

# *Religiones tradicionales africanas*

## **Introducción**

Hay un elemento común a la magia y la religión: la convicción de la existencia de una energía sobrenatural que influye, o puede influir, en nuestras vidas. La mentalidad mágica no distingue netamente entre el mundo natural y la esfera de lo sobrenatural.

¿Se da diferencia entre magia y religión?

La diferencia entre magia y religión es difícil de formular, puede ser arbitraria. Podría radicar en que la energía sobrenatural de la magia es impersonal, mientras que la de la religión es personal.

### Personal

Entiendo aquí por personal alguien con quien puedo relacionarme como con una persona. Una persona es un sujeto consciente de mí y de sí mismo y capaz de relacionarse conmigo como "yo" me relaciono con él como "tú". Puede entenderme, responderme, es libre con respecto a mí, yo puedo relacionarme con él como yo me relaciono con una persona: puedo tratar con él, rogarle, pedirle que haga algo por mí, prometerle algo, alabarlo, darle gracias, etc.

### Impersonal

Impersonal es algo con que no puedo relacionarme como lo hago con una persona. No es consciente de sí mismo, o de mí, y por eso no puedo dirigirme a él en espera de una respuesta. La única manera de tratar con él es la manipulación, el encantamiento para poner su fuerza a mi servicio. La dificultad del carácter personal de la energía sobrenatural como criterio para distinguir magia y religión reside en el hecho de que a veces resulta difícil saber si lo sobrenatural es personal o no, más o menos personal.

### La relación con dichos poderes

La calidad de nuestra relación con esos poderes sobrenaturales dependerá de que sean personales o impersonales, de que podamos o no manipularlos. Suponemos que un poder personal es sujeto consciente y libre, y que las relaciones con él son las que se tiene con un ser libre. Se le puede preguntar, pedir, rogar, prometer, pero no manipular o emplear como mero objeto. Eso sería obrar mágicamente. Por el contrario, un poder impersonal es un objeto ciego y maquinal, no libre. Se trata controlándolo, encantándolo, manipulándolo, empleándolo para los propios fines de uno.

### Aplicación del principio

Si bien el principio está claro, no lo está tanto su aplicación a casos particulares en la vida real. En lo que toca al objeto de la magia y la religión no siempre es neta la distinción entre poder personal y no personal. A veces, la distinción es clara y neta; por ejemplo:

- Dios es evidentemente un poder personal,
- la suerte (buena o mala) es un poder impersonal. Las prohibiciones rituales y los riesgos a ellas vinculados (tabúes y castigos) son impersonales. Muchos de los poderes, de que los especialistas disponen tanto para el bien (embrujo para dar buena suerte o para conjurar un mal) como para el mal (como la hechicería) son *impersonales*.
- Pero cuando se llega al concepto de totem por ejemplo, no está nada claro si es o no es personal. Unos clanes tienen totem y otros clanes no tienen totem. El totem es una muy extendida institución existente en Asia, en América, en África y en Oceanía, y el concepto de totem así como la actitud de la gente para con él es muy cambiante de un clan a otro clan.
- Lo que al parecer es común es que el totem es un símbolo del clan o del grupo. La mayoría de las veces, el totem es un animal, pero también puede ser una planta o un fruto... Muchos clanes sienten gran respeto y hasta temor por el totem, otros lo tratan con desenvoltura. Los que sienten gran respeto lo evitan: no se mata ni se toca ni se come. Muchos afirman que el totem es su antepasado común, su "abuelo": ellos mismos se llaman "hijos del búfalo" por ejemplo. **Antepasado personal común o símbolo impersonal del grupo**, no está claro y es variable según de qué tribu se trate. La existencia de adoración y sacrificios indicaría carácter personal, el miedo y el alejamiento no favorecen al carácter personal del totem.

## **I. RELIGION TRADICIONAL AFRICANA**

La religión tradicional africana se centra en

- los espíritus de los difuntos
- los espíritus de origen no humano
- ¿el Dios supremo?

