problemas de sus miembros reciben una atención adecuada. Algunos de estos grupos, o sus líderes, han sufrido la persecución de los gobiernos coloniales y postcoloniales, lo que no ha hecho sino sumergirlos en un ambiente de catacumbas que les ha dado nuevos impulsos. Sean cuales fueren sus causas y su ulterior desarrollo, las Iglesias independientes son un rasgo importante del cristianismo en África, aunque parece exage-

rado considerarlas como una «Reforma africana», como algunos investigadores han llegado a calificarlas.

Existe también el cristianismo de las Iglesias misioneras, cuya característica más importante es quizá su expansión bien organizada. Aunque este tipo de Iglesias han pecado a veces de relación con el colonialismo, occidentalismo y paternalismo, es indudable que siempre han gozado de la fuerza de la organización, los lazos con la tradición histórica del cristianismo, recursos financieros, personal extranjero, una preocupación ecuménica creciente y unos intentos muy loables de relacionar el cristianismo con los problemas modernos de África.

En su estudio sobre el cristianismo entre los Akan, Williamson hace una serie de observaciones que pueden aplicarse a otras sociedades africanas. Este autor opina que los esfuerzos misioneros fueron dirigidos, en un principio, hacia la separación de los conversos de la vida tradicional para introducirlos en un nuevo ámbito de lo que los misioneros pensaron que era una expresión de la nueva fe: «Los Akan se hicieron cristianos adhiriéndose al nuevo orden introducido por los misioneros, en lugar de trabajar por su salvación dentro del medio religioso tradicional». Williamson llega a la conclusión de que el cristianismo que trajeron los misioneros «no fue capaz de conectar su mensaje con la vida espiritual de los Akan, lo que aminoró considerablemente su impacto». Esta forma de cristianismo buscó separar a los Akan de su entorno tradicional, en lugar de procurarles la redención dentro de él⁶. Ésta fue la preocupante conclusión de un hombre que trabajó como misionero en Ghana durante 26 años y que murió allí. En el estudio que lleva como título *Christianity in Tropical Africa*, un escritor observa sobre la situación en Camerún que «el cristiano se definió como “el que abandonaba las costumbres tradicionales”, costumbres que fueron abandonadas, pero no reempla-

⁶ S. G. Williamson, *Akan Religion and the Christian Faith* (Accra 1965), p. 170 y ss. Véase, desde un punto de vista sociológico, el estudio realizado sobre los Sukuma por R. R. S. Tanner, *Transition in African belief* (Maryknoll, Nueva York 1967).

zadas, dado a veces la impresión de un vacío cultural que tenía muy poco que ver con la evangelización»⁷.

Podrían citarse bastantes ejemplos similares de muchas otras partes de África, que nos presentan la imagen de un cristianismo misionero que no ha terminado de penetrar en profundidad en la religiosidad tradicional africana. En las nuevas situaciones de urbanismo e industrialización, otro estudio llega a la conclusión de que «muchos cristianos africanos entienden la función de la religión en términos bastante utilitarios y materialistas [...] Inevitablemente, el cristianismo está estrechamente asociado al concepto de “civilización”»⁸.

A pesar de esta visión de un cristianismo a veces superficial y aun extraño a la profundidad de las sociedades africanas, existen otros aspectos que tampoco pueden ser olvidados. Para empezar, la Iglesia africana ha contribuido ya —como lo hizo la antigua Iglesia del norte de África— a enriquecer a la Iglesia con sus mártires, particularmente entre los Baganda y los Kikuyu, así como muchos otros cristianos africanos que han muerto por su fe.

El cristianismo de las misiones ha emprendido conscientemente la tarea de enfrentarse a los desafíos y necesidades del África moderna. Ya hemos visto que los misioneros abrieron nuevos caminos al traer la educación a África. La Iglesia realizó también una contribución importante en el campo médico, con sus hospitales y dispensarios. En el campo de la cultura, hay multitud de publicaciones de la Iglesia, programas educativos en radio y televisión, etc. Asimismo, el alto nivel de la ética cristiana ha permeado las vidas de multitud de hombres y mujeres de África. Muchos de los dirigentes de las naciones africanas independientes han sido, al menos en cierta medida, el producto de la educación cristiana, y casi todos ellos han profesado esta fe al menos en algún

⁷ R. Bureau, «Influence de la Christianisation sur les intuitions traditionnelles des ethnies cotières du Cameroun», ensayo en *Christianity in Tropical Africa*, p. 180 y ss.

⁸ J. V. Taylor & D. A. Lehmann, *Christians of the Copperbelt* (Londres 1961), p. 272 y ss.

tiempo de su vida. No es difícil ver signos de ideales cristianos en su servicio por África, y algunos de ellos han desempeñado incluso un papel activo en la vida de sus Iglesias. No se puede olvidar la presencia de un gran número de catequistas, líderes laicos, religiosas, diáconos, pastores, sacerdotes, obispos y cardenales que constituyen el contingente formal de los líderes de la Iglesia. Todos ellos simbolizan la presencia concreta y seria del cristianismo en África, y su aceptación por parte de los pueblos africanos.

Muchas de las Iglesias en África están despertando a las nuevas necesidades surgidas en el contexto de los nuevos cambios, especialmente en zonas urbanas. Tanto en el nivel de los documentos oficiales como en el de las acciones prácticas, se puede ver la importancia del cristianismo en África, que busca cómo servir —y no sólo convertir— a los africanos de la mejor manera posible. La Confederación de Iglesias de Toda África (CETA), fundada en 1963, se ocupa no sólo de cuestiones puramente ecuménicas, sino también de asuntos como la familia, la educación, los jóvenes, los refugiados, la vida en las ciudades, etc. Las conferencias internacionales de organismos eclesiales se han convertido ya en un hecho común en África y algunas de ellas han sido acontecimientos a nivel mundial, como es el caso de la V Asamblea del Consejo Ecu-ménico de las Iglesias, celebrada en Nairobi en 1975, y el Congreso Eucarístico celebrado en la misma ciudad en 1985. Además de estos intentos colectivos de articular y organizar mejor el cristianismo en África, existe todo el trabajo constante de las comunidades locales y los individuos comprometidos con su trabajo de investigación, promoción social, ministerio pastoral, etc. Algunos de estos individuos y comunidades viven su fe cristiana en condiciones extremadamente difíciles, como es el caso de los que trabajan bajo el régimen del apartheid, entre los refugiados o en áreas de guerra civil⁹. Por lo

⁹ Ver una interesante discusión sobre la respuesta de la Iglesia en África, por T. A. Neetham, *Christianity and the New Africa* (Londres 1967), especialmente pp. 91-149. Otra visión interesante es la de A. Hastings, *Church and Mission in Modern Africa* (Londres 1967).

tanto, aun contando con todas las críticas que podemos hacer con razón, personalmente veo el cristianismo como una fuerza importante que está prestando una gran contribución al progreso en África.

El cristianismo en África es una fuerza importante con la que hay que contar, lo mismo en el campo que en la ciudad, en escuelas y en suburbios, en política y en economía. Las Iglesias independientes parecen estar más cercanas a las aspiraciones africanas tradicionales que el cristianismo de las misiones, pero éste parece estar mejor preparado para hacer frente a los cambios modernos, a pesar de algunos signos de conservadurismo. En cualquier caso, ambas formas de cristianismo se necesitan mutuamente, y ciertos tipos de cooperación entre las dos aumentaría notablemente el impacto del cristianismo en África.

Considerando las estadísticas, Lesotho es el país con mayor porcentaje de cristianos en África, seguido de la República Surafricana, Gabón, Namibia, Etiopía, Zaire, Congo y Uganda.

Pero hay que tener en cuenta que el cristianismo es una religión que goza de una gran flexibilidad, y en África esto se utiliza para bien o para mal: los defensores del apartheid en Suráfrica usan el cristianismo para justificar su práctica de segregación y opresión contra los pueblos negros; algunas Iglesias independientes son simultáneamente, si no primariamente, movimientos políticos nacionalistas; algunos misioneros de ciertas confesiones cristianas enseñaron falsamente que los africanos son los descendientes de Noé sobre los que pesa una maldición (los hijos de Cam), mientras que muchos cristianos africanos en Suráfrica hablan de un «Cristo negro».

Estos y otros muchos son los diferentes usos que se han hecho del cristianismo en África, estén o no justificados teológicamente. En cualquier caso, ya puede el cristianismo significar lo que sea para los distintos individuos y grupos sociales en África, lo cierto es que en este continente dicha religión constituye una fuerza con un gran futuro por delante, al contrario de lo que algunos intelectuales piensan. En su conjunto, los africanos están bien

dispuestos en cuanto a la aceptación y la asimilación del cristianismo¹⁰.

Considerando las estadísticas, el cristianismo ha conocido una gran explosión en África durante todo el siglo XX, haciendo que dos tercios del continente (los meridionales) y Madagascar sean hoy predominantemente cristianos, mientras que el tercio septentrional es predominantemente musulmán. Las religiones africanas están aún muy presentes, incluso si este hecho no es muy evidente mirando a las cifras, ya que impregna la totalidad de la cosmovisión de muchos cristianos y musulmanes. En 1900, de una población total de 108 millones de habitantes, había unos 10 millones de cristianos (el 9,2% de la población), unos 34,5 millones de musulmanes (el 32%) y 63 millones de seguidores de las religiones tradicionales (el 58%), junto con un millón de personas repartidas entre otras religiones, como el judaísmo o el hinduismo. Se calcula que en el año 2000 habrá una población de 814 millones, de los cuales 394 millones (el 48,4%) serán cristianos; 339 millones (el 41,4%), musulmanes; 72,4 millones

¹⁰ Hay una gran cantidad de producción bibliográfica sobre el cristianismo en África, aunque no hay mucho sobre su encuentro con las religiones y filosofía tradicionales. Además de los ya citados anteriormente, cabe destacar los siguientes: F. B. Welbourn, *East African Christian* (Nairobi/Oxford 1965); K. A. Dickson y P. Ellingworth, eds., *Biblical Revelation and African Beliefs* (Londres 1968); D. B. Barret, ed., *World Christian Encyclopedia* (Nairobi/Oxford 1982); J. S. Mbiti, *Bible and Theology in African Christianity* (Nairobi/Oxford 1986). Una lista exhaustiva y puesta al día se encuentra en P. E. Ofori, *Christianity in Tropical Africa: A Selective Annotated Bibliography* (Liechtenstein 1977). C. G. Baëta, *Prophetism in Ghana* (Londres 1962); R. Oliver, *The missionary factor in East Africa* (segunda edición, Londres 1965); V. E. W. Hayward, ed., *African independent Church movements* (Londres 1963); C. P. Groves, *The planting of Christianity in Africa*, 4 vols. (Londres 1948-1958); J. Mullin, *The Catholic Church in modern Africa* (Londres 1965); H. W. Turner, *History of an African independent Church*, 2 vols. (Oxford/Londres 1967); J. F. Faupel, *African Holocaust: the story of the Uganda martyrs* (Londres 1962); H. Bürkle, ed., *Theologie und Kirche in Africa* (Stuttgart 1968); J. V. Taylor, *The growth of the Church in Buganda* (Londres 1958) y *The Primal Vision* (Londres 1963); E. G. Parrinder, *Religion in an African city* (Londres 1953); M. Brandel-Syrier, *Black woman in search of God* (Londres 1962).

(el 8,9%) para las religiones tradicionales, y 8,5 millones (el 1%) serán seguidores de otras religiones.

El Islam en África ¹¹

Como el cristianismo, el Islam en África puede ser descrito también como «tradicional» y «africano». Apenas un siglo después de la muerte del profeta Mahoma (el año 632), el Islam ya se había extendido por todo el norte de África y la parte del cuerno oriental bajando hacia la costa del este. Allí donde el Islam encontró al cristianismo, se impuso por la fuerza y se estableció firmemente, excepto en Etiopía. En Egipto, el cristianismo continuó teniendo un poder efectivo hasta finales del siglo XIII.

Desde el siglo IX, el Islam comenzó su penetración hacia el sur, en las sociedades de África occidental, por medio de las rutas comerciales y de las transacciones económicas entre el norte musulmán y los estados occidentales, especialmente los del límite con el Sahara. En la zona de Sudán, el Islam se desplazó del este al oeste por medio de los mercaderes y conquistadores árabes, quienes finalmente capturaron la capital del reino cristiano de Nubia, cerca de Jartum, y realizaron algún progreso hacia el sur.

Es probable que el Islam llegara a la costa este de África ya en el siglo VII, estableciendo colonias árabes con un comercio muy floreciente. Pero, aparte de lo que es ahora la República de Somalia, el Islam estaba confinado a la costa y comenzó su penetración hacia el interior únicamente durante el final del siglo XVIII y todo el siglo XIX, debido al comercio árabe de marfil y esclavos. En la costa de África oriental, el Islam tiene raíces profundas, especialmente en lugares como Zanzíbar, Mombasa, Kilwa y Lamu. Los portugueses, que

¹¹ Estoy muy agradecido a mi colega el islamólogo Said Hamdun, por leer esta subsección y aportar algunas útiles correcciones.

llegaron a esta costa a finales del siglo XV, chocaron con los árabes en distintas ocasiones durante los dos siglos posteriores. Al mismo tiempo, parece que los pueblos africanos hicieron la vida muy difícil a estos centros de cultura islámica, con el resultado de que muchos de ellos acabaron siendo reducidos a ruinas. Cuando los comerciantes árabes y suahilis comenzaron su penetración hacia el interior durante el siglo XIX, alcanzando Uganda, Malawi, Zambia y Zaire, Europa había comenzado ya a extenderse por el continente. Esta nueva competencia política, económica y religiosa frenó la expansión del Islam antes de que muchos pueblos africanos del interior pudieran tener la oportunidad de convertirse a él.