### **1 Los espíritus (las almas de los muertos)**

- suelen ser considerados individuos
- pero no precisamente personas: son algo que las personas dejan al morir.
- Pero fueron personas y, en cierta medida, aún lo son.

- **Inmortalidad**

Si se olvida completamente el nombre de una persona muerta, ésta se degrada en la escala de la personalidad. Su condición de espíritu es similar a la que tuvo en vida. Su disposición para con los vivos es a menudo perversa, pero también puede a veces proteger a personas de su grupo y aun al grupo mismo.

- **Razones del descontento**

Las razones principales de que un espíritu se haga maligno, y por tanto peligroso, son: Comportamiento antisocial; que uno o varios de los miembros del grupo se comporten antisocialmente, o sea de una manera que pueda resultar perjudicial al grupo; que se sienta olvidado por su grupo, que no se hayan realizado los sacrificios rituales debidos a su memoria.

- **Manifestación del descontento**

Manifiestan su descontento causando enfermedades y desgracias entre los miembros culpables del grupo. La actitud de la gente para con sus antepasados es muy diversa de un grupo a otro, pero en general son muy respetados y temidos, principalmente en los grupos patrilineales. Como ya hemos dicho, el concepto de inmortalidad está ligado al recuerdo de la persona muerta y con su supervivencia en sus descendientes.

- **Importancia de los ritos funerarios**

Generalmente, los ritos del funeral y las exequias revisten gran importancia a lo largo y lo ancho de África. Se suele hacer grandes dispendios con ocasión de los ritos funerarios y las celebraciones que generalmente los acompañan. Con ocasión del entierro, hay que practicar ritos de una manera muy exacta so pena de quedar expuestos a fieros peligros rituales. En algunas comunidades los ritos funerarios pueden convertirse en un negocio ya que se espera que los asistentes contribuyan económicamente. He conocido algún caso, en Gana, de una personas minusválida, de quien la familia no se había ocupado en vida, cuyos funerales se convierten en ocasión de lucro.

## 2 Espíritus de origen no humano

- **Cuales son**

Son casi todas las fuerzas de la naturaleza susceptibles de afectar al hombre: elementos naturales (como la lluvia y las tormentas, etc.), algunos objetos y lugares (como grandes árboles, colinas, montañas, ríos, selvas... Y e incluso enfermedades como el dios de la viruela.

### ▪ **¿Por qué se veneran estos espíritus?**

Porque la vida del hombre en una sociedad no especializada está repleta de acontecimientos terroríficos y amenazas sin posibilidad de explicación ni defensa racional. Pero el hombre puede hacerles frente simbólicamente: puede atribuir carácter humano a esas fuentes de inseguridad y establecer contacto con ellas, ofrecer sacrificios, etc. con el fin de hacérselas favorables. La actividad frente a un mal o un peligro siempre causa menos ansiedad que la impotencia pasiva.

### **3 ¿Se da un Dios supremo en las religiones tradicionales africanas?**

Es este un tema controvertido que estudiaremos más adelante. Con todo podemos en la mayoría de las sociedades africanas (aunque no en todas) existe la creencia en un Dios supremo. En general, no se intenta establecer una relación personal con Dios. Dios creó el mundo y ahí quedó todo, o bien después de haberlo creado se alejó de él a causa de algún pecado o rebelión del hombre. Los mitos del alejamiento de Dios son numerosísimos y van desde los motivos llenos de humor hasta lo dramático. Aunque la gente se dirige al Dios supremo en alguna ocasión especial, se preocupa más por los espíritus inferiores, que están más directamente implicados en la vida corriente y en sus necesidades.

## **II. LOS FUNDAMENTOS DE LAS R.T.A.**

- Concepto unitario de la realidad
- Vitalismo

(Placide Tempels, Léopold Sedar Senghor, John S. Mbiti, K.C. Anyanwu)

### **1. Placide Tempels**

El padre Placide Tempels (misionero franciscano en el Congo) publicó su libro *La philosophie Bantoue de l'être*, en 1945. Según él, la metafísica bantú considera la fuerza vital como el valor fundamental único. Para los bantús la fuerza vital sería lo que la existencia es para la metafísica clásica occidental. Todo ser está dotado de fuerza vital, o, mejor dicho, es una participación de la fuerza vital, y su vitalidad es variable. Todas las fuerzas vitales están interconectadas, interdependientes y situadas jerárquicamente por referencias cruzadas. Se concibe el universo como una vasta red de fuerzas interactivas, ninguna de las cuales puede actuar sin producir una causación vital en todas las demás fuerzas individuales y en la totalidad. Esta influencia puede ser positiva o negativa, y la meta de todo ser es penetrar en el núcleo del sistema vital para

fortalecer su propia fuerza vital y así fortalecer el sistema todo. Los seres humanos se encuentran en el centro del tejido vital, y la generación presente en la tierra constituye el centro de la humanidad entera, que incluye muertos y aún no nacidos.

- La naturaleza debe servir para mejorar y perpetuar la vida.
- La cultura, religión incluida, y todas las instituciones y saberes humanos están orientados a ese mismo propósito: favorecer la vida y superar cualquier peligro para la vida.
- La ética bantú se define por esta misma referencia.

La obra de Tempels ha sido diana de muchas críticas, algunas de ellas pertinentes. A pesar de todo las posiciones fundamentales de Tempels están aceptadas por la mayor parte de los intelectuales africanos como una expresión válida de la visión africana del mundo.

## 2. Sucesores de Tempels

En continuidad con Tempels están:

- Senghor: Lo que Senghor llama *l'ontologie négro-africaine* está muy cerca de la idea bantú del mundo expuesta por Tempels.
- John Mbiti también subraya la integridad, el vitalismo, la posición central del hombre en el universo africano y la influencia soberana del grupo<sup>1</sup>.

*"Se puede, por tanto, decir que para los africanos el hombre ocupa el centro del universo. En esta posición, puede servirse del universo, sacar de él algún provecho por medios físicos, místicos o sobrenaturales. Ve el universo en términos de hombre, y procura vivir en armonía con él. Aunque no haya vida en un objeto concreto, el africano le atribuye una vida mística y así establece una relación directa con el mundo en torno"<sup>2</sup>.*

Esta misma posición, con diferentes matices, está defendida por un gran número de intelectuales africanos

---

1 John S. Mbiti, *African view of the Universe* in "An introduction to African religion", Heinemann, London 1975, pp. 31-39.

2 Ibidem, p. 39.

### III. DIOS EN LAS RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS

- Okot P'Bitek, Elungu P.E.A.
- Godwin Sogolo, K. C. Anyanwu, D.R.K. Nkurunziza, Charles Nyamiti, Segun Gbadegesin, Lanzinay Keita, Théophile Obenga, Marcien Towa

#### 1. ¿Un Dios supremo?

Se ha dicho que los africanos son "*eminente religiosos*". También se ha dicho que la mayoría de las culturas africanas tienen el concepto de un Dios supremo<sup>3</sup>. Estas afirmaciones han sido aceptadas sin rechistar por la mayoría de autores africanos.

Sin embargo Okot P'Bitek rompió el esquema y lanza un ataque frontal contra la pretensión de un Dios supremo en las religiones tradicionales africanas<sup>4</sup>. Según él, los dioses africanos han sido helenizados a través del Dios único del Cristianismo, introducido por los misioneros e intelectuales occidentales con la complicidad de intelectuales africanos que

*"intentando interpretar las ideas religiosas de sus paisanos en términos propios del pensamiento europeo, y deseosos también de defender África de la arrogancia intelectual del Occidente, presentaron las divinidades africanas revestidas de todos los atributos del Dios de los cristianos"*<sup>5</sup>.