Actualmente, las áreas de África situadas al norte del paralelo diez son predominantemente musulmanas. Estas zonas se extienden hacia el este desde Senegal hasta la mayor parte de Etiopía, toda Somalia y la costa este hasta Lamu, en Kenia, con pequeñas zonas de predominio musulmán en las regiones colindantes, Uganda y Tanzania. Más del 40% de la población de Senegal, Mauritania, Gambia, Níger, Chad, el norte de Nigeria y Sudán son zonas musulmanas, con proporciones por encima del 90% en los Estados musulmanes del norte. En 1984, el número total de musulmanes se estimaba en 211 millones, lo que equivale al 41% del total de la población africana, comparado con los 234 millones de cristianos (el 45%).

Los musulmanes tienen sus propias facciones, la mayor parte de las cuales se originaron fuera de África. Existen también sectas musulmanas locales que se formaron dentro del continente. Así, por ejemplo, la dinámica secta Ahmadiyyah fue fundada a finales del siglo XIX por Ghulam Ahmad (nacido en la India en 1835 y muerto en 1908). Se trata de un grupo muy activo en África occidental y, más recientemente, en África del Este, aunque tiene su centro en la India. Está creciendo mucho, tanto numéricamente como en su espíritu de reforma de la ortodoxia islámica. Sin embargo, por lo que respecta al impacto que el Islam Ahmadiyyah tiene en los africanos, en el África occidental este movimiento recluta

casi todos sus miembros entre los musulmanes ortodoxos o entre los cristianos, apenas entre los seguidores de la religión tradicional ¹².

Existe también la secta Shi'a, una división temprana del Islam, que está representada en África sobre todo entre inmigrantes musulmanes de origen indo-paquistaní y que se encuentra sobre todo en la costa oriental. Los sunnitas constituyen el grupo dominante de casi todos los musulmanes africanos. Los ismaelitas forman una rama liberal surgida de la Shi'a; en África, casi todos ellos son inmigrantes provenientes de Paquistán y la India, con muy pocos conversos africanos. Aunque su número es pequeño, esta secta —bajo la dirección de su cabeza espiritual el Aga Khan— tiene un gran poder económico, es muy atractiva en el campo social como educación, medicina y también en política allí donde sus comunidades están presentes.

Existen otras sectas y movimientos islámicos que no necesitan ser mencionados aquí, puesto que nuestra preocupación inmediata es la relación del Islam con las religiones tradicionales africanas. Tomaremos primero algunos ejemplos concretos de distintas zonas en las que el Islam se ha establecido con raíces firmes y terminaremos sacando algunas conclusiones.

El Islam hizo acto de presencia entre los Wolof de Senegambia durante el siglo XI, aunque las conversiones más abundantes tuvieron lugar únicamente a finales del siglo XIX. Los musulmanes Wolof observan las normas prescritas de ayuno, oración cinco veces al día, la limosna y las peregrinaciones. Éstas no se hacen a la Meca, sino a la mezquita local de Baol, que es el centro de la secta de los muridines, fundada por un musulmán africano en 1886. Desde la edad de siete años, los niños Wolof reciben las enseñanzas islámicas, en las que aprenden sus oraciones, memorizan textos del Corán y aprenden el árabe. Sin embargo, estos musulmanes conservan

Oración musulmana de los Fula, una etnia fuertemente islamizada en Guinea Bissau. Las sociedades del Africa Occidental conocieron la influencia del Islam a partir del siglo IX, por medio de las rutas comerciales que partían de las sociedades magrebíes del norte.

¹² H. J. Fischer, *Ahmadiyyah: a study in contemporary Islam on the West African coast* (Oxford/Londres 1963), p. 185.

muchos conceptos y prácticas de su entorno tradicional africano. Por ejemplo, ellos temen que alabar a un niño puede causarle algún daño serio; y después de la ceremonia de nominación del niño, se le esconde a las miradas ajenas para evitar que pueda recibir el mal de ojo. La misma adivinación combina métodos tradicionales y el uso de almanaques islámicos. La creencia en la existencia y los efectos de los espíritus y los muertos vivientes es muy fuerte, incorporando del Islam la figura del demonio, que hace que la gente se vuelva loca. En algunas áreas, los hombres son musulmanes, mientras que las mujeres han retenido un culto primitivo de la posesión de los espíritus.

Los Wolof observan aún ritos tradicionales que mezclan con prácticas islámicas. Por ejemplo, en tiempos de sequía los hombres rezan en la mezquita para que venga la lluvia, pero si ésta no llega, sus mujeres ejecutan una danza de la lluvia, vestidas con harapos o con el atuendo masculino. Mientras salen del pueblo en procesión, los niños recogen ramas de los árboles o de arbustos y a la vuelta golpean con ellas la tumba del fundador del pueblo. Los matrimonios siguen también una mezcla de procedimientos tradicionales e islámicos, pero las ceremonias funerales tienden a ser puramente islámicas. En general, a pesar de la fuerte presencia del Islam entre los Wolof, hombres y mujeres están cargados de amuletos para protegerse de toda clase de posibles males y para que les ayuden a conseguir ciertos deseos. Muy a menudo, estos amuletos contienen un trozo de papel en el que un maestro religioso ha escrito un pasaje del Corán que es envuelto en cuero y que a veces va acompañado de un trozo de hueso, o polvo o la uña de un animal¹³. Este tipo de amuletos son típicamente africanos.

Las conversiones al Islam entre los Nupe del norte de Nigeria comenzaron con su rey Jibiri alrededor de 1770, aunque algunos de sus predecesores tenían ya nombres musulmanes. A finales del siglo XVIII, el Islam estaba bien

¹³ D. P. Gamble, *The Wolof of Senegambia* (Londres 1957), páginas 64-72.

establecido en esta sociedad. Sin embargo, parece que el Islam ha alcanzado sólo una parte de la población, y que su influencia ha sido bastante superficial, proporcionando a la gente nuevas ceremonias que no han sustituido a las tradicionales. Al principio, la conversión estuvo motivada por un ansia de prestigio, puesto que la clase dominante era musulmana. Esta clase prometió defender al pueblo de la esclavitud, pueblo con el que tenían un tipo de relaciones feudales entre la nobleza, por una parte, y los campesinos y artesanos por otra.

Los musulmanes Nupe no siguen tradiciones islámicas estrictas. Por ejemplo, observan únicamente dos de los cinco pilares del Islam: las oraciones diarias y el ayuno, omitiendo la limosna, la peregrinación y la confesión en un único Dios. Esta última creencia no les es significativa en cuanto que viene del Islam, dado que —como prácticamente todos los pueblos africanos— ya reconocían la existencia de un solo Dios en su religión tradicional. Los Nupe recitan sus oraciones públicas en árabe, pero las personales las dicen en su propia lengua. Observan tres de las siete fiestas principales del Islam: el Año Nuevo (*Muharram*), *Id el Fitr* (el final del mes del Ramadán), y el *Id el Azha* (la gran fiesta del mes de peregrinación que concluye el año). Sus mujeres no llevan nunca velo, y al mismo tiempo que no se permite su presencia en las mezquitas, las jóvenes de las clases altas aprenden el Corán. Sus numerosos maestros religiosos tienen poca instrucción, aparte de poder recitar de memoria unos pocos capítulos del Corán.

Las normas matrimoniales y otras costumbres sociales del Islam encajan bien en la tradición de los Nupe: la dote de la boda, el divorcio fácil, la circuncisión, la prohibición de comer carne de cerdo, la adivinación, etc. En general, dado que el Islam llegó a los Nupe como una religión de conquistadores y de la clase dominante, lo que importa es —por encima de todo— la asimilación de la cultura de la clase alta. Se trata, por eso, de una conversión que es más social que religiosa, proporcionando un sentido de orgullo y superioridad, pero sin llegar a tocar los niveles profundos de lo que se

considera más importante en la vida. Obviamente, las enseñanzas místicas del Islam son desconocidas ¹⁴.

En su estudio sobre el Islam en Sudán, Trimmingham llega a la conclusión de que esta religión no ha sido revolucionaria, puesto que no ha conquistado el alma de los animistas; más bien se ha acomodado a su creencia en los espíritus. El resultado de este carácter acomodaticio del Islam es que no ha ayudado a efectuar un desarrollo religioso más elevado para los africanos. Se muestra interés únicamente en las esperanzas escatológicas en una vida futura de felicidad material. Por lo demás, el Islam provoca pocos cambios internos en el hombre y en su vida social, debido al sincretismo que ha originado ¹⁵. Stevenson, otro escritor que ha descrito el Islam entre los Nuba, llega a una conclusión semejante: elementos tradicionales han sido islamizados en parte, o simplemente remodelados.¹⁶

Mirando más al este, en Etiopía, Eritrea y Somalia, Trimmingham ve dos corrientes de cultura islámica: la de los nómadas y la de las poblaciones sedentarias de poblados y ciudades. Sobre el primer tipo, él piensa que prácticamente el Islam no ha tenido ninguna influencia en los paganos. Allí donde el Islam ha sido asimilado, el proceso suele pasar por tres fases: en la primera de ellas, la gente adopta «superficialmente» ciertos elementos de la cultura material de los musulmanes, tales como el vestido, los ornamentos y las costumbres relativas a la alimentación. En la segunda, se asimilan elementos religiosos de la cultura islámica, especialmente la conciencia de un poder impersonal que trabaja en las personas y en las comunidades, elemento que por otra parte se encuentra también en las religiones tradicionales africanas, y

¹⁴ S. F. Nadel, *Nupe Religion* (1954), pp. 232-258.

¹⁵ J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan* (Oxford/Londres 1949), página 248 y siguientes.

¹⁶ R. C. Stevenson, «Some aspects of the spread of Islam in the Nuba mountains (Kordofan Province, Republic of the Sudan)», ensayo en I. W. Lewis, ed., *Islam in Tropical Africa* (Oxford/Londres 1966), página 226 y siguientes.

que es un punto de contacto. La tercera fase se caracteriza por una creencia genuina en la eficacia de las sanciones islámicas y lleva consigo un cambio real en la conducta de la persona. En esta fase, los creyentes recitan sus plegarias rituales, guardan el mes de ayuno (Ramadán) y observan una serie de tabúes islámicos. Sin embargo, como observa Trimmingham, incluso en este nivel, las viejas creencias no pierden su validez en la vida del creyente musulmán; por el contrario, ciertas creencias ganan una renovada vitalidad al adquirir una orientación islámica. Da el ejemplo del respeto a los muertos vivientes, la creencia en los espíritus asociados con objetos naturales y el uso de amuletos. Todos estos elementos adquieren una nueva vitalidad. Sin embargo, la ley islámica choca con multitud de aspectos de la ley tradicional.¹⁷

A este respecto, podemos citar el caso concreto de los Borana, del norte de Kenia, que forman parte de los pueblos de esta misma zona. Entre ellos, la principal influencia aparente del Islam se concreta primordialmente en aspectos materiales como los ornamentos y las armas. Más allá de todo esto, el pastoreo de sus ganados —que es su principal ocupación— no se ve afectado por el Islam para nada. Las instituciones familiares siguen siendo básicamente tradicionales, aunque sus ritos de iniciación son una mezcla de la tradición y las prácticas musulmanas. El divorcio casi no existe, a pesar de la práctica islámica, y las normas para las herencias siguen siendo profundamente tradicionales sin haber sido modificadas por el Islam.¹⁸

En la costa oriental, donde el Islam llegó ya en el siglo VII, esta fe ha echado raíces profundas. Prácticamente todos los suahilis la han abrazado, además de otros pueblos

¹⁷ J. S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford/Londres 1952), página 270 y siguientes.

¹⁸ P. T. W. Baxter, «Acceptance and rejection of Islam among the Boran of the Northern Frontier District of Kenya», ensayo en *Islam in Tropical Africa*, p. 248 y ss.

inmigrantes que se han integrado en esta región, como los Shirazi. En las sociedades tradicionales, el culto a los difuntos ha encajado bien dentro del pensamiento islámico. Pero hay que notar que entre estos difuntos se incluye a santos musulmanes. La gente realiza peregrinaciones a sus santuarios y erige mezquitas en su memoria. La adivinación es básicamente tradicional, pero la astrología presente en estas culturas procede del medio cultural islámico. Los musulmanes llevan amuletos para tener éxito en la pesca y como protección para el ganado y la casa. Algunos de estos amuletos contienen versículos del Corán. Los mismos curanderos tradicionales realizan exorcismos en los que frecuentemente usan unas citas del Corán como fórmulas mágicas¹⁹, lo que representa una clara mezcla de ideas islámicas con las de la religión tradicional.

En el interior del África oriental no parece que el Islam haya producido un impacto religioso significativo. Los musulmanes son una minoría entre los Baganda y los Basoga, a pesar de que el Islam llegó a Uganda antes de la mitad del siglo XIX. Sin embargo, en años más recientes, muchos de los musulmanes de Uganda y Kenia se han organizado bien como comunidades religiosas y controlan áreas laborales enteras, como es el caso de los transportes públicos y las carnicerías. Las comunidades musulmanas de África del Este se encuentran principalmente en las ciudades, y muy poco en las zonas rurales. El movimiento Ahmadiyyah, que comenzó sus actividades misioneras en Mombasa en 1934, se ha extendido bien en Kampala (Uganda) y tiene su centro neurálgico en Nairobi (Kenia). Está teniendo una gran influencia especialmente en las escuelas, y ha realizado la traducción del Corán al suahili, luganda, kikamba y kikuyu.

Estos ejemplos del encuentro entre el Islam y las sociedades africanas tradicionales nos dan una indicación clara de la

¹⁹ A. H.J. Prins, *The Swahili-speaking peoples of Zanzibar and the East African coast* (Londres 1961), p. 113 y ss.; ver también J. S. Trimingham, *Islam in East Africa* (Oxford 1964); L. P. Harries, *Islam in East Africa* (Londres 1954).

situación²⁰. En su conjunto, por lo que respecta a la política, los gobernantes africanos han estado bastante inclinados a recibir elementos del Islam y de la cultura y organización musulmanas que pueden reforzar y extender su autoridad. La llamada «guerra santa» (*jihad*) ha surgido con fuerza de vez en cuando, con gran convicción religiosa. Un buen ejemplo de esto ha sido el movimiento Mahdí en Sudán, encabezado por Muhammad Ahmad ibn Abdullah (1844-1885).