Los africanos, dice P'Bitek, no entienden de consideraciones metafísicas sino "*de la buena vida aquí y ahora*". Las divinidades africanas son para el hombre, no el hombre para ellas. Las divinidades africanas son perfectamente conocidas: son la causa del bienestar y la explicación de los infortunios y las enfermedades.

Otros intelectuales africanos, si llegan a la virulencia de Okot P'Bitek, consideran que el concepto africano de Dios y el de la religión cristiana son diferentes, y esta diferencia no es de grado sino cualitativa. La "*bifurcación natural-sobrenatural podría explicar la diferencia*"<sup>6</sup>. El Dios de las religiones africanas es "*el que da vida*" está al origen de todo y es del mismo orden de la naturaleza viva. No es conocido "*por deducción intelectual*" sino "*por experiencia personal del fenómeno de la naturaleza*" y de la vida<sup>7</sup>.

---

3 K.A. Busia, *Africa in search of Democracy*, London 1967. John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, S.P.C.K., London 1970; *African religions and philosophy*, Heinemann, London 1969; *An introduction to African religion*, Heinemann, London 1975; E. Bolaji Idowu, *African Traditional religion: A definition*, New York, Orbis Books, 1973.

4 Okot P'Bitek, *African religion in Western scholarship*, East African literature bureau, Kampala, 1970.

5 Ibidem p. 67.

6 Godwin Sogolo, *Foundations of African philosophy*, Ibadan University press, 1993, p. 59.

7 Deusdedit R.K. Nkurunziza, *Bantu philosophy of life in the light of the Christian message*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989, pp. 240-241.

Para Théophile Obenga<sup>8</sup>, egiptólogo, y para Marcien Towa<sup>9</sup> en la filosofía faraónica y en la mentalidad negro-africana no existe el dualismo materia y espíritu y Dios más que único es jerárquico.

Elungu P.E.A, profesor congoleño, insiste en la experiencia unitaria que el hombre hace de la vida y de toda realidad, en su propia vida individual. La experiencia de la vida propia como experiencia de toda vida y de toda realidad. En su interpretación de la experiencia africana sobre el hombre, la naturaleza y Dios, Elungu P.E.A. completa una síntesis de las diversas posiciones antes expuestas<sup>10</sup>.

Para entender la experiencia africana hay que comenzar por el ser humano. El ser humano se percibe en la experiencia de la vida que él mismo vive, y todo lo demás es percibido y entendido en función de la misma vida, su incremento, su expansión o su declive. Esta visión de sí mismo pide comunidad y jerarquía social. La sociedad clánica resultante está íntimamente ligada con la naturaleza y con Dios. En la experiencia africana no hay subordinación del hombre a la naturaleza, sino identificación con ella.

*"El negro tradicional no se ha arrancado de la naturaleza, ni lo intenta; su actitud fundamental de partida es la de su vida como medio integrador de todas sus experiencias al cual intenta integrar todo, de modo que constituya una experiencia única"*<sup>11</sup>.

Si el africano tradicional adora algún objeto de la naturaleza no es como algo diferente y superior a sí mismo sino como lazo simbólico con su propia vida. Para el africano tradicional, la naturaleza tiene dos significados: mítico (metafísico-religioso) y empírico. Ambos están orientados a la vida, a través del trabajo y del culto, con mayor relieve de lo mítico. La naturaleza se convierte en símbolo que densifica la experiencia sensible. Nos transporta a un nivel de significación más profundo, pero no fundamentalmente diferente, del mundo de nuestras experiencias.