La situación es compleja por lo que se refiere al contacto entre la ley islámica (*sharia*) y las prácticas tradicionales. En asuntos en los que ambos sistemas coinciden, como las relaciones sexuales ilícitas, el robo y la restitución, ambos campos se apoyan y se refuerzan mutuamente. Pero en cuestiones como las herencias de tierras, la propiedad y la familia, los procedimientos tradicionales se siguen con más frecuencia que los islámicos. Sin embargo, parece que con los cambios modernos en economía, que favorecen la iniciativa individual, los aspectos de la ley islámica que subrayan la independencia económica del individuo están teniendo un éxito desconocido hasta ahora. Por ejemplo, hay una gran diferencia entre los nómadas somalíes y sus paisanos que viven en las ciudades: estos últimos reniegan de las obligaciones tradicionales prescritas por los lazos de sangre y justifican su conducta mediante una interpretación estricta de la *sharia*. También la posición de la mujer se cambia radicalmente en algunos casos para adaptarse a la ley islámica, como ocurre entre los Hausa, cuyas mujeres cultivan —tradicionalmente— los campos, pero abandonan esta ocupación y la ceden a sus maridos cuando éstos se convierten al Islam.

Hay también una gran diversidad entre los modelos de matrimonio islámico y tradicional. La mayor fuente de conflicto se da en las sociedades matrilineales cuando el marido

²⁰ I. M. Lewis, ed., *Islam in Tropical Africa* (Oxford/Londres 1966), pp. 20-91. Este libro contiene una serie de estudios presentados en el V Seminario Internacional Africano celebrado en Ahmadu Bello University, Zaria (Nigeria), en enero de 1964.

es musulmán mientras que la mujer no lo es, puesto que pone a los hijos en una situación muy difícil. Si la mujer abraza el Islam, ambos cambian las normas de herencia para adaptarlas a las reglas islámicas. La dote matrimonial islámica (*sadaq*) encaja fácilmente en los sistemas tradicionales africanos de dotes matrimoniales. En situaciones donde existe la costumbre de heredar la viuda por parte del hermano de su difunto esposo, ésta puede romper los lazos con la familia de su marido apelando al tribunal islámico. En cualquier caso, estas viudas están obligadas a guardar el período islámico de continencia antes de volverse a casar, lo cual es también un punto de coincidencia con algunas prácticas tradicionales.

En cuanto a los conceptos y creencias puramente religiosos, hay elementos de contacto y elementos de divergencia entre el Islam y las religiones tradicionales. Como ya hemos visto, el concepto de Dios es reconocido universalmente por los pueblos africanos. Ésta es la doctrina principal del Islam, tal como es enseñada y recitada en su credo fundamental: «No hay más Dios que Alá, y Mahoma es su profeta». Sin embargo, la posición de Mahoma parece difícil de relacionar con los conceptos tradicionales; no como la de Jesucristo, que entra mucho más fácilmente en las situaciones de la vida diaria de los africanos.

El Corán menciona una gran multitud de seres espirituales, incluyendo ángeles y demonios, que pueden ser fácilmente asimilados en las creencias tradicionales. El Islam no pide a sus nuevos seguidores abandonar su confianza en las fuerzas misteriosas. Los héroes y divinidades tradicionales, muchos de los cuales ocupan una posición de seres intermedios, encajan bien dentro del reconocimiento musulmán de los santos. Los cultos de los muertos vivientes se acomodan bien a las creencias islámicas, tomando estos difuntos el papel de intercesores entre Dios y el hombre. Así, por ejemplo, los antepasados de los somalíes se suelen clasificar generalmente entre los santos musulmanes. Entre los Songhay, algunos héroes tradicionales se asimilan a los ángeles. Sin embargo, dado que el Islam ortodoxo da poca consideración a los espíritus relacionados con objetos y fenómenos naturales, los

musulmanes africanos tienden fácilmente a tener una actitud negativa hacia ellos. Los cultos de la posesión de los espíritus suelen permanecer activos entre algunos pueblos, como los Suahili, los Songhay y las sociedades secretas de África occidental. Los musulmanes de estricta observancia los desapruueban, pero los africanos musulmanes —especialmente las mujeres— se vuelven a ellos para buscar consuelo en sus problemas para los que no encuentran solución en el Islam.

Otra área de fácil acuerdo entre el Islam y la tradición es la adivinación y la magia. La práctica islámica promueve la adivinación y el uso de la magia buena, y reconoce la eficacia de la hechicería y la brujería aunque las condena. El Islam aprueba los procedimientos mágicos dirigidos hacia fines legítimos, como la curación de una enfermedad, la prevención de desgracias y el asegurarse éxito y prosperidad, especialmente si en el fondo la gente retiene un sentimiento de confianza en Dios. Algunos musulmanes usan la adivinación para impresionar y ganar conversos, y muchos justifican el uso de la hechicería únicamente cuando se emplea para proteger los derechos de la gente y atrapar a los malhechores.²¹

Los rituales y oraciones islámicos relacionados con el nacimiento, el matrimonio y los entierros son asimilados también con facilidad en las ideas y prácticas tradicionales. En algunos casos, el Islam ha introducido una serie de innovaciones como, por ejemplo, la circuncisión entre los musulmanes Baganda y Basoga, donde por tradición esta práctica no existía. Se dice también que el Islam ha introducido o reforzado la infibulación entre los pueblos de Sudán, Etiopía y Somalia.

En los funerales, la práctica islámica de lavar el cadáver se ha extendido mucho, así como el incensar el cuerpo y la orientación de la tumba hacia la Meca. Sin embargo, la escatología islámica introduce la novedad del paraíso —con una felicidad bastante material— como destino del hombre

²¹ Lewis, pp. 58-65.

musulmán, mientras que el infierno se reserva a los infieles. En las religiones tradicionales africanas no existe esta división, y se suele asumir que tanto buenos como malos viven en el mismo mundo, sin recibir ningún premio o castigo.

La peregrinación a la Meca es cara y difícil de realizar, aunque es popular entre los musulmanes africanos. Todos los años, un gran número de vuelos salen hacia la Meca de los aeropuertos africanos, y los musulmanes que no pueden pagarse el viaje realizan su peregrinación a los santuarios locales.²²

El Islam en África parece haberse beneficiado considerablemente de los poderes coloniales. Los europeos no intentaron desestabilizar el Islam ni detener su expansión, excepto en Zaire. En muchos casos, ayudaron incluso a sus súbditos musulmanes a construir mezquitas y escuelas. De formas muy directas, la colonización creó ciertas condiciones que facilitaron la expansión del Islam, como el auge del comercio, las nuevas ciudades y las migraciones de musulmanes venidos a África de la India y Pakistán. El resultado de todo esto fue que en apenas medio siglo, se dobló el número de musulmanes en África subsahariana, alcanzando un progreso numérico mayor que en los diez siglos anteriores de historia precolonial.²³ No todos los autores están de acuerdo con este punto de vista, pero en todo caso es incuestionable que se da una coincidencia clara entre el poder colonial y la expansión geográfica y numérica del Islam en África subsahariana; y las independencias no han frenado este crecimiento.

Ésta es la imagen del Islam en las sociedades tradicionales africanas. En el frente puramente religioso, ha hecho poco para alterar radicalmente la religiosidad africana, excepto en los rituales (en todo caso externos) en los que las prácticas musulmanas han sido introducidas como novedad total. Asuntos más profundos y de mayor valor han permanecido básicamente tradicionales, aunque se hayan revestido a veces

²² Lewis, pp. 67-74.

²³ *Ibidem*, pp. 67-82.

de un tinte islámico superficial. En unos pocos casos, el Islam ha traído un cambio real, como en las familias matrilineales que al convertirse adoptan un modelo patrilineal de vida familiar.

A diferencia del cristianismo, el Islam en África subsahariana —con muy pocas excepciones— no parece estar oficialmente preocupado por realizar ningún intento de enfrentarse a los desafíos sociales del cambio moderno. Los Estados musulmanes del norte de África tienen sus propios programas sociales, pero las comunidades islámicas en las sociedades tradicionales que han hecho su aparición durante el último siglo, dependen más de los métodos tradicionales de solidaridad familiar que de cualquier otro elemento específicamente islámico. Tampoco hay que olvidar que el secularismo es otro obstáculo muy serio para el Islam, especialmente en África occidental.

Sin duda, las conversiones al Islam seguirán por parte de los seguidores de las religiones tradicionales y de los cristianos. Pero, como ya hemos visto, los elementos religiosos profundos del Islam no son prácticamente asumidos y no es probable que encuentren una raíz firme en las sociedades africanas. Paradójicamente, los puntos de similitud entre el Islam y las religiones tradicionales, en el terreno de las creencias y los rituales, facilitan un proceso rápido de conversiones, pero frenan el proceso de profundización de la creencia religiosa islámica. Esto equivale a decir que las religiones tradicionales se acomodan al Islam y viceversa; lo cual parece ser la tendencia más común. La falta de «radicalidad» en el encuentro entre ambos sistemas religiosos da la impresión de que en las sociedades tradicionales africanas el Islam tiene un futuro social y religioso bastante superficial. En su conjunto, los líderes musulmanes no tienen una gran preparación y no suelen estar en condiciones de entender o asimilar los asuntos del mundo moderno. Este tipo de líderes nunca cuestionan lo más mínimo sus conocimientos del Corán y de la ley islámica y, si se ven obligados a relacionar su fe con los problemas del mundo moderno, su conocimiento no les llevará muy lejos. Si el Islam no aparece como algo relevante a los nuevos

problemas y situaciones en que se encuentran las generaciones jóvenes, es muy probable que lo dejen de lado. Irónicamente, hay muchos más investigadores cristianos sobre el Islam en África que investigadores musulmanes. Si el Islam pretende sobrevivir y realizar una contribución seria a la búsqueda de nuevos valores en el África moderna, tendrá no sólo que convertir a la gente, sino también estar dispuesto a dejarse convertir por el hombre moderno, poniéndose al día. Si no lo consigue, o si adopta una actitud demasiado rígida y legalista, puede que el Islam siga siendo un gigante estadístico, pero será también un anacronismo religioso en la nueva África.²⁴

Otras tradiciones religiosas en África

El *judaísmo africano* existe en, por lo menos, dos zonas del continente. La comunidad más antigua es la de los judíos Falashas, que forman parte de los pueblos Agau de Etiopía. Durante muchos siglos, estos pueblos africanos han observado una combinación de judaísmo del Antiguo Testamento y de elementos cristianos. Los Falashas de Etiopía no conocen la lengua hebrea, pero sus sacerdotes usan la Biblia judía (el Antiguo Testamento) y los libros apócrifos en la lengua Gue'ez. Los Falashas observan estrictamente las leyes de purificación y el sábado, tal como está prescrito en la ley judía. Asimismo, circuncidan a sus niños y practican la

²⁴ Existe una gran cantidad de literatura disponible sobre el Islam en África subsahariana, tanto en árabe como en lenguas europeas. Sin embargo, hay bastante poco sobre el tema del encuentro entre el Islam y las religiones tradicionales. Además de los libros ya citados en esta subsección, podemos mencionar algunos más: A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française* (París 1952); V. Monteuil, *L'Islam Noire* (París 1964); J. S. Trimingham, *Islam in West Africa* (Londres 1959); J. C. Froelich, *Les Musulmans d'Afrique noire* (París 1962); I. M. Lewis, ed., *Islam in Tropical Africa* (Bloomington, Indiana 1980); A. H. Nimtz, *Islam and Politics in East Africa* (Minneapolis 1980). Otras listas exhaustivas se encuentran en P. E. Ofori, *Islam in Africa South of the Sahara* (Neldeln, Liechtenstein 1977) y S. Zoghby, *Islam in Sub-Saharan Africa* (Washington 1978).

clitoridectomía a sus niñas. Como comunidad, son muy hábidosos y trabajadores. Su número ronda las noventa mil personas, que han mantenido su solidaridad religiosa a pesar de vivir en un país tradicionalmente cristiano. Evidentemente, no se han dedicado al proselitismo.²⁵

Los misioneros que entraron en contacto con los Falashas en el siglo XIX los consideraron como judíos desde el primer momento. Cuando los italianos conquistaron etiopía en 1936 y permanecieron allí durante un período breve de tiempo, hicieron leyes específicas para estos judíos africanos. En 1973, el gran rabino del Estado de Israel realizó una campaña en su favor y comenzaron a recibir ayuda de otros judíos. A partir de entonces, empezaron a emigrar a Israel en gran número. Una gran oleada de ellos marchó a este país hacia finales de 1985, debido a la trágica hambruna que azotó a Etiopía en ese año (aunque en realidad ésta no fue la razón básica de su traslado a Israel). En 1986 se calculaba que había 16.000 judíos africanos en Israel, y que en Etiopía había aún unos 70.000.

Otra comunidad de judaísmo africano se encuentra en el este de Uganda. Los miembros de este grupo se llaman a sí mismos los *Bayudaya*. Se trata de una comunidad muy peculiar que se formó a comienzos del siglo XX, integrada por habitantes locales que viven en la zona de Mbale. Su fundador fue el africano Semei Kakungulu, un miembro de la Iglesia anglicana que había tomado parte en las guerras religiosas que acaecieron en Uganda a principios de siglo y que más tarde había ayudado a los ingleses a establecer su estructura colonial en el este de Uganda. Su lectura constante del Antiguo Testamento fue lo que le atrajo hacia el judaísmo. En 1919 fue circuncidado e hizo lo mismo con sus hijos, dándoles nombres judíos. Sin embargo, mantuvo algunas tradiciones cristianas, como la Eucaristía, el Bautismo y la oración

²⁵ E. Ullendorf, *Hebraic-Jewish elements in Abyssinian (Monophy-site) Christianity*, en: «Journal of Semitic Studies», I (1956), pp. 216-256; J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia* (Londres/Oxford 1952), p. 19 y ss.; E. Dammann, *Die Religionen Afrikas* (1963), p. 248 y ss.

del Padrenuestro. En 1926 conoció a un mercader judío, Yusuf, del cual aprendió los ritos judíos y los principios básicos de la religión hebrea. Este contacto marcó un cambio radical en el concepto del judaísmo entendido por Kakungulu, el cual abandonó las prácticas cristianas retenidas hasta entonces. En adelante, adoptó el atuendo judío y comenzó también a celebrar las fiestas judías y a usar nombres hebreos para los meses.