*"Una vez más, la simbología negra tradicional presupone la unidad del hombre con su sociedad, del hombre clánico con el universo..., y en esa unidad se basa constantemente para una acción en el mundo, para un sentido trascendente, la única experiencia practico-sensible y sin embargo inmanente en el mundo, en el hombre y en su sociedad. De este modo todo*

---

8 Théophile Obenga, *Philosophie pharaonique*, Présence Africaine, n° 137-138, 1986, p.12.

9 Ibidem, p. 27.

10 Elungu P.E.A., *Tradition Africaine et rationalité moderne*, L'Harmattan, Paris, 1987, pp. 47-70, 118-124.

11 Ibidem, p. 48.

*puede ser transformado en símbolo del más allá, pero en nosotros; todo puede ser transformado en objeto de culto; todo puede ser sagrado, no hay separación, y ni siquiera distinción, práctica entre sagrado y profano, natural y sobrenatural. De modo que todo está relacionado con lo sobrenatural, con lo sagrado, con la vida, la fuente de la vida"<sup>12</sup>.*

La vida es el único valor absoluto. Atendiendo al contenido concreto de cada cultura africana particular, hay cosas que pueden ser consideradas como más cercanas que otras a la fuente de la vida o con más poder vitalizador simbólico. Pero lo único absoluto y supremo es la vida y, como después veremos, Dios viene a continuación de la vida, a menudo como antepasado fundador. La vida es por tanto la meta de la cultura, la vida es el centro de la religión y del culto, la vida es el fundamento de la ética, el criterio de la moralidad y, finalmente, la vida es también el objeto de la tecnología.

La experiencia cotidiana es una aspiración a la vida, pero es una experiencia conflictiva, porque el hombre experimenta la vida y la muerte, experimenta lo que fortalece y lo que debilita la vida. En la vida social experimenta la división, la lucha, la violencia. Es decir que experimenta la aspiración a la vida y la lucha contra la muerte como procedentes de la misma fuente.

*"Es esto lo que nos impulsa a creer que los actos absolutos evocados en los símbolos, los mitos, la magia, la brujería, nos parecen de la misma naturaleza en cuanto a su contenido y en cuanto a su finalidad principal y fundamental"<sup>13</sup>.*

La brujería es un caso extremo que hay que entender en el conjunto de la experiencia de la vida. El brujo es el mal concreto, destructor de la vida. Procura satisfacer su propia necesidad de vida a costa de vidas de otros. De ahí que sea la brujería el peor de los males sociales.

## **El problema de Dios**

Para Elungu P.E.A. era necesario insistir en la concepción totalizante y vitalista del mundo de los africanos tradicionales con el fin de entender su idea de Dios. En todas las tradiciones africanas, Dios parece el punto de partida en la sucesión de los seres, su origen; un origen invisible. La diferencia principal en el contenido de la idea de Dios parece depender de cómo se entiende el Dios origen:

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 53-54.

- Sea como creador, es decir, como paternidad universal, que correspondería al Dios lejano, al Dios ausente.
- O bien como dador de vida: Dios padre, procreador del clan, comienzo del linaje y, de algún modo, miembro inicial del clan.
- Entre esas dos ideas hay sitio para buena cantidad de diferencias menores que dan pie a teorías contradictorias sobre la naturaleza de Dios.

*"En los pueblos clánicos, de comunidad estrecha, aislados unos de otros sobre todo por la inmensidad de la selva ecuatorial, esta experiencia de la paternidad llevada hasta el último límite no suele traspasar el umbral del antepasado fundador del clan, mitificado, divinizado. La distancia establecida por el mito no es suficiente para que Dios aparezca como distinto y, sobre todo, como separado de la vida del clan"<sup>14</sup>.*

El Dios creador, cuya misteriosa actividad no parece ser la de engendrar, aún está vinculado al clan por la espiritualización de los héroes y los antepasados del clan.

De lo dicho se desprende que la idea africana tradicional de Dios no es "*una idea clara y neta*". Ni siquiera es una idea. La percepción de Dios no es conceptual. No hay teología conceptual. Si se da una idea de lo invisible, es una idea producida por el cuerpo, por la imaginación. El ser humano experimenta la divinidad en el acto mismo de experimentar su propia existencia; nunca como una realidad separada del resto del universo. A partir de la experiencia que el hombre tradicional tiene de Dios en la misma experiencia de sí mismo, su imaginación crea el mito que el culto actualiza. El conocimiento mítico contiene lo invisible y la naturaleza. No es un conocimiento contemplativo: comienza en la vida y regresa a la vida para su cumplimiento.