Los *Bayudaya* pasaron por momentos en los que su número disminuyó considerablemente, pero recientemente el movimiento ha conocido un auge importante debido a su contacto con el judaísmo a nivel mundial. Sus hijos van a escuelas cristianas, forzados por las circunstancias, y los miembros de esta comunidad no tienen un liderazgo fuerte ni una base muy sólida de formación religiosa. En la actualidad, rezan en dirección al norte, hacia Jerusalén.

Hay que recordar que el judaísmo se estableció en el norte y el nordeste de África algunos siglos antes del nacimiento del cristianismo, destacando Alejandría como un gran centro de desarrollo de esta religión. Una buena parte de la vida social y religiosa de los antiguos judíos es bastante similar a la de muchas sociedades africanas. Algunas de las diferencias más claras se encuentran en el aspecto mesiánico de la religión hebrea, que no tiene ningún paralelo en el entorno religioso africano tradicional. Los antiguos judíos eran, en realidad, más «africanos» que «asiáticos» en muchos aspectos, y los africanos se sintieron más cercanos a los judíos que a los árabes, los cuales han esclavizado durante muchos siglos a los pueblos de raza negra, y todavía hoy les niegan derechos muy fundamentales, como ocurre en Sudán. Israel ha prestado una gran colaboración en promover proyectos de desarrollo y empresas comerciales en muchos países africanos.

En tiempos más recientes, se han formado comunidades judías en Suráfrica, Kenia y otras zonas, donde se han concentrado principalmente debido al comercio. Los judíos de Egipto y otros países del norte de África tienen raíces históricas muy profundas en el continente, y antiguamente hubo conversiones de pueblos como los bereberes a su

religión. Sin embargo, las tensiones entre árabes y judíos han provocado un éxodo de hebreos de estos Estados del Magreb. Conscientes de su identidad como pueblo, y seguramente debido a las numerosas persecuciones que han sufrido durante muchos siglos, los judíos han desarrollado una tendencia a encerrarse en sí mismos. Esta autorreclusión religiosa es el elemento que ha asegurado y mantenido su supervivencia como pueblo, el cual se ha caracterizado por una gran solidaridad que se ha traducido en prosperidad económica e identidad cultural.

El hinduismo se encuentra en África casi exclusivamente entre las comunidades indias. Durante miles de años, la India ha mantenido contactos comerciales con la costa este de África, pero las colonias de los pueblos indios en África comenzaron únicamente durante el período de dominación colonial. El hinduismo es una manera de vivir que abraza a toda la existencia, con sus propios preceptos religiosos, sociales y económicos. El sistema de castas ha sido exportado a África, aunque el número de los intocables es muy pequeño. Las comunidades hindúes observan sus ritos de nacimiento, matrimonio y funerales, practicando la cremación del cadáver, y siguen unas creencias religiosas que reconocen la existencia de una gran multitud de divinidades.

Al menos en África del Este, los templos hindúes han integrado a todas las diferentes divinidades y cualquier persona puede entrar en ellos para hacer oración, con tal de que se quite los zapatos antes de entrar. Sin embargo, una buena parte del culto hindú se realiza en las casas, muchas de las cuales albergan santuarios donde los miembros de la familia presentan ofrendas y recitan sus oraciones. El *Diwali* es el festival hindú más popular en África; representa el triunfo del bien sobre el mal, simbolizado por el uso de luces. Algunos hindúes dan al Nilo la categoría de río sagrado —como un sustituto del Ganges—, así como a las «montañas de la Luna» (en Uganda y Zaire) y al monte Meru (en Tanzania). En cualquier caso, los hindúes han abandonado la antigua creencia según la cual las divinidades hindúes no podían

cruzar los mares y sus templos no podían ser construidos en tierras extranjeras.

Que yo sepa, no hay más de una docena de africanos en el África del Este que hayan abrazado el hinduismo. Una persona tiene que haber nacido en una familia india para encajar en su estructura social y asimilar todo el cuerpo de creencias y prácticas hindúes; esto es lo que hace prácticamente imposible para la gente de fuera convertirse al hinduismo. La mayor parte de los «convertos» africanos son mujeres que se han casado con comerciantes indios.²⁶

Entre los pueblos de origen indio en África, hay otras comunidades religiosas más pequeñas, entre ellas los *Sikhs*, los *Jainies* y los *Parsis*, además de otros indios cristianos y musulmanes. El sikhismo y el jainismo son ramificaciones lejanas del hinduismo, mientras que los Parsis siguen una cierta forma de zoroastrismo de Persia. En el África del Este, los Sikhs son conocidos por sus esfuerzos en contribuir al desarrollo de los países que adoptan como su nueva patria²⁷. En estas religiones no existe el elemento de expansión misionera, como en el cristianismo y en el Islam; y su principal impacto en la vida de los africanos es más económico que religioso o cultural. Los africanos están acostumbrados a ver las comunidades indias como grupos de comerciantes, hombres de negocios, constructores, artesanos, burócratas, farmacéuticos y médicos²⁸.

²⁶ No tengo noticias de la existencia de literatura sobre el hinduismo en África. La información que presento en esta subsección está recogida de contactos personales con indios en África oriental. Dado que las comunidades indias están muy involucradas en todo tipo de empresas comerciales en África, la literatura que se ocupa de la economía en el continente cubre este aspecto de la vida. Naturalmente, existen multitud de obras sobre el hinduismo en general, como: A. C. Bouquet, *Hinduism* (Londres 1948); J. N. Farquhar, *Crown of Hinduism* (Oxford/Madrás 1915), etc.

²⁷ Ver los pronunciamientos Sikhs a favor de las nuevas naciones africanas, en: N. Singh, ed., *Sikhs of Kenya say Harambee* (Nairobi 1963); *Opening ceremony of the new Sikh temple* (Sri Guru Singh Sabha, Nairobi 1963).

²⁸ Una interesante investigación general sobre los asiáticos de origen indo-paquistaní en África oriental se encuentra en: D. P. Ghai, ed., *Portrait of a minority* (Oxford/Nairobi 1965).

La religión *Bahai* es la última adición a las religiones mundiales. Fue proclamada oficialmente en 1863 por Baha'ú'llah, nacido en 1817 en Persia y muerto en 1892²⁹. Su centro mundial está en Haifa (Israel) y su cuartel general en África se encuentra en Kampala (Uganda). Sus enseñanzas alcanzaron África por primera vez cuando el hijo y heredero del fundador llegó a Egipto en 1911, predicando allí y en algunos países de África occidental. En 1951, esta fe llegó a Kenia y Uganda. Su principal punto de atracción está en su mensaje de unidad de toda la humanidad. Predica la hermandad, la justicia, la igualdad de derechos y la armonía con la ciencia y condena la esclavitud y los prejuicios de todo tipo. Todos ellos son fines muy nobles, pero en el escenario africano uno no ve signos de que sean puestos en práctica de forma concreta. En el principal templo de los Bahai en Kampala sólo se juntan a rezar unas pocas personas. Su ideal grandioso de unidad de toda la humanidad en sí mismo, hace que esta fe no dedique la atención necesaria a los problemas personales inmediatos. Es más: su total ausencia de ceremonias y de liderazgo externo son elementos totalmente extraños a la mentalidad africana, lo que hace que esta fe no se haya expandido muy profundamente en el suelo africano.³⁰

Éste es el panorama religioso moderno de África. Muchas de las universidades africanas, como las de Sierra Leona,

²⁹ En 1863, Baha'ú'llah anunció a sus seguidores que él era el «Escogido de Dios, el Prometido por todos los profetas». Algunos años después anunció públicamente su misión, ganó un mayor número de seguidores, y comenzó a enviar una serie de cartas a los reyes y jefes de Estado de todos los países del mundo. La fiesta del Ridvan conmemora la declaración de Baha'ú'llah del 21 de abril al 3 de mayo de 1863. Los seguidores de esta religión ayunan durante 19 días antes del equinoccio de primavera, aunque no sé hasta qué punto este ayuno se guarda entre los bahais africanos.

³⁰ La literatura sobre la fe Bahai está aumentando cada vez más, aunque por lo que yo conozco no existe ningún estudio específico sobre los bahais en África. He aquí algunos libros: J. E. Esslemony, *Baha'ú'llah and the new era* (Wilmette, Illinois 1950); Baha'i Publishing Trust, *Gleanings from the writings of Baha'ú'llah* (Londres 1949) y *The Bahai revelation* (Londres 1955).

Legon (Ghana) Ibadan (Nigeria), Makerere (Uganda) Kinshasa (Zaire), Nairobi (Kenia), Addis Abeba (Etiopía), Lesotho, Botsuana y Suazilandia han incorporado el estudio de las religiones a sus programas académicos. Esto es un reconocimiento de la gran importancia de la religión como la columna vertebral de la vida africana, cuyo estudio resulta imprescindible para entender tanto el África tradicional como el África moderna. Sin embargo, la religión en África no es monopolio de los investigadores: es una realidad que se mueve con la corriente de la historia de los pueblos africanos. Cualquiera que sea el lugar que la religión tenga en sus manifestaciones externas, es indudable que ocupa un lugar central en la vida de los africanos. A esta cuestión dedicaremos el último capítulo de nuestra investigación sobre las religiones y filosofía africanas.

EN BUSQUEDA DE NUEVOS VALORES, IDENTIDADES Y SEGURIDADES

La demanda religiosa

Ya hemos visto repetidas veces cómo la religión determina —más que cualquier otro elemento— el entendimiento del universo que tienen los pueblos africanos, haciendo de la vida un fenómeno profundamente religioso. La persona existe en un universo religioso; ésta es la comprensión filosófica que está detrás de los mitos, costumbres, tradiciones, creencias, moral, acciones y relaciones sociales de los pueblos africanos.

En el campo religioso, hay tres sistemas que han dominado y continúan dominando hoy el panorama africano: el cristianismo, el Islam y las religiones tradicionales. El cristianismo está presente en África desde hace casi dos mil años. Por la fe y por la espada, el Islam se ha ganado la adhesión de un tercio de la población cristiana. Otras religiones, como el judaísmo, el hinduismo y la fe Bahai se añaden, aunque en menor medida, para completar el panorama religioso de África. Las sociedades cuyas religiones tradicionales hemos estudiado han estado expuestas cada vez más a la influencia de estas otras religiones. Sin embargo, aunque los cambios modernos son patentes en el nivel de la conciencia, en las profundidades de subconsciente las religiones tradicionales ejercen aún una enorme influencia sobre individuos y comunidades, a pesar de que ya no sean el único punto de referencia final. El resquebrajamiento de la solidaridad tradicional ha dado paso a una búsqueda de nuevos valores, identidades y seguridades que en el pasado procedían del entorno religioso que hemos analizado en este libro. Parece probable

afirmar que esta búsqueda se concentra hoy más en la esfera religiosa que en la ideológica. Las ideologías tienen sentido únicamente para una pequeña minoría de las élites africanas, mientras que la religión alcanza a todos. Es más: soy de la opinión de que los pueblos africanos experimentan los cambios modernos como fenómenos religiosos y responden a ellos con la búsqueda de un equilibrio que está fundamentalmente caracterizado por una inquietud religiosa.

Aun contando con el gran peso del cristianismo y del Islam, un atento escrutinio de la situación nos muestra que en su encuentro con las religiones tradicionales, ambas religiones no han conseguido aún convertir a todo el hombre africano con todas sus raíces histórico-culturales, dimensiones sociales, conciencia y aspiraciones. Obviamente hay excepciones, pero esta afirmación se puede documentar ampliamente en muchas partes de África subsahariana, como nos han mostrado los ejemplos del capítulo anterior. Esto nos deja con un panorama extremadamente complejo, dentro del cual podemos discernir varias experiencias religiosas.

—*La conversión*: Es el proceso religioso más dinámico. En África, las conversiones tienen lugar en las siguientes direcciones:

| DE | A |
|-------------------------------|---------------------|
| RELIGIÓN TRADICIONAL AFRICANA | CRISTIANISMO, ISLAM |
| CRISTIANISMO | ISLAM |
| ISLAM | CRISTIANISMO |

Pero la conversión plena no es nunca un punto final: es siempre un proceso que afecta al hombre interior y a su entorno total, y puede durar varias generaciones hasta que alcance su plena madurez en una comunidad determinada. Pero incluso en esta situación de madurez exige una renovación continua si esa conversión pretende ser relevante en un momento histórico.

—*La reconversión*: Es un signo claro de los intentos que existen en África de encontrar una posición religiosa dentro

de la cual la persona pueda encajar bien. La mayor parte de este tipo de experiencias tienen lugar dentro de las grandes religiones mundiales:

| DE | A |
|---------------------------|---------------------------|
| CRISTIANISMO | ISLAM |
| ISLAM | CRISTIANISMO |
| IGLESIA O SECTA CRISTIANA | IGLESIA O SECTA CRISTIANA |
| SECTA MUSULMANA | SECTA MUSULMANA |
| OTRAS RELIGIONES | OTRAS RELIGIONES |

El área principal de actividad religiosa aquí es el cambio de un grupo cristiano o musulmán a otro. Sin embargo, un número importante de personas recurren a su vida religiosa anterior, especialmente a la religión tradicional.