*"Flujo continuo que mezcla cuerpo, corazón, inteligencia e imaginación, ese conocimiento es el flujo mismo de la vida, inseparable del individuo y también del clan, de la naturaleza, de Dios y de todo. Todo conduce al conocimiento de Dios, y el conocimiento de Dios, inseparable del resto, conduce a la vida para revigorarla y perpetuarla. En este contexto, si todo puede ser objeto de culto, los antepasados, los espíritus de la naturaleza, el ser supremo, es en definitiva un culto único y fundamental que la vida se da a sí misma. Todas las visiones tradicionales del hombre, de la sociedad, de la naturaleza, de Dios, son una misma visión en la que la devoción a la vida, a su vida como lazo de unión, ocupa el lugar primordial de lo sagrado, central y fundamental"<sup>15</sup>.*

---

<sup>14</sup> Elungu P.E.A., *Tradition Africaine et rationalité moderne*, 1987, pp. 62-63.

<sup>15</sup> Ibidem, pp. 66-70. Quotation pp. 69-70. See also Charles Nyamiti, *The incarnation viewed from the African understanding of person*, in C.H.I.E.A. African Christian Studies, vol. 6, n° 1, 1990, p.7.

## IV. LAS R.T.A. Y EL DESARROLLO TECNOLÓGICO

(Léopold Sedar Senghor, Charles Nyamiti, Daniel Etunga Manguelle, Cheikh Hamidou Kane, Elungu P.E.A., K.C. Anyanwu)

### 1. Concepto global del mundo y vitalismo

Un buen número de intelectuales africanos se han preguntado hasta qué punto la concepción de la realidad, del mundo, como totalidad y su interpretación vitalista, son responsables del retraso tecnológico de África. Los africanos suelen considerar la armonía y el uso respetuoso de la naturaleza como característico de la cultura africana), mientras que la conquista y abuso de la naturaleza serían típicos de la cultura occidental. Los africanos serían unitarios, espirituales y religiosos, al contrario de los occidentales que son materialistas, mecanicistas y agresivamente individualistas.

Senghor ve incluso una diferencia en el modo de conocer: un modo intuitivo de conocimiento que sería específicos de los africanos, en contraste con el modo analítico, deductivo y "dominador" propio de los occidentales.

La idea fundamental es la existencia de un orden cósmico que, establecido por Dios, no puede ser indebidamente perturbado. No existe diferencia, ni sobre todo separación, entre el orden de Dios y el orden del mundo, del que el hombre está encargado. El hombre es centro del mundo pero no es su dueño. Dios es el único dueño y por eso se ha de respetar el orden que Dios ha establecido, que es el orden cósmico.

*"El africano reconoce que nada en el universo es un conjunto fortuito de átomos y moléculas sino que hay algún orden natural, espiritual y místico que Dios ha puesto. Este orden no debe ser indebidamente alterado"<sup>16</sup>.*

La tierra es el escenario donde el hombre está llamado a realizar su proyecto de vitalización.

---

<sup>16</sup> G. Omaku Ehuzani, *An Afro-Christian vision*, p, 208; John S. Mbiti, *An introduction to African religion*, Heinemann, London, 1975, pp.36-39.

*"Por tanto se puede decir que los africanos consideran que el hombre se halla en el centro del universo. Encontrándose en tal posición trata de usarlo o de servirse de él física, mística o sobrenaturalmente. Ve el universo en términos de sí mismo y procura vivir en armonía con él. Aunque un objeto no tenga vida biológica, el africano le atribuye vida (mística) para establecer una relación más directa con el mundo circundante. De este modo las partes visibles e invisibles del universo están a disposición del hombre a través de mediaciones físicas, místicas y religiosas. El hombre no es el dueño del universo; solamente es su centro, su amigo, su beneficiario, su usuario. Por lo cual, debe vivir en armonía con el universo, obedecer a las leyes del orden natural, moral y místico. Si estas leyes son indebidamente violadas es el hombre quien más sufrirá". (p. 39)*