—*La apostasía*: Es otro movimiento que se da en el panorama religioso, especialmente a partir de la segunda generación de cristianos o musulmanes y muy particularmente cuando surgen crisis importantes en la vida del individuo. Es un movimiento más frecuente en individuos que en comunidades y representa un peligro real para estas dos religiones mundiales. Generalmente, los cristianos suelen reconocer su existencia y alarmarse ante él, mientras que los musulmanes o lo toleran o no quieren enfrentarse a su realidad. Los que siguen esta tendencia de la apostasía están apuntando al hecho de que no han encontrado en el cristianismo o el Islam ni una identidad significativa ni una suficiente seguridad, y por eso vuelven a los fundamentos que sostuvieron la vida de sus antepasados, o bien —en unos pocos casos— se vuelven hacia el secularismo. En cierto modo, la apostasía es un aviso para las religiones universales cuyas filas son engrosadas por multitud de seguidores, algunos de los cuales se vuelven atrás cuando se sienten desilusionados o insatisfechos.

—*El concubinato religioso*: Es un fenómeno que tiene lugar mediante la combinación de prácticamente todas las religiones. El caso más frecuente es el de la combinación entre cristianismo y religiones tradicionales, cristianismo e

Islam, o bien Islam y religión tradicional. Cada vez más se oye a muchos africanos decir: «Al fin y al cabo, ¿no predicán lo mismo todas las religiones?». Este tipo de religiosidad no tiene profundidad ni forma y, a menudo, no es sino una expresión de pereza religiosa que proporciona un escape para no enfrentarse a las exigencias morales de una religión determinada.

—*La irreligiosidad*, finalmente, es una pequeña isla que aparece bajo las formas de secularismo, comunismo o capitalismo e incluso en una vaga forma de ateísmo. En sus posiciones extremas, estos «ismos» desprecian, rechazan e incluso se oponen a la religión, aunque África no cuenta en realidad con muchos conversos a estos sistemas. Ante ellos, las religiones tradicionales no presentan ninguna resistencia; el Islam es más bien indiferente. Únicamente el cristianismo intenta resistirlos. Una revolución comunista parece bastante improbable en África, aunque algunos principios socialistas —generalmente acompañados de de gran cantidad de promesas verbales— se han intentado en países como Tanzania, Mozambique, Etiopía y Angola. El secularismo tiene un efecto más socavador sobre las religiones, aunque éstas pueden inyectar principios religiosos en la vida secular en lugar de luchar contra el secularismo. El capitalismo es un elemento antirreligioso, al explotar al hombre de forma que éste se convierte en una pura herramienta al servicio de la economía y pierde su humanidad. El capitalismo, al reducir al hombre a un nivel puramente material, contradice su imagen religiosa.

La demanda ideológica

Además de la ebullición religiosa en África, hay también movimientos ideológicos que intentan ganar la alianza de los pueblos africanos. Durante muchas generaciones, las religiones tradicionales han sido el último punto de referencia para la propia identidad, los fundamentos y la seguridad. Sin embargo, los cambios modernos han sacudido estos

fundamentos tradicionales. Todos los africanos, en ciudades o en zonas rurales, en la política o el comercio, cristianos o musulmanes, han quedado expuestos a las exigencias de la nueva situación y se ven obligados a encontrar su identidad y su seguridad en un bosque de dilemas, ya sean religiosos o ideológicos. Nos ocuparemos de estos últimos.

—*La Negritud* es una ideología filosófica y cultural cuyo origen se sitúa fuera del continente africano. La expresión fue acuñada por el poeta antillano Aimé Césaire. Su contenido filosófico le fue dado por otro poeta, Léopold Sédar Senghor, el cual define la Negritud en términos positivos y negativos: «La Negritud [...] no es la defensa de la piel o del color, sino la conciencia, la defensa y la puesta en práctica de los valores culturales africanos. La Negritud es un mito [...] es la conciencia de un determinado grupo social de gente en su propia situación en el mundo y la expresión de la misma por medio de una imagen concreta». Considerando su relación con la vida política: «Es una democracia enriquecida por el sentido de comunión y hermandad entre los hombres»; y en su contexto cultural, la Negritud «es la expresión auténtica del propio ser de un pueblo, en su sentido de imagen y de ritmo, en su sentido del símbolo y de la belleza». Senghor, con una explosión emotiva, nos dice que «la Negritud es una parte de la africanidad, hecha de calor humano», y urge a los africanos a que opten por este concepto: «No podemos ser neutrales con respecto a la Negritud, sino que debemos optar por ella con una pasión lúcida; sólo de esta manera podrán los pueblos africanos realizar su contribución a la construcción de la “civilización de lo universal”. La Negritud es la suma total de los valores de la civilización del mundo africano»¹.

Esta ideología ha evolucionado desde sus posiciones iniciales de defensa, ataque e inspiración hacia otras más

¹ L. S. Senghor, *Prose and Poetry* (selección y traducción de J. Reed y C. Wake, Oxford/Londres 1965), p. 96 y ss.

recientes que la convierten en un instrumento de construcción no sólo del mundo africano, sino de algo que va mucho más allá: una «civilización de lo universal». Sin embargo, uno se pregunta qué es lo que hace de la Negritud un movimiento específicamente africano, puesto que lo que Senghor dice sobre ella se podría aplicar a los pueblos de otros continentes. El concepto de Negritud, con su multitud de formas y definiciones, es un punto ideológico de referencia para la nueva elite, particularmente en los países francófonos de África occidental. Sin embargo, si la Negritud se identifica con los africanos, uno se pregunta si los africanos se identifican con ella. Éste es su dilema como ideología.

—*La Personalidad Africana* fue una ideología bastante en boga hasta los años setenta, como una búsqueda de nuevos valores e identidades. Cada uno de sus seguidores tiene su propia imagen y definición de ella. Así, por ejemplo, Mphahlele nos dice que el artista africano que se ocupa de «temas y ritmos africanos no puede sino expresar una personalidad africana, la cual no necesita de ninguna mística». Sin embargo, «el artista debe continuar buscando su propia personalidad africana. No puede evitarlo, porque se trata de la búsqueda de su propia personalidad, de la verdad sobre sí mismo»². Pero, si la así llamada Personalidad Africana es descrita por los artistas, ¿podrá ser relevante para los millones de africanos que no lo son? ¿Qué medios se emplean para buscar «la verdad sobre sí mismos»?

Hay ciertos intelectuales y políticos africanos que se imaginan que pueden disfrazar todas sus emociones bajo la etiqueta de «Personalidad Africana». Hasta el momento, no conozco a nadie que sepa realmente explicar qué es este movimiento; pero, sea lo que sea, se trata de uno de los campos en los que la diáspora africana se dispersa buscando una nueva patria y seguridad en la vida. Algunos la reducen a

² E. Mphahlele, *The African image* (Londres 1962), p. 21 y ss.

raíces biológicas, igualándola con la Negritud. Se ha convertido en una verdadera pasión el imaginar que ser «negro» es una mística, una virtud y una cualidad de la que uno debe sentirse orgulloso. J. K. Aggrey lo expresa diciendo: «El que no se siente orgulloso de su color no merece vivir». Este escritor dijo una vez que si fuera al cielo y Dios le preguntara de qué color le gustaría ser si pudiera regresar a la tierra, respondería: «Señor, hazme tan negro como puedas». Dentro de esta línea se sitúa el «Poder Negro» de Estados Unidos. Desde los años sesenta, un buen número de universidades y otros centros académicos de esta nación han introducido la materia «Estudios Negros», «Estudios Africanos» o «Estudios Afro-Americanos». Muchos escritores han intentado incluso demostrar con arduos esfuerzos que el «África Negra» fue la madre de todas las civilizaciones. Diop, por ejemplo, ha demostrado que la antigua civilización egipcia era de origen negro-africano³. El espíritu de esta ideología se manifestó en el primer Festival Panafricano de Artes y Culturas (FESPAC) en 1966 en Dakar, y en la revista *Présence Africaine*, con su Sociedad para la Cultura Africana, ambas presentes en París. Pero esto no es más que un mito que no toma en cuenta el hecho de que África es una realidad más grande que el color negro, y que no todos sus pueblos y culturas pueden reducirse a la categoría estrecha de «negro-africano».

Referirse a los seres humanos basándose en la pigmentación de la piel es, en el fondo, una forma de racismo. La persona es mucho más que el color con el que aparece su piel.

—*El Panafricanismo*: La escena política es el área más dinámica de actividades ideológicas en África. La Unidad

³ C. A. Diop, *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* (París 1967); y *Nations nègres et culture* (París 1955), *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire* (París 1960). En la misma línea se sitúan los libros de B. Davidson: *The African awakening* (Londres 1955), *The African past* (Londres 1964), *Black mother* (Londres 1961), *Old Africa rediscovered* (Londres 1959) y *The growth of African civilisation* (Londres 1965); y el de J. Jahn, *Muntu*, (traducción inglesa, Londres 1961).

Africana o el Panafricanismo se han convertido en ideal muy común. En su día, Kwame Nkrumah fue el gran campeón de la unidad africana, poniendo todo el énfasis en verla realizada aquí y ahora. Su defensa de este ideal alcanzó un punto culminante con la creación de la Organización para la Unidad Africana, en Addis Abeba en 1963. Sin embargo, los otros jefes de Estado —aun reconociendo que se trataba de un fin loable e importante— no apoyaron su realización inmediata⁴. Senghor defendió un acercamiento gradual a este fin: «No creo que los Estados Unidos de África sea una realidad para mañana [...] Debemos unificar África por fases, haciéndola un continente abierto a otros continentes». Antes de llegar a esta unidad, debe darse una «independencia de espíritu; la independencia cultural es un paso previo a toda otra forma de independencia». Senghor considera la unidad africana como un valor secundario, supeditado a otros: «Queremos liberarnos a nosotros mismos políticamente, para poder expresar debidamente nuestra Negritud, nuestros valores negros reales»⁵.

Nyerere, otro defensor de la unidad africana, se expresa en los mismos términos realistas cuando dice que «es una realidad que tiene que venir por acuerdo mutuo entre iguales». Pero quizá no es tan realista la noción de que esta unidad sería la clave para resolver los problemas de los africanos: «La unidad es esencial para la seguridad, la integridad y el desarrollo de África. La forma que adopte debe asegurar estos puntos, de lo contrario sería una realidad sin sentido»⁶.

La Organización para la Unidad Africana fue fundada en Addis Abeba en 1963. Desde entonces, multitud de

⁴ K. Nkrumah, *Africa must unite* (Londres 1963), *I speak of freedom: a statement of African ideology* (Londres 1961) y *Consciencism* (Londres 1964).

⁵ Senghor, pp. 65 y ss., 74.

⁶ J. K. Nyerere, *Freedom and Unity: Uhuru na Umoja* (Oxford/Dares Salaam 1966), pp. 197, 335. Cf. Gobierno de Kenia, *African Socialism and its application to planning in Kenya* (Nairobi 1965).

acontecimientos han acaecido en el escenario político africano. Muchos de los jefes de Estado fundadores (todos ellos hombres), algunos de los cuales lucharon por la independencia de sus países, han dejado la actividad política: algunos han muerto, otros han sido derrocados y muy pocos han sabido tomar la sabia decisión de retirarse a tiempo. Muchos sueños se han desplomado y muchas esperanzas se han marchitado. Muchas vidas humanas se han perdido en guerras civiles y en hambrunas; muchas economías se han hundido en la bancarrota o se han visto sacudidas por la corrupción, la compra de armas y la evasión de capitales.

Esta incertidumbre política general en África se muestra en los discursos sobre «neutralidad» por una parte, y alienamiento por otra, en el ataque contra el «neocolonialismo», ya sea éste real o imaginario, en los llamamientos a la «hermandad» de un tipo o de otro y en las interminables «cumbres» y conferencias. Las comunidades económicas surgen de la misma incertidumbre, pero resultan experimentos más positivos: afiliaciones con antiguas metrópolis en la Commonwealth británica y la comunidad francófona, asociaciones con la Comunidad Económica Europea y la recepción de sustanciosas ayudas financieras de países capitalistas y comunistas.

Todas estas ideologías políticas y experimentos económicos apuntan hacia un progreso en África. Pero se trata de un progreso en la búsqueda; que adolece de falta de concreción, de ausencia de fines claros y prácticos, al menos para que el individuo sea capaz de encontrar en él una dirección con la que merezca la pena identificarse y dedicar los propios esfuerzos.

Conclusión: la religión ante el dilema africano

Hemos intentado analizar el dilema que se ha abatido sobre unas sociedades africanas tradicionalmente enraizadas en la solidaridad y expuestas hoy al cambio moderno. En este dilema, los fundamentos de su existencia y su sentido de seguridad se resienten y resquebrajan. África se ve obligada así a

buscar nuevos valores, nuevas identidades y nuevas formas de autoconciencia. En la esfera política y cultural, se han realizado diversos intentos de armonizar las ideas del mundo moderno con los valores de nuestro Zamani africano, intentos que toman la forma de la democracia —en cierta medida, no ajena a algunas formas tradicionales de gobierno—, la Negritud, La Personalidad Africana, el socialismo, etc.

En conclusión, debemos suscitar la cuestión de si, en este período de cambios y dilemas, la religión cuenta con un lugar y un papel en el África de hoy. Nuestro continente alberga casi todos los sistemas religiosos presentes en el mundo, y todas las ideologías del mundo luchan también por establecerse en África. La fuerza y contribución principal de las religiones tradicionales africanas reside en el Zamani. Es en este período cuando cada sociedad desarrolló su propio sistema religioso y cuando —a su vez— cada uno de estos sistemas dio fuerza a la evolución de la sociedad en la que surgió. La religión en África ha producido su propia forma de sociedad, con una estructura propia de moral, ética, cultura, gobierno, tradiciones, relaciones sociales y maneras de entender el mundo.

Pero, precisamente debido a que la religión se institucionalizó y echó raíces en todas las formas de la vida africana, ha perdido su capacidad de seguir ejerciendo un control supremo y mantener una posición de autoridad absoluta cuando los nuevos desafíos y cambios radicales han hecho su aparición. La desintegración del viejo orden significa también la desintegración de la religión institucionalizada, ya sea ésta la tradicional, el cristianismo o el Islam. Hay que echar el vino nuevo en odres nuevos, y una religión que no respondiera a este principio estaría condenada a la extinción. El cristianismo antiguo de Egipto y Etiopía, el Islam legalista y las religiones tradicionales no han estado lo suficientemente preparados para enfrentarse a este cambio radical y acompañar al hombre que lo ha experimentado en su vida. No se trata de decir que las religiones como tales son inadecuadas, sino de señalar que muchas de sus formas, modos de expresión y estructuras mentales pertenecen a la

solidaridad desarrollada en el Zamani, en respuesta a circunstancias ambientales muy distintas de las que definen al hombre de hoy.

Aunque la religión institucionalizada puede haberse quedado por detrás de los cambios modernos, la nueva situación —paradójicamente— tampoco puede alejarse por completo de una orientación básicamente religiosa. La demanda religiosa, con sus movimientos de conversión, reconversión o apostasía, intenta ganar la alianza del hombre religioso de África. La demanda ideológica, ya sea bajo la forma de Negritud, Personalidad Africana o socialismo africano, se orienta de forma similar hacia las raíces del Zamani que, como ya hemos visto, son también religiosas. Pero, mientras estas dos áreas hacen uso del Zamani religioso, apuntan también hacia el futuro, y aquí esta la diferencia con un Zamani lleno de mitos del pasado pero totalmente vacío de mitos del futuro. La dirección y el centro de gravedad del mito han comenzado a girar —en parte— del Zamani al Sasa y al futuro. Hay un Sasa y un futuro en la Negritud, la Personalidad Africana, el socialismo africano, la hermandad musulmana, el ecumenismo cristiano y el nacionalismo político. La religión, como vemos, está profundamente involucrada en este giro, principalmente porque tiene sus propios mitos del ahora y del más allá, y también porque el mito es —por su propia naturaleza— una creación fundamentalmente religiosa.

Pero el papel de la religión en el África moderna es mucho más grande que el de proporcionar nuevos mitos o revivir otros antiguos. El que siga o no manteniendo la comprensión que el hombre tiene del universo y su participación en él, tiene poca relevancia comparado con los cambios y dilemas que se presentan en África. En primer lugar, debe proporcionar al hombre africano los instrumentos y los cauces para que encuentre un significado y una seguridad en su vida. El área de la vida donde la religión puede realizar una contribución duradera en el África moderna tiene más que ver con el Sasa que con el Zamani.

Con muy pocas excepciones, el Islam no ha despertado aún a las exigencias del presente. Su legalismo y su lentitud

lo sitúan en la poco envidiable posición de estancamiento e irrelevancia, a no ser que cambie rápida y radicalmente. El cristianismo de origen misionero está intentando, de forma oficial y consciente, responder y contribuir mediante el servicio concreto a las necesidades humanas: en suburbios y en campos de refugiados; en escuelas y hospitales; en zonas de fuertes tensiones raciales, políticas y religiosas; en la desintegración familiar y en la soledad de la gran urbe, áreas todas ellas que atañen a la vida comunitaria. Tal vez aún no está teniendo mucho éxito en otras áreas que conciernen a la vida individual, como el sexo, el alcoholismo, los prejuicios raciales, el tribalismo, la corrupción, etc., que parecen ser los principales desafíos para todos los que quieren identificarse hoy como cristianos y africanos.

Las religiones tradicionales no cuentan con investigadores que defiendan sus creencias o se preocupen de poner al día sus contenidos y expresiones. Sin embargo, sus contribuciones más importantes se centran en el hecho de que puesto que penetran todos los departamentos de la sociedad tradicional, toda referencia a los valores y prácticas tradicionales son —en último término— una referencia a la religión. Mientras la gente valore, aun a riesgo de idealizarlos, el pasado y el presente tradicionales, esta religiosidad —reconocida o no como tal— seguirá manteniendo una posición privilegiada en el campo de las emociones de los africanos. Las formas rituales y ceremoniales disminuirán en la medida en que la gente pase del campo a la ciudad, pero sus contenidos en formas de creencias continuarán vigentes durante muchas generaciones. La creencia se extingue a un ritmo más lento que la práctica, aunque en las ciudades existirán siempre núcleos sociales donde —con seriedad o por curiosidad— subsistirán ambas formas de creencia y práctica de las religiones tradicionales. Las creencias relacionadas con la magia, la hechicería, los espíritus y los muertos vivientes son aspectos de las religiones tradicionales que no están en peligro de extinción inmediata. De forma similar, la creencia en Dios —si bien vaga o imprecisa— seguirá teniendo un fuerte arraigo en zonas rurales



Los jóvenes africanos, como éstos de la República del Congo, representan la esperanza del continente y también su difícil equilibrio entre una tradición que se tambalea y una modernidad disputada por nuevas demandas ideológicas. A pesar de todo, las religiones tradicionales ejercen aún una influencia considerable en las profundidades del ser de cada persona, incluso de los más jóvenes.

y urbanas, aunque determinados rituales se harán cada vez más difíciles de realizar.

Las religiones de África continuarán contribuyendo a crear nuevos valores éticos en armonía con la sociedad cambiante y tendrán una importante responsabilidad a la hora de dar forma a la dignidad de un hombre bajo la presión del poder, la violencia y la deshumanización. Dejado a sí mismo, el secularismo reduciría al hombre a la categoría de autómata, haciendo de él poco más que un voto para los políticos, un productor para los capitalistas, una cifra en el censo de la población para los comunistas, o simplemente un competidor más en la cola del autobús o de la inscripción en la secretaría de una escuela. Únicamente la religión puede ser plenamente sensible a la dignidad de la persona como individuo, con una dimensión espiritual, y puede proporcionar un denominador común para todos en origen, experiencia y destino. Sólo la religión puede proporcionar los instrumentos para que todos los hombres se sumerjan en las profundidades de su ser. En estas profundidades habrá que encontrar una redefinición no sólo del «yo soy», sino también de quién es «mi hermano», «mi prójimo», «el universo» y la totalidad de la existencia. En términos prácticos, la religión tiene un papel que desempeñar en cultivar la reconciliación, la armonía, la paz y la seguridad con uno mismo y con la comunidad humana, asentando los valores que servirán de punto de referencia al individuo y a su comunidad. Si las religiones de África fracasaran en realizar esta contribución, se convertirían en anacronismos sin ningún lugar dentro de la escena africana. Personalmente, soy optimista: estoy convencido de que las religiones en África continuarán haciendo sentir su presencia y su influencia en las nuevas sociedades bajo el signo del cambio.

Éste es el panorama de la transfusión religiosa que veo en los africanos de hoy. De forma invisible y desapercibida, las tradiciones religiosas de África contienen las únicas potencialidades duraderas para los fundamentos y direcciones de la vida en las sociedades africanas. El hombre no vive sólo del pan de la ciencia y de la política; necesita también las vitaminas de la ética, la fe y la esperanza, el amor y la seguridad,

sobre todo frente a la desgracia y la muerte. Necesita sentir que, como persona, su importancia es infinita, y que no es «olvidado» ni aniquilado al morir. Éstos son, precisamente, los elementos que las religiones intentan ofrecer.

A la luz de esta gran herencia religiosa, las religiones institucionales no necesitan mostrar ninguna aprensión si sus seguidores son pocos. Les consolará suficientemente pensar que han pastoreado una porción de la humanidad de la historia secular a la sagrada, de la esclavitud de la religiosidad formal a la libertad de la propia autonomía.

En este esquema, el cristianismo —que también es una religión genuinamente africana— posee las mayores potencialidades para hacer frente a los dilemas y los cambios del África moderna, y de alcanzar la plena integración humana de individuos y comunidades. Se puede dudar de que los otros sistemas religiosos presentes en África digan algo radicalmente distinto de lo que ya está presente en el cristianismo. Sin embargo, la fuerza y la distinción del cristianismo no reside en el hecho de que sus enseñanzas, prácticas e historia contengan todos los elementos principales de las otras religiones. La fuerza del cristianismo está en Jesucristo. Él es la piedra de escándalo para todas las ideologías y sistemas religiosos. Incluso si algunas de sus enseñanzas pueden coincidir con las de las otras religiones, su propia persona es más grande que todo lo que pueda estar contenido en cualquier religión o ideología. Él es el «hombre para los demás», y al mismo tiempo está más allá de ellos. Él es el único que merece ser el fin y el modelo para toda la humanidad. Y esto es precisamente lo que el cristianismo tiene que ofrecer a África, a pesar de todos sus anacronismos y divisiones. Considero que las religiones tradicionales, el Islam y otros sistemas religiosos son un terreno preparatorio en la búsqueda del Último. Sólo el cristianismo tiene la gran responsabilidad de señalar el camino hacia esa última Identidad, Fundamento y Origen de todo el ser.

Sin embargo, hasta que ese último fin sea alcanzado por el individuo y la comunidad, todas las religiones e ideologías deben seguir funcionando y sirviendo a la humanidad. Hasta

entonces, hay suficiente espacio para la coexistencia religiosa, la cooperación e incluso la competición en África. El examen final de la existencia de estas religiones en nuestro continente no es que una de ellas ganará sobre las demás. El verdadero examen es si la humanidad se beneficia o pierde al haber permitido a la religión ocupar una posición privilegiada y dominante en la historia humana, en la búsqueda del hombre por su origen y la naturaleza de su ser, en la experiencia de responder a sus circunstancias, y en la creación de sus expectativas y sus esperanzas para el futuro.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Pueden encontrarse referencias adicionales en las notas a pie de página de este libro; véase el APÉNDICE, ofrecido más abajo. Las abreviaturas *trad. ingl.* y *s.a.* significan, respectivamente, «traducción inglesa» y «sin año».

- ABRAHAM, R. C., *The Tiv People* (2ª ed., Londres 1940).
 ABRAHAMSON, H., *The Origin of Death* (Uppsala 1951).
 ASHTON, E. H., *Medicine, Magic and Sorcery among the southern Shoto* (Ciudad del Cabo 1943); *The Basuto* (2ª ed., Londres 1955).
 BAETA, C. G., *Prophetism in Ghana* (Londres 1962), ed., *Christianity in Tropical Africa* (Londres/Oxford 1968).
 BANTON, M., ed., *Anthropological approaches to the study of religion* (Londres 1966).
 BARRETT, D. B., *Schism and Renewal* (Londres/Nairobi 1968); *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000* (Nueva York 1982).
 BAUMANN, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (2ª ed., Berlín 1964).
 BAXTER, P. T. W., y BUTT, A., *The Azande and related Peoples* (Londres 1953).
 BEECH, M. W. H., *The Suk* (Oxford 1911).
 BEIER, U., *The Origin of Life and Death* (Londres 1966).
 BERNARDI, B., *The Mugwe: a failing Prophet* (Oxford 1959).
 BERTHOLET, A., *Der Sinn des kultischen Opfers* (Berlín 1942).
 BLEEK, D. F., *The Naron: a Bushmen Tribe of the central Kalahari* (Oxford 1928).
 BLOHM, W., *Die Nyamwezi*, 3 vols. (Hamburgo 1931-1933).
 BOHANNAN, L. y P., *The Tiv of central Nigeria* (Londres 1953).
 BRAUER, E., *Züge aus der Religion der Herero* (Leipzig 1925).
 BULLOCK, C., *The Mashona* (Ciudad del Cabo 1927).
 CAGNOLO, C., *The Akikuyu* (Nyeri 1933).

- CALLAWAY, H., *The Religious system of the Amazulu* (Londres 1970).
 CAMPBELL, D., *In the Heart of Bantuland* (Londres 1922).
 CAROTHERS, J. C., *The African Mind in Health and Disease* (Ginebra 1953).
 CERULLI, E., *Peoples of the South-West Ethiopia and its Borderland* (Londres 1956).
 CLARIDGE, G. C., *Wild bush Tribes of Tropical Africa* (Londres 1922).
 COLIN, P., *Aspects de l'Âme Malgache* (París 1959).
 CULWICK, A. T., y G. M., *Ubena of the Rivers* (Londres 1935).
 DAMMANN, E., *Die Religionen Afrikas* (Stuttgart 1963).
 DANQUAH, J. B., *The Akan Doctrine of God* (Londres 1944).
 DEBRUNNER, H., *Witchcraft in Ghana* (Kumasi 1959).
 DESCHAMPS, H., *Les Religions de l'Afrique Noire* (París 1960).
 DIETERLEN, G., *Essai sur la Religion Bambara* (París 1951); véase también en FORTES.
 DOKE, C. M., *The Lambas of Northern Rhodesia* (Londres 1951).
 DORNAN, S.S., *Pygmies and Bushmen in the Kalahari* (Londres 1925).
 DRIBERG, J. H., *The Lango* (Londres 1923).
 DUNDAS, C., *Kilimanjaro and its People* (Londres 1924).
 DURKHEIM, E., *The Elementary forms of the Religious Life* (traducción inglesa, Londres 1915).
 EDEL, M. M., *The Chiga of western Uganda* (Oxford 1957).
 ELIADE, M., *Patterns in Comparative Religion* (Nueva York/Londres 1958).
 EVANS-PRITCHARD, E. E., I: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford 1937); II: *Nuer Religion* (Oxford 1956); III: *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1965).
 FIELD, M. J., *Religion and Medicine of the Ga People* (Oxford 1937); *Search for Security* (Londres/Nueva York 1960).
 FORDE, D., ed., *African Worlds* (Oxford 1954), con trabajos de: K. A. Busia, M. Douglas, G. y M. G. Dieterlen, D. Forde, J. D. y E. J. Krige, G. Lienhardt, K. Little, J. J. Maquet, P. Mercier y G. Wagner.
 FORTES, M., *Oedipus and Job in West African Religion* (Oxford 1969); con Dieterlen, G., eds., *African Systems of Thought* (Oxford/Londres 1965).
 FRIEDRICH, A., *Afrikanische Priestertümer* (Stuttgart 1939).
 GALLING, K., ed., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga 1957).
 GAMBLE, D. P. *The Wolof of Senegambia* (Londres 1957).
 GELFAND, M., *Medicine and Magic of the Masbona* (Johannesburgo 1956); *Shona Ritual* (Johannesburgo 1959).
 GELUWE, H. VAN, *Les Mamvu-Mangutu et Balese-Mvuba* (Londres 1957).