Según Charles Nyamiti el africano ve el universo como un conjunto orgánico, una red de relaciones suprasensibles y místicas en las que él participa tanto por su acción física como por sus ritos. Nyamiti llega al extremo de afirmar que *"La relación entre causa (sobrenatural) y efecto es inmediata; las causas segundas son despreciables en caso de existir. En último análisis, Dios está detrás de todos los acontecimientos del mundo. Es la fuente de la vida y la energía de que todo participa y, como tal, es base y fundamento de la solidaridad, la totalidad y la participación humana y cósmica"*<sup>17</sup>.

La negación de la causalidad segunda, o su reducción a algo despreciable, suprime la distinción entre el orden divino y el ámbito de la responsabilidad humana. Al hombre no le queda ninguna o muy poca iniciativa. El orden cósmico se refiere al tiempo mítico de los comienzos, a los antepasados fundadores del clan. De ahí que los antepasados sean los garantes y conservadores de este orden.

*"El poder de la tradición está relacionado con la duración cíclica, las repeticiones rituales, la gerontocracia (gobierno de los más viejos), el culto a los antepasados, los ritos de iniciación. El hombre se sumerge en el tiempo mítico de los antepasados para participar en los sucesos sagrados y en el tiempo de los orígenes. La solidaridad y la totalidad del universo socioeconómico determinan toda iniciativa privada"*<sup>18</sup>.

Las consecuencias de semejante concepción son evidentes: un conservadurismo extremo que impregna el tejido de la sociedad. La resistencia al cambio es proporcional a la alteración que supone para el orden aceptado y garantizado por la tradición.

Daniel Etunga Manguelle es uno de los intelectuales africanos que más hincapié hacen en la relación causal entre la sumisión total al ordenamiento divino y el subdesarrollo tecnológico de África. He aquí sus palabras:

*"El hombre es, según Protágoras, la medida de todo, pero el africano no se siente medida de nada. Es fenómeno entre fenómenos, fuerza entre fuerzas. No tiene que conocerlas, menos aún tiene que dominarlas, sino solamente convivir... El africano, remontándose a las fuentes de la religión, considera que en un mundo hecho de una vez para todas Dios es el único capaz de modificar la lógica. Si no se debe tocar nada es porque el mundo tal como es y nuestros comportamientos son datos inmutables legados en un pasado mítico a nuestros antepasados fundadores cuya sabiduría sigue iluminando"*

---

<sup>17</sup> Charles Nyamiti, *The incarnation viewed from the African understanding of person*, in C.H.I.E.A., African Christian studies, vol. 6, n.º 1, 1990, p.6.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 6.

*nuestros principios de vida. Es cierto que ese cosmos al que el africano continúa estando íntimamente ligado le da de qué vivir, pero con la condición de que la porción retenida respete el equilibrio natural... y toda alteración debe tener una compensación ritual.*

Cheikh Hamidou Kane ha resumido perfectamente en una fórmula sorprendente lo que a este respecto hace la diferencia entre el africano y el occidental: <<Lo nuestro no es vencer, como hacen ellos, sino amar>>. Por eso considera que la negativa del africano a separar el espacio de los hombres del espacio divino sigue siendo, con toda seguridad, el defecto principal de su cultura frente a las culturas de talante conquistador<sup>19</sup>.