- GENNEP, A. VAN, *The Rites of Passage* (trad. ingl., Londres 1960).
 GOODY, J. R., *Death, Property and Ancestors* (Londres/Stanford 1962).
 GRAY, R. F., *The Sonjo of Tanganyika* (Oxford 1963).
 GUNN, H. D., *Peoples of the Plateau area of Northern Nigeria* (Londres 1953); *Pagan Peoples of the central area of Northern Nigeria* (Londres 1956).
 GUTMANN, B., *Dichten und Denken der Dschagga-Neger* (Leipzig 1909).
 HADFIELD, P., *Traits of divine Kingship in Africa* (Londres 1949).
 HAMBLY, W. D., *The Ovimbundu of Angola* (Chicago 1934).
 HASTINGS, A., *Church and Mission in modern Africa* (Londres 1967).
 HAYLEY, T. T. S., *The Anatomy of Lango Religion* (Cambridge 1947).
 HERRMANN, F., *Symbolik in den Religionen der Naturvölker* (Stuttgart 1961).
 HINDE, H., *The Last of the Masai* (Londres 1901).
 HOBLEY, C. W., *Ethnology of A-Kamba and other East African Tribes* (Cambridge 1910).
 HUGHES, A. J. B., VAN VELSEN, J. y KUPER, H., *The Shona and Ndebele of Southern Rhodesia* (Londres 1954).
 HUNTER, M., *Reaction to Conquest* (2ª ed., Londres 1960).
 HUNTINGFORD, G. W. B., *The Nandi of Kenya* (Londres 1953); *The Galla of Ethiopia* (Oxford 1955).
 IDOWU, E. B., *Olodumare: God in Yoruba Belief* (Londres/Nueva York 1962).
 IRSTAM, T., *The King of Ganda* (Estocolmo 1944).
 ITTMANN, J., *Volkskundliche und religiöse Begriffe im nördlichen Waldland von Kameroun* (Berlín 1953).
 JAHN, J., *Muntu* (trad. ingl., Londres/Nueva York 1961).
 JAMES, E. O., *The Origin of Religion* (Londres 1937).
 JENSEN, A. E., *Mythus und Kult bei Naturvölkern*, (2ª ed., Wiesbaden 1960).
 JOHANSEN, E., *Mysterien eines Bantu-Volkes* (Leipzig 1925).
 JUNOD, H. A., *The Life of a South African Tribe*, 2 vols. (2ª ed., Londres 1927).
 JUNOD, H. A., *Bantu Heritage* (Johannesburgo 1938).
 KAGAME, A., *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être* (Bruselas 1956).
 KENYATTA, J., *Facing Mount Kenya* (Londres 1938).
 KOOTZ-KRETSCHMER, E., *Die Safwa*, 2 vols. (Berlín 1925).
 KRIGE, E. J. y J. D., *The Realm of a Rain-Queen* (2ª ed., Londres 1960).
 KUPER, H., *An African Aristocracy* (Oxford 1947); *The Swazi* (Londres 1952).
 LEWIS, I. M., ed., *Islam in Tropical Africa* (Oxford/Londres 1966).
 LIENHARDT, G., *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka* (Oxford 1961).

- LINDBLOM, G., *The Akamba in British East Africa* (Uppsala 1920).
 LITTLE, K. L., *The Mende of Sierra Leone* (Londres 1951).
 LLOYD, P. C., *Africa in Social Change* (Londres 1967; edición revisada, Nueva York 1969).
 LOW, D. A., *Religion and Society in Buganda 1875-1900* (Kampala, s.a.).
 LUCAS, O., *The Religion of the Yoruba* (Lagos 1948).
 LUTTIG, H. G., *The Religious System and Social Organization of the Herero* (Utrecht 1933).
 LYSTAD, R. A., *The Ashanti* (New Brunswick 1958).
 MAIR, L. P., *An African People in the Twentieth Century* (Londres 1934).
 MANOUKIAN, M., I: *Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast* (Londres 1950); II: *The Ewe-Speaking Peoples of Togoland and the Gold Coast* (Londres 1952).
 MBITI, J. S., *Concepts of God in Africa* (Londres/Nueva York 1970).
 MCCULLOCH, M., I: *The Southern Lunda and Related Peoples* (Londres 1951); II: *The Ovimbundu of Angola* (Londres 1952); III: *The Peoples of Sierra Leone Protectorate* (Londres, s.a. [aunque alrededor de 1952]).
 MEINHOF, C., *Afrikanische Religionen* (Berlín 1912); *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben* (Oslo 1926).
 MERWE, W. J., VAN DER, *The Shona Idea of God* (Ft. Victoria 1957).
 MEYEROWITZ, E. L. R., *The Akan of Ghana and their ancient Beliefs* (Londres 1958).
 MIDDLETON, J., I: *The Kikuyu and Kamba of Kenya* (Londres 1953); II: *Lugbara Religion* (Oxford 1960); con D. Tait, ed., *Tribes without Rulers* (Londres 1958); con E. H. Winter, ed., *Witchcraft and Sorcery in East Africa* (Londres/Nueva York 1963).
 MURDOCK, G. P., *Africa: its Peoples and their Culture History* (Nueva York/Londres 1959).
 NADEL, S. F., *Nupe Religion* (Londres 1954).
 NALDER, L. F., ed., *A Tribal Survey of Mongalla Province* (Oxford 1937).
 NKEITA, J. H., *Funeral Dirges of the Akan People* (Accra 1955).
 NORBECK, E., *Religion in Primitive Society* (Nueva York/Londres 1961).
 PARRINDER, E. G., I: *African Traditional Religion* (2ª ed., Londres 1962); II: *West African Religion* (2ª ed., Londres 1961); III: *Religion in an African City* (Londres 1953); IV: *Witchcraft* (Londres 1958); V: *Comparative Religion* (Londres 1962); *African Religion* (Harmondsworth/Nueva York 1969).
 PAUW, B. A., *Religion in a Tswana Chiefdom* (Oxford 1960).
 PETTAZZONI, R. T., *The All-Knowing God* (Londres 1956).
 PETTERSON, O., *Chiefs and Gods* (Lund 1953).

- PHILLIPS, A., ed., *Survey of African Marriage and Family Life* (Londres 1953).
 RADCLIFFE-BROWN, A. R., y FORDE, D., eds. *African Systems of Kinship and Marriage* (Oxford 1956).
 RATTRAY, R. S., *Religion and Art in Ashanti* (Oxford 1927); *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, 2 vols. (Oxford 1932).
 RAUM, O. F., *Chaga Childhood* (Oxford 1940).
 READ, M., *The Ngoni of Nyasaland* (Londres 1956).
 REYNOLDS, B., *Magic, Divination and Witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia* (Londres 1963).
 ROSCOE, J., *The Baganda* (Londres 1912); *The Northern Bantu* (Cambridge 1915); *The Bakitara or Banyoro* (Cambridge 1923); *The Bagesu* (Cambridge 1924).
 ROUCH, J., *Les Songhay* (París 1954).
 ROUTLEDGE, W. S. y K., *With a Prehistoric People: the Akikuyu of British East Africa* (Londres 1910).
 RUUD, J., *Taboo: a study of Malagasy Customs and Beliefs* (Londres 1960).
 SANGREE, W. H., *Age, Prayer and Politics in Tiriki, Kenya* (Oxford 1966).
 SCHAPER, I., *The Khoisan Peoples of South Africa* (3ª ed. Londres 1960); *The Tswana* (Londres 1953).
 SCHEBESTA, P., I: *My Pygmy and Negro Hosts* (trad. ingl., Londres 1936); II: *Revisiting my Pygmy Hosts* (trad. ingl., Londres 1936).
 SCHILDE, W., *Orakel und Gottesurteile in Afrika* (Leipzig 1940).
 SCHMIDT, W., *The Origin and Growth of Religion* (trad. ingl., Londres 1931); *Die Religionen der Urvölker Afrikas* (Münster 1933), que es el vol. IV de la serie: *Der Ursprung der Gottesidee*, 1926.
 SELIGMAN, C. G. y B. Z., *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (Londres 1932).
 SMITH, E. W., ed., *African Ideas of God* (2ª ed. revisada, Londres 1961).
 SMITH, E. W. y DALE A. M., *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, vol I (Londres 1920).
 SOUTHALL, A. W., *Alur Society* (Cambridge 1953).
 SPIETH, J., *Die Religion der Eweér* (Leipzig/Gotinga 1911).
 STAYT, H. A., *The Bavenda* (Londres 1931).
 SUNDKLER, B. G. M., *Bantu Prophets of South Africa* (2ª ed., Londres 1961).
 TALBOT, P. A., *Tribes of the Niger Delta* (Londres 1932).
 TANNER, R. E. S., *Transition in African Belief* (Maryknoll/Nueva York 1967).
 TAUXIER, L., *Religion, Moeurs et Coutumes des Agnis de la Côte d'Ivoire* (París 1932).
 TAYLOR, B. K., *The Western Lacustrine Bantu* (Londres 1962).

- TAYLOR, J. V., *The Primal Vision* (Londres 1963).
 TEMPELS, P., *Bantu Philosophy* (trad. ingl., París 1959).
 TRIMINGHAM, J. S., *Islam in the Sudan* (Oxford 1949); *Islam in Ethiopia* (Oxford 1952); *Islam in West Africa* (Londres 1959); *Islam in East Africa* (Londres 1964); *The Influence of Islam upon Africa* (Londres/Nueva York 1969).
 TURNER, V. W., *The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia* (Londres 1952).
 WACH, J., *The Sociology of Religion* (Londres 1947).
 WAGNER, G., *The Bantu of North Kavirondo*, vol I (Oxford 1949).
 WELBOURN, F. B., *East African Rebels* (Londres 1961); *Religion and Politics in Uganda 1952-1962* (Nairobi 1965); *East African Christian* (Oxford/Nairobi 1965).
 WELBOURN, F. B., y ODOT, B.A., *A Place to feel at Home* (Oxford/Londres 1966).
 WERNER, A., *Myths and Legends of the Bantu* (Londres 1933).
 WESTERMANN, D., *The Shiluk People* (Berlín/Filadelfia 1912); *Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia* (Gottinga 1921); *The African Today and Tomorrow* (Londres 1939).
 WILDER, G. A., *Ndau Religion* (Hartford 1907).
 WILLOUGHBY, W. C., *The Soul of the Bantu* (Londres 1928).
 WILSON, M., *Rituals of Kinship among the Nyakyusa* (Oxford 1956); *Communal Rituals of the Nyakyusa* (Oxford 1959).
 YOKOO, S., *Death among the Abaluyia*, tesis doctoral (Kampala 1966).
 YOUNG, T. C., *African Ways and Wisdom* (Londres 1937); *Contemporary Ancestors* (Londres, s.a.).

APENDICE: BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- AWOLALU, J. O., *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites* (Londres 1979).
 AWOLALU, J. O., y DOMAPU, P. A., *West African Traditional Religion* (Ibadan 1979).
 BARRET, D. B., ed., *World Christian Encyclopedia* (Nairobi/Oxford 1982).
 BARTELS, L., *Oromo Religion* (Berlín 1983).
 BASTIDE, R., *The African Religions in Brazil* (Baltimore/Londres 1978).
 BOURDILLON, M. F. C., y FORTES, M., *Sacrifice* (Londres 1980).
 BYARUHANGA-AKIIKI, A. B. T., *Religion in Bunyoro* (Nairobi 1982).
 GABA, C. R., *Scriptures of an African People* (Nueva York 1973).
 GRIAULE, M., *Conversations with Ogotemmel* (Londres 1975).
 HEXAM, I., *Texts on Zulu Religion* (Lewiston, Nueva York 1987).
 HOUNTONDJI, P. J., *African Philosophy, Myth and Reality* (Londres 1982).
 IDOWU, E. B., *African Traditional Religion* (Londres 1973).
 ILOANUSI, O. A., *Myths of the Creation of Man and the Origin of Death in Africa* (Francfort/Berna 1984).
 KAGAME, A., *La Philosophie Bantu Comparée* (París 1976).
 KARP, I., y BIRD, C. S., eds., *Explorations in African Systems of Thought* (Bloomington 1980).
 KING, N. Q., *African Cosmos* (Belmont [California] 1986).
 LA FONTAINE, J. S., ed., *The Interpretation of Rituals* (Londres 1972).
 LUFULUABO, F. M., *Vers une Théodicée Bantoue* (Roma 1961); *La notion Luba-Bantoue de l'Être* (Lovaina [Bélgica] 1964).
 LUGIRA, A. M., *Ganda Art* (Kampala 1970).
 MASOLO, D. A., *History of «African Philosophy»* (Roma 1979).
 MBITI, J. S., *Introduction to African Religion* (2ª ed., Londres 1989); *Love and Marriage in Africa* (Londres 1973); *The Prayers of African Religion* (Londres/Nueva York 1975).
 METUK, E. I., *God and Man in African Religion* (Londres 1981).
 MUGAMBI, J., y KIRIMA, N., *The African Religious Heritage* (Nairobi 1976).