## **2. ¿Cómo afecta la idea de Dios, y la naturaleza de esta idea, al desarrollo tecnológico?**

Una frase lapidaria de Cheikh Hamidou Kane nos dan la clave. Pide a los africanos que graben en los frontispicios de sus iglesias, templos y mezquitas estas palabras: <<Dios no es pariente nuestro. Está todo él fuera del flujo de la carne, la sangre y la historia que nos congrega. ¡Somos libres!>>

### **a) ¿Un Dios trascendente o un Dios inmanente?**

La transcendencia de Dios establece una distancia entre el espacio de Dios y el espacio del hombre, dejando sitio a las decisiones independientes del hombre. Pero en el concepto africano, Dios no sería trascendente si a Dios se le considera como el padre, el dador de vida, el primer antepasado, el primer eslabón en la cadena de la vida. En ese caso lo divino invade el espacio humano y priva al hombre de iniciativa. Aquí Dios es aún pariente nuestro, por así decirlo carne de nuestra carne. No se encuentra fuera de la corriente de carne y sangre que nos enlaza.

El concepto de Dios como Creador aseguraría una mayor transcendencia de Dios y una mayor autonomía del hombre, pero en la visión africana, aunque Dios sea visto como trascendente, las consecuencias vienen a ser las mismas, o muy semejantes, pues el espacio entre la transcendencia de Dios y nuestra inmanencia se rellena con los héroes y fundadores del clan, mitificados y

---

<sup>19</sup> Daniel Etounga Manguelle, *l'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?*, Editions Nouvelles du Sud, Ivry-sur-Seine, 1991, pp.42-43.

Cita de Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure Ambiguë*, Union Générale d'Editions, Julliard, 1961, p. 164.

divinizados, que siguen siendo los garantes y vigilantes del orden divino que se nos dio en los orígenes míticos.

Por consiguiente, tanto el Dios dador de vida como el Dios creador de la religión africana parecen invadir el espacio del hombre; están demasiado cercanos. Ambos son agobiantes.

No es indispensable que el africano tenga un conocimiento intelectual explícito de cuanto acabamos de decir. Este conocimiento intelectual y explícito no existe, pero la presión que un tal concepto origina sí existe, y es una presión que procede de la tradición, de los antepasados y del miedo tanto a las sanciones rituales como a la presión social. Incluso si la idea de Dios no está detrás de su orden divino de manera explícita y consciente, el orden mismo ha sido interiorizado mediante influencias culturales que producen las presiones antes mencionadas.

## **Conclusión**

Según Elungu P.E.A. el ser humano no puede llegar a ser plenamente alguien sin liberarse del dominio de la naturaleza, sin tomar distancia de ella. El hombre tiene que distanciarse de la naturaleza (en lugar de identificarse con ella) si quiere conquistar su propia autonomía. Con su autonomía debe aceptar la dramática soledad de ser el único responsable de sus decisiones y de sus acciones. También tiene que aceptar y reclamar todos los derechos que implican el hecho de ser hombre.

Según Elungu P.E.A., la racionalidad moderna (ciencia y tecnología) brinda los medios más apropiados para alcanzar dicha meta. Ofrece los mejores medios para conseguir la autonomía respecto de la naturaleza, de la sociedad y, en cierto sentido, también de Dios.

Bartolomé Burgos  
Fundación Sur

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ANNE STAMM, *Las religiones africanas*. Traducción de Domingo del Campo. Acento Editorial, 1997, Madrid.
- JOHN MBITI, *Entre Dios y el tiempo: Religiones, Tradicionales Africanas*. Traducido del Inglés por José Carlos Rodríguez. Editorial Mundo Negro, 1991, Madrid.

- JOHN MBITI, *Introduction to African Religion*, Heinemann, 1977, Londres.
- E.G. PARRINDER, *African Traditional Religion*, Sheldon Press, 1974, Londres.
- HENRI MAURIER, *La Religion spontanée: Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, L'Harmattan, 1997, Paris.
- ENCUENTROS INTERNACIONALES DE BOUAKÉ, *Les religions africaines traditionnelles*, Éditions du Seuil, 1965, Paris.
- L. -V. THOMAS y R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire: Textes et traditions sacrées*; Editorial Stock+Plus, 1981, Paris.
- Dirigido por JEAN-PIERRE CHRÉTIEN, *L'invention religieuse en Afrique: Histoire et religion en Afrique noire*, ACCT-Karthala, 1993, Paris.