- MULAGO, V., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (2ª ed., Kinshasa 1980).
- OBBO, C., *African Women, Their Struggle for Economic Independence* (Londres 1980).
- OFORI, P. E., *Black African Traditional Religions and Philosophy* (Neldeln, Liechtenstein 1975).
- OLANIYAN, R., ed., *African History and Culture* (Londres 1982).
- OPOKU, K. A., *West African Traditional Religion* (Accra/Singapur et al. 1978).
- QUARCOOPOME, T. N. O., *West African Traditional Religion* (Ibadan 1987).
- RANGER, T. O., y KIMAMBO, I., *The Historical Study of African Religion* (Londres 1972).
- RAY, B. C., *African Religions* (Englewood Cliffs [New Jersey] 1976).
- RUCH, E. A., y ANYANWU, K. C., eds., *African Philosophy, an Introduction to the main philosophical trends in Contemporary Africa* (Roma 1981).
- SETILOANE, G., *The Image of God among the Sotho-Tswana* (Rotterdam 1976).
- SIMPSON, G. E., *Black Religions in the New World* (Nueva York 1978).
- SUNDERMEIER, T., *Nur gemeinsam können wir leben* (Gütersloh [Alemania] 1988).
- TURNER, V. W., *Revelation and Divination* (Ithaca 1975).
- WESTERLUND, D., *African Religion in African Scholarship* (Estocolmo 1985).
- WILLIAMS, E. L., y BROWN, C. F., *The Howard University Bibliography of African and Afro-American Religious studies* (Washington 1977).
- WILMORE, G. S., *Black Religion and Black Radicalism* (Nueva York 1983).
- WIREDU, K., *Philosophy in an African Context* (Cambridge 1980).

BIBLIOGRAFIA EN CASTELLANO SOBRE LOS TEMAS TRATADOS EN EL LIBRO

Historia de África

- CASTRO ANTOLÍN, M, y CALLE, L., *Historia de África* (Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1987).
- COQUERY-VIDROVITCH, C., *África negra: de 1800 a nuestros días* (Labor, Barcelona).
- CORTÉS, J. L., *Introducción a la historia del África negra* (Espasa Calpe, Madrid 1984).
- INIESTA, F., *Antiguo Egipto. La nación negra* (Sendaia, Hospitalet 1989).
- KI-ZERBO, J., *Historia del África negra*. Primer tomo: *De los orígenes al siglo XIX*. Segundo tomo: *Del siglo XIX a la época actual* (Alianza Editorial, Madrid 1980).
- MESTRE, T., *África como conflicto* (Edicusa, Madrid 1968).
- MURRAY, J., *África, el despertar de un continente* (Ed. Folio, Barcelona 1989).
- OLIVER, R., *Breve historia de África* (Alianza Editorial, Madrid 1972).
- VARIOS: *El concepto de poder en África* (Serbal, Barcelona 1983).

Culturas africanas

- AGUESSY, H., ed., *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea* (Serbal, Barcelona 1983).
- ANSÓN, L. M., *La Negritud* (Revista de Occidente, Madrid 1971).
- GILLON, W., *Breve historia del arte africano* (Alianza Editorial, Madrid 1989).
- JAHN, J., *Muntu: las culturas negroafricanas* (Guadarrama, Madrid 1971); *África puertas adentro* (Buenos Aires 1963).
- MAUCLER, C., *Las civilizaciones de África* (Edelvives, Zaragoza 1988).

- QUILICI, F., ed., *Africa*, 2 vols. (Danae, Barcelona 1979).
 SENGHOR, L. S., *Libertad, negritud y humanismo* (Tecnos, Madrid 1970);
 Fundamentos de la Africanidad (Zero, Algorta [Vizcaya] 1972).
 VANSINA, J., *La tradición oral* (Labor, Barcelona 1967).
 VARIOS: *Introducción a la cultura africana. Aspectos generales*. (Ed. Serbal/Unesco, Barcelona 1982).

Literatura africana

A menudo las novelas africanas contemporáneas ayudan a conocer la realidad que nos describen tanto o más que las obras científicas. Incluimos aquí aquellas que describen problemáticas (tradicionales o de la sociedad en cambio) tratadas en el presente libro.

- ACHEBE, C., *Todo se derrumba* (Ed. Alfaguara, Madrid 1986).
 CONTRAN, N., *El sabio Babaliki. Proverbios africanos* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1984).
 DONGALA, E., *El fuego de los orígenes* (Ed. Martínez Roca, Madrid 1989).
 EKWENSI, C., *Jagua Nana* (Ed. Martínez Roca, Madrid 1989).
 KAUNDA, K., *Carta a mis hijos* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1985).
 KAYOYA, M., *Tras las huellas de mi padre* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1990).
 KOURUMA, A., *Los soles de las independencias* (Alfaguara, Madrid 1986).
 LAYE, C., *El niño africano* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1985).
 NSUÉ, M., *Ekomo* (UNED, Madrid 1985).
 SALVADOR, L., *Fábulas africanas* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1990).
 SOYINKA, W., *Aké. Los años de la niñez* (Ed. Alfaguara, Madrid 1987);
La estación del caos (Ed. Alfaguara, Madrid 1987).
 TUTUOLA, A., *Mi vida en la maleza de los fantasmas*. (Ed. Siruela, Madrid 1990).
 U'TAMSI, C., *Leyendas africanas* (José de Olañeta, Ed., Barcelona 1988).
 VARIOS: *En torno al fuego en las noches de África* (2ª ed., MUNDO NEGRO, Madrid 1987).

Filosofía

- ELUNGU, P. E., *Enseñanza de la Filosofía e Investigación Filosófica en África* (Serbal, Barcelona 1984).
 ZAHAN, D., *Espiritualidad y Pensamiento Africanos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

Antropología

- AZCONA, J., *Para comprender la Antropología*, 2 vols. (Ed. Verbo Divino, Estella 1987).
 BEATTIE, J., *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social* (F.C.E., México 1972).
 CALAME-GRIAULE, G., *Etnología y lenguaje. La palabra del pueblo Dogón* (Ed. Nacional, Madrid 1982).
 CAZENEUVE, J., *Sociología del rito* (Amorrortu, Buenos Aires 1971).
 EVANS-PRITCHARD, E.E., *Las teorías de la religión primitiva* (Ed. Siglo XXI, Madrid 1978); *Los Nuer* (Anagrama, Barcelona 1977); *Brujería, magia y oráculos entre los Azande* (Anagrama, Barcelona 1976).
 GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A., *Invencción y castigo del brujo en el África negra* (Serbal, Barcelona 1984).
 LOWIE, R., *Religiones primitivas* (Alianza Editorial, Madrid 1976).
 MAIR, L., *Introducción a la antropología social* (Alianza Editorial, Madrid 1980); *La brujería en los pueblos primitivos actuales* (Guadarrama, Madrid 1969).
 MALINOWSKI, B., *Magia, ciencia y religión* (Ed. Argel, Barcelona 1974).
 MAQUET, J., *El poder negro en África* (Guadarrama, Madrid 1971).
 MARTÍN DEL MOLINO, A., *Los Bubis: ritos y creencias* (Centro Cultural Hispano-Guineano, Malabo 1989); *La religión de los Bubis*, 2 vols. (Madrid 1984).
 MIDDLETON, J., *Los Lugbara de Uganda* (Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1984).
 NDONGO MBA-NNEGUE, J., *Los Fang. Sociedad y Religión* (Madrid 1985).
 RADCLIFFE-BROWN, A. R., y FORDE, D., eds., *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio* (Anagrama, Barcelona 1982).
 SCOTTI, P., *Religión y magia en los pueblos primitivos* (Credsa, Barcelona 1967).

Cristianismo en África

- BUHLMANN, W., *La Tercera Iglesia a las puertas* (Ed. Paulinas, Madrid 1976); *Proceso en Addis Abeba* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1979).
 DANOZ FERNÁNDEZ, A., *Inculturación cristiana del matrimonio africano-bantú* (Ed. PS, Madrid 1987).
 DONOVAN, V., *África, comunidad misionera* (Ed. Verbo Divino, Estella 1988).
 ELA, J. M., *Fe y liberación en África* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1990).

- GONZÁLEZ NÚÑEZ, J., *Etiopía: hombres, lugares y mitos* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1990).
- MILINGO, E., *Fe y curación* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1988).
- MULAGO, V. *Simbolismo Religioso Africano. Estudio comparativo con el Sacramentalismo Cristiano* (BAC, Madrid 1979).
- PENOUKOU, J. E., *Iglesias de África. Propuestas para el futuro* (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1986).
- VARIOS: *Las Religiones* (Iepala, Madrid 1987).
- VARIOS: *Cultura africana y cristianismo*, I Encuentro de Antropología y Misión (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1988).
- VARIOS: *África: Nuevas situaciones de misión*, II Encuentro de Antropología y Misión (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1989).
- VARIOS: *Racismos nuevos y antiguos*, IV Encuentro de Antropología y Misión (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1991).

El Islam en África

- JOMIER, J., *Para conocer el Islam* (Ed. Verbo Divino, Estella 1989).
- SERJEANT, R. B., ed., *La ciudad islámica* (Serbal, Barcelona 1982).
- Varios: *El Islam en África: un reto al Cristianismo*, III Encuentro de Antropología y Misión (Ed. MUNDO NEGRO, Madrid 1990).
- Varios: *El empuje del Islam* (Iepala, Madrid 1989).

LISTA DE PUEBLOS AFRICANOS MENCIONADOS EN EL TEXTO

| | | |
|--|------------------------|---|
| Senegal | Gambia | Sierra Leona |
| Fulani Wolof | Wolof | Kono Mende |
| Liberia | Costa de Marfil | Burkina Faso |
| Kpele | Ashanti | Lodagaa |
| Ghana | Benín | Nigeria |
| Akan Ashanti Ewe Ga Lodagaa Twi | Ewe Fon Twi | Batawa Edo Fulani Hausa Idoma Igbira Ibo Itsekiri Nupe Tiv Yoruba |

Camerún

Bamún
Fulani
Tikar

Sudán

Azande
Bari
Dinka
Didinga
Fajulu
Jumjum
Kakua
Latuka
Lotuko
Mabán
Mondari
Nuba
Núer
Shiluk
Toposa

Somalia

Somalí

Angola

Bakongo
Balunda
Ovimbundu

Egipto

Coptos
Nubas

Uganda

Acholi
Alur
Banyankole
Baganda
Basoga
Batoro
Bagisu
Bakiga
Banyoro
Lango
Lugbara
Jié
Madi
Teso

Ruanda

Banyaruanda

Namibia

Herero
Ovambo

Angola

Bakongo
Balunda
Ovimbundu

Kenia

Abaluya
Akamba
Borana
Dorobo
Elgeyo
Kikuyu
Kipsigis
Lúo
Masai
Meru
Nandi
Shirazi
Somalí
Suahili
Turkana
Vugusu

Burundi

Barundi

Botsuana

Bakwena
Bosquimanos
Tswana

Etiopía

Amhara
Darasa
Falasha
Gala
Gofa
Ingasana
Koma
Mao
Sidamo
Somalí
Uduk
Walamo

Zambia

Barotse
Bemba
Ila
Kaonde
Lozi
Balunda
Nyanja
Tonga

Lesotho

Basuto

Mozambique

Yao

Tanzania

Chaga
Gogo
Wahaya
Masai
Nyakyusa
Nyamwezi
Pare
Sandawe
Shirazi
Sonjo
Sukuma
Suahili
Turu
Watumbatu

Malawi

Ngoni
Nyanja
Tumbuka
Yao

Madagascar

Malgaches

Suazilandia

Suazi

Zaire

Bachwa
Balese
Baluba
Bambuti
Alugbara
Balunda
Ngombe
Pigmeos
Yansi

Suráfrica

Bavenda
Hotentotes
Luedu
Basuto
Ndebele
Tswana
Zulúes

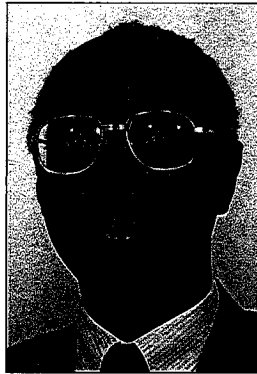
Zimbabue

Shona
Ndebele
Tonga



ENTRE DIOS Y EL TIEMPO

RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS



JOHN MBITI nació en Kenia en 1931 y realizó estudios universitarios en Uganda, Estados Unidos y Gran Bretaña, país este último donde se doctoró en filosofía. A lo largo de su vida ha compaginado su labor académica en varios países de África, América y Europa con sus funciones pastorales como sacerdote de la Iglesia Anglicana. Fue director y profesor del Instituto Ecuménico Bossey, del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Ginebra. Actualmente es profesor de Misionología en la Universidad de Berna, ciudad donde trabaja además en una parroquia de la Iglesia Reformada. Desde 1974 vive en Suiza con su mujer y sus cuatro hijos, aunque viaja con frecuencia a su país de origen.

Considerado uno de los mejores teólogos africanos, ha publicado numerosos libros sobre las religiones tradicionales y su relación con la revelación bíblica: *Concepts of God in Africa* (1970), *New Testament Eschatology in an African Background* (1970), *Love*

and Marriage in Africa (1973), *The Prayers of African Religion* (1975), *Bible and Theology in African Christianity* (1986).

Su obra más conocida, *African Religions and Philosophy*, aparece ahora en castellano, recordándonos —como señala el autor en el prólogo— que una parte importante del mundo hispánico tiene raíces africanas. El título elegido para la versión española —*Entre Dios y el Tiempo*— pretende sintetizar la visión africana del hombre presentada por John Mbiti: un ser integrado en un universo espiritual que realiza un viaje por el tiempo desde el presente hacia un pasado que le sirve de punto constante de referencia. El autor tiene la deferencia de hacerlo con un lenguaje asequible y una narrativa que cautiva fácilmente al lector tanto europeo como africano, sin perder nunca el rigor científico. Sus páginas nos sumergen en un mundo cultural y religioso que —a pesar de no haber sido suficientemente valorado— nos enseña a ser más humanos.

ENTRE DIOS Y EL TIEMPO
RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS

