

MODERNIDAD Y TRADICION: LA SINTESIS YORUBA

Luis J. Muñoz

El continente africano, que hasta no hace mucho tiempo era objeto de las narraciones de viajes y aventuras de exploradores o coto cerrado del antropólogo en su búsqueda de sociedades «primitivas» antes de que fueran contaminadas por el contacto con el mundo «moderno», se ha convertido en un fértil campo de investigación para los estudiosos de las ciencias sociales. En efecto, mientras que el porcentaje general de especialistas en las ciencias sociales para todas las áreas del mundo es de 39,7, se eleva a 56,6 para los africanistas¹. Su preparación científica no ha excluido, sin embargo, en muchos casos una reacción semejante a la del simple turista, de admiración ante los signos externos de cambio, de lo que se ha dado en llamar el impacto de la modernización. El antiguo dicho «ex Africa semper aliquid novum» ha encontrado un paralelo en el énfasis en el término «nuevo»: «nuevos estados», «nuevas naciones», etc., al referirse a los países africanos independientes.

Una reacción semejante ha podido también observarse en los mismos africanos, en una actitud comprensible de «edificación del estado» (*nation-building*), de desarrollo económico, en una palabra de «alcanzar» a aquellos países más avanzados y de participar plenamente en la comunidad internacional. Un dicho yoruba lo expone sucintamente: «Aiye di aiye oyinbo» (El mundo se ha convertido en el mundo del hombre blanco). Esta actitud, sin embargo, ha llevado a menudo no sólo a un énfasis sobre lo «moderno», sino a una consideración de lo tradicional como un obstáculo, como una traba, de la que eventualmente uno habrá de liberarse, o a lo más como una supervivencia interesante relegada al nivel de lo folklórico.

¹ LAMBERT, R. D., *Language and Area Studies review*, Philadelphia, 1973, página 109.

Sin embargo, las sociedades pre-existentes, a pesar del fenómeno de la ocupación colonial —más superficial de lo que aparece a simple vista—, que contribuyó a crear nuevas unidades políticas en África y del impacto de la modernización con todas sus secuelas, no han desaparecido del continente africano y, puesto que en la mayoría de los casos, los nuevos estados no coinciden con las unidades políticas anteriores, esto ha dado origen a la formación de sociedades «plurales».

Por otra parte, cada país, cada región o unidad territorial presenta una dualidad de procesos y sistemas políticos que actúan uno sobre el otro, a la vez que definen las actitudes, valores y lealtades de los miembros de las respectivas sociedades. Estos dos sectores corresponden a la conocida dicotomía, tradición y modernidad, cuyas relaciones no son nunca fáciles de establecer y menos aún de conceptualizar. Un énfasis exagerado en el llamado proceso de modernización ha llevado también a desdeñar el hecho de la continuidad de estas sociedades y, por tanto, la importancia del factor de la tradición.

Es preciso, por tanto, definir el papel de la tradición en el sistema político y social de los nuevos estados, lo cual requiere plantear una cuestión básica en las ciencias sociales, el problema de las relaciones entre tradición y modernidad del que me he ocupado en otros trabajos ².

No estoy de acuerdo con aquellas soluciones que establecen modelos mutuamente exclusivos de modernización y tradición dentro de una tendencia que podría calificarse de sustitución y que fija en una dirección vectorial el llamado proceso de modernización. Creo más bien que tradición y modernidad conviven en todas las sociedades, aunque, como dije, esto sea difícil de expresar conceptualmente ³, que elementos «modernos» se añaden a los elementos «tradicionales» sin que necesariamente los sustituyan y que, por lo tanto, según la repetida afirmación de Almond, todos los sistemas políticos son «mixtos» en el sentido cultural. No hay, pues, culturas completamente «modernas» en el sentido de racionalidad ni completamente «primitivas» en el sentido de tradicionalidad ⁴.

La cultura y las instituciones tradicionales han sido, por otra parte, frecuentemente consideradas como obstáculo a un proceso rápido de desarrollo. La evidencia de sociedades en las que se puede hablar de una modernización endógena o en continuidad con su tradición ⁵ viene

² MUÑOZ, L. J.: «Modernidad y tradición: tres modelos de coexistencia pacífica», *Revista de Derecho Público*, 72 (1978), págs. 559-577; MUÑOZ, L. J.: «The temporal reference of tradition», *Il Politico*, 44, 2 (1979), págs. 337-352.

³ ZOLBERG, A.: *Creating Political Order. The Party-States of West Africa*, Chicago, 1966, pág. 130.

⁴ ALMOND, G. A.: *Politics in the Developing Areas*, Princeton, 1960, pág. 11.

⁵ MUÑOZ, L. J.: «Modernidad y tradición en el contexto político africano», *Atlántida*, 54 (1971), especialmente págs. 772 y sigs.

a desmontar la construcción teórica que opone tradición a modernidad en una antítesis dialéctica. Más aún, se puede argüir, con esta base empírica, que el éxito de la modernización se basa hasta cierto punto en el papel positivo desempeñado por la tradición, que lleva a cabo una importante función de estabilidad en la sociedad ⁶.

Este es el caso, ciertamente no único, del pueblo yoruba del Sudoeste de Nigeria, que se caracteriza por un considerable sentido de fidelidad a sus actitudes, valores e instituciones tradicionales, al mismo tiempo que por su temprana apertura a la modernidad y por un considerable desarrollo político y social. La mentalidad «histórica» de este pueblo y su notable apego a la tradición no han sido obstáculo a su modernización, lo cual viene a mostrar una vez más que la selección de elementos «modernos» es generalmente aditiva y no necesariamente sustitutiva ⁷.

La convivencia de instituciones, valores y actitudes tradicionales y modernos tiene lugar de diversas formas, que dan origen a varios tipos de relaciones. Estas pueden describirse, partiendo de la distinción de Almond ⁸, como relaciones de fusión (Fusional) —personalmente prefiero la fórmula de Zolberg de «sincretismo» ⁹— y relaciones de aislamiento (*isolative*). Corresponden a una posición de resistencia o indiferencia o a una de apertura o adaptabilidad, respectivamente. Almond sugiere también un tercer tipo que denomina «relación incorporativa» (*incorporative pattern*), que da origen a una situación de coalición o mera coexistencia entre las instituciones, actitudes o valores correspondientes ¹⁰.

Aplicando estas relaciones al caso de las instituciones tradicionales y modernas, se obtiene el siguiente esquema:

<i>Relación</i>	<i>Instituciones</i>
Sincretismo	Modificadas
Aislamiento	Marginales
Incorporación	Incorporadas

que corresponden aproximadamente a una situación de confrontación, de indiferencia y de coalición, respectivamente.

⁶ HOSELITZ, B. F.: «Tradition and economic growth», en *Traditional values and socio-Economic Development*, BRAIBANTI, R., y SPENGLER, J. J. (eds.), Durham (N.C.), 1961, pág. 99.

⁷ Cfr. BASCOM, W. R., y HERSKOVITS, M. J., *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago, 1958, pág. 6.

⁸ Cfr. ALMOND, G. A., *Politics in the Developing Areas*, op. cit., págs. 24 y 25.

⁹ ZOLBERG, A.: «The structure of political conflict in the new states of tropical Africa», *American Political Science Review*, 62, 1 (1968), pág. 71.

¹⁰ ALMOND, G. A., *Politics in the Developing Areas*, op. cit., pág. 25.

Se ha de hacer notar, sin embargo, que para Almond esta relación de *incorporative pattern* es una relación inestable, cuyo resultado puede ser o fusión o aislamiento, según se desarrolle el proceso. En otras palabras, es un estado transitorio. Ahora bien, la coexistencia entre tradición y modernidad no tiene por qué ser algo transitorio o de poca duración. La combinación de elementos propios de uno y otro puede adquirir un carácter de estabilidad o, como Whitaker sugiere para el Norte de Nigeria, de «viabilidad»¹¹.

Ha de tenerse, pues, en cuenta la posibilidad de una «transición» de tan larga duración que se hace permanente¹². Si hemos de admitir al mismo tiempo que las sociedades tradicionales no son estáticas ni fosilizadas, sino sujetas a cambios ortogenéticos y heterogenéticos, el valor del concepto de sociedad transicional desaparece. Al poder predicarse la «transicionalidad» de todas las sociedades, «tradicionales» o «modernas», no añade nada a ninguna de ellas.

En este ensayo trato de mostrar cómo la consideración de la cultura tradicional, como una rémora en el proceso de desarrollo, cae por su base cuando se coteja con la evidencia empírica de casos como el del pueblo yoruba de Nigeria. En otros trabajos he tenido la ocasión de detenerme con más detalle en las relaciones mencionadas de sincretismo, aislamiento o incorporación en el contexto actual yoruba, que han dado origen a instituciones incorporadas al sistema moderno, como la *House of Chiefs*¹³, o que, a través de un fascinante proceso de sincretismo, han producido, por ejemplo, el fenómeno de la regionalización del nacionalismo¹⁴. Aquí quiero limitarme a una tarea más bien preliminar, describiendo a grandes rasgos las características que hacen de la sociedad yoruba un campo fértil para el estudio de la compleja interacción entre tradición y modernidad para luego referirme a lo que podríamos llamar la mentalidad tradicional y las actitudes «modernas» de este pueblo africano.

Destaca en primer lugar la importancia numérica de los yorubas como grupo étnico, que viene a mostrar una vez más la insuficiencia de conceptos como tribu, etnia, etc., utilizados a menudo indiscriminadamente. Según el discutido censo de 1962, los yorubas de Nigeria serían unos 10 u 11 millones. Su población total es, sin embargo, difícil de calcular, al estar ahora repartidos en cinco estados diferentes —Lagos, Ogun, Oyo, Oondo y Kwara— y constituir importantes minorías en

¹¹ WHITAKER, C. S., *The Politics of Tradition. Continuity and Change in Northern Nigeria*, Princeton 1970, pág. 460.

¹² Cfr. BENDIX, R., «Tradition and modernity reconsidered», *Comparative Studies in Society and History*, 9, 3 (1967), pág. 311.

¹³ MUÑOZ, L. J., «Traditional participation in a modern system: the case of Western Nigeria», *Journal of Modern African Studies*, 18, 3 (1980), págs. 443-468.

¹⁴ MUÑOZ, L. J.: «The transformation of tradition: regionalism in Nigeria», en prensa.

Dahomey (ahora República de Benin) y Togo, donde son conocidos como Nago y Aja, respectivamente.

El censo de 1963, siguiendo la división en doce estados, da las siguientes cifras: Estado del Oeste: 9.487.526; Lagos: 1.443.568, y Kwara, donde hay una considerable minoría yoruba en las provincias de Ilorin y Kabba: 2.399.365. Más difícil de estimar es la población yoruba de Togo y Benin, que Forde estimó años atrás en unos 190.000 ¹⁵.

Pero, aún considerando las cifras del censo de 1963 como exageradas y no teniendo en cuenta los resultados provisionales del aún más discutido censo de 1973, la evidencia de censos anteriores justifica la afirmación de que el país yoruba, que coincide en rasgos generales con la antigua región occidental de la federación, es la región más poblada de todo el África tropical. Para una superficie de 79.000 kilómetros cuadrados cuenta con una población de más de cinco millones (cifras de 1952), lo que da una densidad aproximada de 64 habitantes por kilómetro cuadrado o, según el censo de 1963, de 148, mientras que la densidad media del país era de 96 en el mismo año. Las cifras de la densidad de población de otros países vecinos del África occidental hablan por sí solas: Chad, 3 habitantes por kilómetro cuadrado; Camerún, 12; Níger, 3; Togo, 32; Ghana, 36, y Costa de Marfil, 13 ¹⁶.

A la vista de estos datos cabe, pues, preguntarse cuál debe ser el tamaño de un grupo étnico para que pueda llamarse nación o si es apropiado utilizar el término de tribu para designar a un grupo regional que presenta gran diversidad cultural incluso dentro de una misma etnia ¹⁷. En esta línea de pensamiento, Awolowo, fundador y líder del *Action Group*, uno de los primeros partidos del país, y defensor de una federación basada en grupos lingüísticos, afirma ya en sus primeros escritos que es un error el llamar tribus a los grupos étnicos de Nigeria, unidos por una lengua común y un pasado cultural ¹⁸. En obras posteriores concreta más sus conceptos y afirma su preferencia por la expresión «grupos lingüísticos, étnicos o nacionales», dentro de los cuales se hallan grupos de clanes que, según él, pueden más propiamente lla-

¹⁵ Datos tomados del *Nigeria Year Book* de 1974, Lagos 1975, pág. 268. Confróntese también FORDE, D., *The Yoruba-speaking Peoples of South-Western Nigeria*, London, 1951, págs. 3 y 42-43.

¹⁶ Cifras tomadas del *Annuaire Démographique*, ONU, 1969. La cifra que da para Nigeria es de 69 por kilómetro cuadrado.

¹⁷ «The large ethnolinguistic groups in West Africa raise questions about the tribal concept: how large can a tribe get before it becomes a nation?». UCHENDU, V. C.: «The passing of Tribal Man, a West African experience», *Journal of Asian and African Studies*, 5, 1 (1970), pág. 53.

¹⁸ AWOLOWO, O.: *Path to Nigerian Freedom*, London, 1947, pág. 48.

marse tribus. Así, por ejemplo, puede hablarse de la tribu Ijebu dentro del grupo nacional yoruba ¹⁹.

En el caso concreto del pueblo yoruba coinciden los dos elementos de importancia numérica y de pluralismo cultural, junto, por supuesto, con la conciencia de pertenecer a un grupo común. Los yorubas se han caracterizado por sus divisiones y guerras internas, agudizadas especialmente durante el siglo XIX, y varios reinos siempre existieron con carácter independiente. Sin embargo, la idea de una identidad común parece haber existido siempre, a pesar de que el calificativo «yoruba» es relativamente reciente y en principio sólo se aplicó a los habitantes del imperio de Oyo, los así llamados «Yoruba proper».

Este sentido de identidad está en la base del movimiento de «nacionalismo cultural» especialmente por parte de los yorubas de educación occidental a fines del siglo XIX y que luego sirvió de fundamento para el desarrollo político posterior. Lo que comenzó como una reacción a la creciente discriminación racial por parte de los europeos en África Occidental llevó pronto a un esfuerzo de identificación con la cultura tradicional de la sociedad yoruba, probando así que el nacionalismo no es meramente la consecuencia de los prejuicios y agravios acumulados, sino también la realización de nuevas oportunidades ²⁰ y el redescubrimiento de una tradición previa.

Cuando en 1948 se constituyó el *Egbe Omo Oduduwa* (Asociación de los descendientes de Oduduwa) ²¹, una organización cultural que más tarde dio origen al *Action Group*, uno de sus objetivos era: «... acelerar la emergencia de un estado yoruba, viril, modernizado y eficiente, con su propia individualidad dentro del Estado Federal de Nigeria... (y) unir los varios clanes y tribus de Yorubaland y crear y fomentar activamente la idea de una nacionalidad única a través del país yoruba» ²².

El tamaño de su población no es obstáculo para la homogeneidad étnica y cultural del pueblo yoruba dentro de su *homeland* (*ile Yoruba*) que Cámara describe acertadamente en unas breves pinceladas: «El hecho de encontrar en todo el país las mismas caras con cicatrices profundas y francas, los mismos vestidos de colores vistosos, de oír los mismos saludos, de apreciar las mismas graciosas reverencias de las mujeres y las mismas postraciones de los jóvenes ante sus mayores, a ve-

¹⁹ AWOLowo, O., *Thoughts on the Nigerian Constitution*, Ibadan, 1966, páginas 90-95.

²⁰ COLEMAN, J. S., *Nigeria. Background to Nationalism*, Berkeley, 1960, pg. 89.

²¹ OLUSANYA, G. O.: «The nationalist movement in Nigeria», en *Groundwork of Nigerian History*, IKIME, O. (ed.), Ibadan, 1970, págs. 566-567.

²² *Constitution. Egbe Omo Oduduwa*, Ijebu Ode, 1948, págs. 5-6. Citado por COLEMAN, J. S., *Nigeria, op. cit.*, págs. 344-345.

ces incluso en las calles congestionadas de vehículos, este hecho indica claramente que este pueblo ha sido fundido en el mismo crisol»²³.

Quizá la característica que singulariza mejor al pueblo yoruba es la de su carácter predominantemente urbano, dentro de una civilización africana de tipo más bien rural. En efecto, la antigüedad, el número y la importancia de sus ciudades constituye un caso único en el contexto de África. El poblamiento yoruba se caracteriza por un elevado índice de urbanización, no sólo excepcional para el continente africano, sino incluso notable en el contexto mundial. Según el censo de 1952, el último que contiene una información completa, de una población de 5.046.799, un 53 por 100 viven en ciudades de 5.000 o más habitantes; 44,8 por 100 viven en ciudades de 10.000 o más habitantes; 36,6 por 100 en 25 ciudades de 20.000 o más, y 22,1 por 100 en seis ciudades de 100.000 o más habitantes²⁴. Esto nos da un índice de urbanización de 39,3, que sitúa a la Región Occidental de Nigeria en una urbanización de 39,3, que sitúa a la Región Occidental de Nigeria en una debajo de Inglaterra (65,9) y Alemania (49,1), pero por encima de Francia (31,2) y Suecia (28,7). Si se consideran sólo los territorios propiamente yorubas, sin el caso especial de Lagos y las provincias de Ilorin y Kabba, el índice sube al 42,4, sobrepasando incluso a los Estados Unidos y estando sólo por debajo de Gran Bretaña y Alemania²⁵.

Este elevado índice de urbanización es también un indicio de la elaboración y complejidad de sus estructuras políticas, pues debe recordarse que los estados y ciudades yorubas son instituciones puramente autóctonas y su crecimiento y desarrollo no se debe en modo alguno a la influencia de Europa o del Islam²⁶. Comparadas, pues, con las ciudades-puertos de la franja saheliana del Sáhara y las de la costa swahili —las otras dos zonas de civilización urbana del África tropical— las ciudades yorubas constituyen también un fenómeno único.

Ha de añadirse también que, en contra a lo que sucede con el tipo europeo de urbanización, las ciudades yorubas no son consecuencia de la industrialización. Quizá con la excepción de Lagos, son aún ciudades pre-industriales²⁷ y su crecimiento es debido a otros factores. Tampoco pueden explicarse por razón de haber sido centros administrativos coloniales como Kaduna o Enugu, puertos como Port-Harcourt y Calabar o centros mineros como Jos, por citar sólo ejemplos dentro

²³ CÁMARA, C.: «L'organisation de l'espace géographique par les villes Yoruba», *Annales de Géographie*, 80, 439 (1971), pág. 762.

²⁴ KRAPP-ASKARI, E.: *Yoruba Towns and Cities*, Oxford, 1969, pág. 28.

²⁵ BASCOM, W. R.: «Some aspects of Yoruba urbanism», *American Anthropologist*, 64, 4 (1962), pág. 699.

²⁶ Cfr. BASCOM, W. R.: «Urbanization among the Yoruba», *American Journal of Sociology*, 60, 5 (1955), pág. 448.

²⁷ MABOGUNJE, A. L.: *Yoruba towns*, Ibadan, 1962, pág. 4.

del mismo Nigeria. La base real de la economía yoruba es la agricultura, aunque sus campesinos habiten en ciudades.

Por otra parte se ha de recordar que mientras que el tipo de urbanización de estilo europeo occidental se llevó a cabo una considerable desorganización y dislocación social²⁸, la urbanización yoruba está basada en una sólida cohesión social expresada por la importancia del sistema familiar en la vida social, económica y política de la ciudad²⁹. Se comprende, pues, la afirmación de Wheatley de que «la ciudad yoruba ha probado ser un concepto refractario dentro del ordenado universo de la investigación urbana»³⁰. En efecto, la dicotomía tradicional rural-urbana pierde su sentido ante el fenómeno de las ciudades yorubas. Es interesante en este punto ver las semejanzas con los grandes pueblos y ciudades de Andalucía, definidas como «agro-ciudades», y que Cazorla caracteriza como localidades semi-urbanas³¹.

Pero, a mi entender, es la mentalidad «histórica» del pueblo yoruba³² o conciencia de su identidad lo que justifica el interés de su estudio para comprender el papel de la tradición en las modernas sociedades africanas. En efecto, aun dentro del contexto africano, que se caracteriza por un gran respeto por las formas tradicionales, los yorubas destacan por un extraordinario apego a sus instituciones tradicionales, que guardan y defienden celosamente. Este sentido histórico se ha manifestado especialmente en una tradición local de historiografía que ha sido reconocida en obras generales sobre Africa y que se ha visto como un aspecto del desarrollo del «nacionalismo cultural» africano de principios de este siglo y fines del anterior.

Merece notarse, sin embargo, el hecho de que los yorubas parecen haber sido excepcionalmente prolíficos entre los pueblos del Africa Occidental en la producción de obras históricas. Ciertamente que otros países vecinos poseen una tradición historiográfica de antigüedad semejante, pero no a la escala de los yorubas. Las áreas de habla francesa, con la excepción quizá de Dahomey, muestran un considerable retraso y, dentro de Nigeria, hay que esperar a los años treinta para ver aparecer las primeras historias locales³³.

²⁸ Un estudio magistral de este tipo de urbanización es el llevado a cabo por BALANDIER, G., en su libro *Les Brazzavilles Noires*, París, 1955.

²⁹ Cfr. MABOGUNJE, A. L.: *Yoruba towns*, op. cit., pág. 4.

³⁰ WHEATLEY, P.: «The significance of traditional Yoruba urbanism», *Comparative Studies in Society and History*, 12, 4 (1970), pág. 393.

³¹ Cfr. CAZORLA, J.: «Las subculturas rural y urbana», *Anales de Moral Social y Económica*, separata del vol. 20, *passim*.

³² LLOYD dice expresamente que los Yorubas son «a history-conscious people». Cfr. LLOYD, P. C.: «The Yoruba of Nigeria», en *Peoples of Africa*, GIBBS, J. L. (editor), New York, 1965, pág. 552.

³³ LAW, R.: «Early Yoruba historiography», *Historia in Africa*, 3 (1976), páginas 74-75.

Este «nacionalismo cultural» o sentido de la propia identidad no sólo llevó a una abundante producción histórica, sino también a una extensa compilación y publicación de literatura oral, de estudios sobre la religión tradicional y las costumbres locales³⁴. Y no sólo permaneció a nivel de las ideas, se manifestó también en formas de comportamiento social: la adopción de nombres indígenas yorubas, el uso de los trajes tradicionales y el empeño por utilizar la lengua yoruba en el sistema educativo³⁵. La aparición de iglesias cristianas independientes a fines del siglo XIX como resultado de la secesión de otras confesiones protestantes basadas generalmente en Europa, de las que la United Native African Church es un buen ejemplo, puede también verse como manifestación del mismo fenómeno³⁶.

Por otra parte, esta fidelidad a la tradición no ha sido obstáculo para su apertura a los instrumentos de la modernidad. Por más de un siglo, los yorubas han constituido el grupo dominante en la élite nigeriana, produciendo maestros, ministros de la religión y administradores para el resto del país y de los territorios vecinos y, hasta que Azikiwe apareció en la escena política, fueron también los portaestandartes casi exclusivos del nacionalismo nigeriano.

No cabe duda de la gran influencia que tuvo en este movimiento de modernización el retorno de los esclavos liberados, desde Sierra Leona —los llamados Saros— o desde Cuba y Brasil —Amaros—, que colaboraron en el establecimiento de la religión cristiana y del modo de vida occidental³⁷. Pero se ha de advertir que de todos los grupos étnicos presentes en Sierra Leona fueron los yorubas los que decidieron masivamente volver a su tierra natal, a diferencia de los ibos, nupes, etcétera, también ampliamente representados en la colonia inglesa³⁸. Un fenómeno semejante se observa entre los descendientes de los esclavos llevados a Cuba y al Brasil; también en este caso, los yorubas formaron la mayoría de los que decidieron retornar a su país de origen, como atestiguan hoy en día los innumerables Da Silva, Almeida, Pinheiro, Campos, Da Rocha, etc.³⁹.

³⁴ LAW, R., *op. cit.*, pág. 76.

³⁵ OLUSANYA, G. O.: «The nationalist movement in Nigeria», *op. cit.*, pág. 547.

³⁶ WEBSTER, J. B.: *The African Churches among the Yoruba*, Oxford, 1964.

³⁷ Sobre el papel de los Saros es esencial la obra de KOPYTOFF, J. H.: *A Preface to Modern Nigeria: The «Sierra Leonians» in Yoruba. 1830-1890*, Madison, 1965. Vid. también AJAYI, J. F.: *Christian Missions in Nigeria. The Making of a New Elite. 1841-1891*, London, 1965, y AYANDELE, E. A.: *The Missionary Impact in Modern Nigeria. 1842-1914. A political and social analysis*, London, 1966.

³⁸ Cfr. AYANDELE, E. A.: *The Educated Elite in the Nigerian Society*, Ibadan, 1974, pág. 11.

³⁹ En este aspecto es fundamental el libro de PIERRE VERGER: *Flux et reflux de la Traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos Os Santos: du XVII^e au XIX^e siècles*, París, 1968.

Varias razones han sido aducidas para explicar este fenómeno. Ayandele, por ejemplo, señala la nostalgia por su tierra natal que era más intensa entre los aku (así eran conocidos los yorubas en Sierra Leona), así como la ocupación inglesa de la isla de Lagos, que facilitó la repatriación de muchos yorubas, que, con la excepción de Abeokuta, no eran bien vistos en otras partes del país⁴⁰. No fue así con aquellos procedentes del Brasil, que prefirieron establecerse en las costas de Togo y Dahomey —Agué, Ouidah y Porto-Novo—, quizá debido a la posición privilegiada de los saros en los territorios de habla inglesa⁴¹.

Todo esto contribuyó a que los yorubas llegaran a controlar la mayoría de los puestos administrativos y comerciales abiertos a los nigerianos, ya que, además de su adelanto en una educación de tipo occidental⁴², poseían la inmensa ventaja de que Lagos, la ciudad más desarrollada del país y su capital administrativa y comercial estaba en territorio yoruba. Esta posición de ventaja, que será más tarde causa de profundas rivalidades sobre todo entre ibos y yorubas, en el período que Coleman ha llamado la «regionalización del nacionalismo»⁴³, se manifiesta en una serie de logros que los yorubas mencionan con un cierto sentido de superioridad, pero que, no por ello, dejan de ser notables⁴⁴.

En contraste con los ibos, cuyo primer médico, Sir Francis A. Ibiom, no se graduó hasta 1935, el primer médico de Nigeria, un yoruba egba, doctor Nathaniel Thomas King, había obtenido su título en 1876. El primer graduado universitario ibo, Nnandi Azikiwe, no apareció hasta los años treinta del presente siglo, pero los dos primeros graduados yorubas, Isaac Oluwole y Obadiah Johnson, se remontan a 1878. El yoruba Sapara Williams fue el primer abogado de Nigeria en 1880, pero hemos de esperar hasta 1937, fecha en que Louis N. Mbanefo, el primer abogado ibo, recibió su título.

La lista que Ayandele produce no deja de ser impresionante y va desde el primer obispo nigeriano de la comunión anglicana, el yoruba Samuel Ajayi Crowther (1864), a periodistas y directores de periódicos,

⁴⁰ Cfr. AYANDELE, E. A.: *The Educated Elite in Nigerian Society*, op. cit., páginas 11 y 12.

⁴¹ Cfr. TURNER, J. M.: «Escravos brasileiros no Daomé», *Afro-Asia*, 10-11 (1970), págs. 10-13.

⁴² TOWNSEND refiere, por ejemplo, que cuando apareció el primer periódico publicado en Nigeria, en inglés y yoruba, *Iwe Irohin fun awon ara Egba ati Yoruba*, conocido como *Iwe Irohin*, en 1854, había cerca de 3.000 Yorubas que podían leer en su propia lengua. Cfr. *Memoirs of Rev. Henry Townsend, compiled from his journals by his brother George Townsend*, London, 1887, págs. 85-96.

⁴³ Cfr. COLEMAN, J. S.: *Nigeria*, op. cit., págs. 319-352.

⁴⁴ En un plano más material, la estación de televisión de Ibadan hasta hace poco tiempo aún exhibía su orgulloso título de «First in Africa».

ESTUDIOS AFRICANOS

Revista de la Asociación Española
de Africanistas (A. E. A.)

INDICE DEL NUMERO 4/5 , correspondiente
a los dos semestres del año 1987

ARTICULOS : La legislación sanitaria española en Guinea Ecuatorial (1858-1970) por Armando Ligeró.

Algunos aspectos del sectarismo religioso en Africa, por Anyenyola Welo.

Caracteres fundamentales de la lengua Gunu (Camerún) por Theophile Ambadiang.

Reflexiones sobre las clases sociales en Africa y en el zaire, por Mwabila Malela.

El Alzamiento y la guerra Civil (1936-1939) en las colonias españolas de Guinea, Sidi Ifni y Sahara, por Luis Eugenio Togores Sanchez.

DOCUMENTOS : Estatutos de la A.E.A.- Artículos que han sido modificados

Acuerdos tomados en la última sesión del Consejo Europeo de Estudios Africanos.

LIBROS : Bibliografía sobre el Centenario de la Conferencia de Berlín (1884-1885) . II. por J.U. Martínez Carreras

Africa en armas, por Miguel Ángel Cabrera.-Madrid, IEPALA, 1986. Africa Internacional.- I.-El militarismo.- II.-Sudáfrica.- Madrid, IEPALA, -1986 y 1987. Por Juan Manuel Riesgo.

La décolonisation de l'Afrique vue par des Africains.- Paris, L'Harmattan, 1987, 171 p. Por J.U. Martínez Carreras

Los Etats d'Afrique Noire de l'Indépendance a 1980;
Essai de typologie.-Berna, P. Lang, 1987.-314 p. Por
Jose U. Martinez Carreras.

Sahara.Drama de una descolonización (1960-1987).-
Palma de Mallorca, M. Font, 1987. 293 p. Por José U.
Martinez Carreras.

Le tiers Monde. I L'Afrique .Gui de Bosschere.-Paris,
Seghers, 1987, 346 p. - Por J.U. M.C.

CRONICA

Jornadas sobre "Africa en Crisis"

Resumen de los resultados del Seminario de Medicina
Tradicional Africana

Trabajos realizados en el Archivo Central de la Admi-
nistracion en Alcalá de Henares.

Relaciones con instituciones africanistas de otros
países

ingenieros, médicos, jueces, directores de escuelas secundarias, jefes superiores de policía, etc.⁴⁵.

Esta temprana apertura a la modernidad se combina en los yorubas, como ya dije, con un notable sentido de fidelidad a sus instituciones y actitudes tradicionales, no como curiosidad histórica o supervivencia costumbrista, sino como realidad actual. El ghaneano Abraham podría ser portavoz de esta mentalidad cuando afirma: «Lo que hace importante a nuestras culturas tradicionales es el hecho de que son también contemporáneas»⁴⁶.

Son numerosos los observadores que han destacado la fidelidad a la tradición del pueblo yoruba. Así, los miembros de la Comisión Brooke, que llevó a cabo en 1951 un estudio oficial sobre los tribunales tradicionales, los Native Courts, más tarde llamados Customary Courts, afirmaron que el derecho consuetudinario (*Customary Law*), es decir, el de autoridad tradicional, mostraba mayor estabilidad entre los yorubas que entre los demás pueblos de la federación⁴⁷. Muchos otros testimonios de la permanencia de la tradición entre los yorubas podrían citarse. La opinión de Lord Hailey, incluida en su autoritativo «African Survey», puede servir de sumario y, por tanto, merece ser mencionada: «El pueblo yoruba en general ha conservado dentro de las condiciones modernas un orgullo en su historia e instituciones que ha servido para protegerle de la influencia desintegradora del contacto con las civilizaciones europeas y le ha dado una consciencia (de sí mismo) que se manifiesta ahora de un modo conspicuo en su creciente oposición a lo que ven como una tentativa por parte de los ibos de establecer su liderazgo en la política de la Nigeria del Sur. Siendo un pueblo que, desde los tiempos más antiguos, ha mostrado una tendencia a la urbanización, está acostumbrado a los usos de la vida industrial y comercial y sus comerciantes han penetrado ampliamente en otras partes del territorio»⁴⁸.

Ya tuve ocasión anteriormente de referirme a la tradición historiográfica yoruba que destaca no sólo por el número considerable de obras —Law, en una bibliografía de obras sobre historia yoruba antes de 1950 y que califica de no exhaustiva, da una lista de cincuenta y una⁴⁹—, sino por el interés despertado entre el público y manifestado en numerosas polémicas de las que la prensa a menudo se hizo eco. Un precedente puede quizá encontrarse en tiempos más remotos en el esfuerzo

⁴⁵ Cfr. AYANDELE, E. A.: *The Educated Elite in the Nigerian Society*, op. cit., páginas 13-14.

⁴⁶ ABRAHAM, W. E.: *The Mind of Africa*, London, 1962, pág. 39.

⁴⁷ *Report of the Native Courts (Western Province). Commission of Enquiry*, 1952, par. 193.

⁴⁸ HAILEY, Lord: *An African Survey*, London, 1956, revised ed., pág. 107.

⁴⁹ LAW, R.: «Early Yoruba Historiography», op. cit., págs. 87-89.

por preservar deliberada y ritualmente las tradiciones y genealogías de cada reino, a menudo confiadas a un cuerpo de oficiales con rango casi de historiadores profesionales.

El cónsul de Cerdeña en Lagos en 1858, Giambattista Scala, hace referencia a este hecho cuando afirma: «La raza africana no ha producido aún su Tácito... en compensación posee, sin embargo, un número sustancial de narradores de leyendas patrias que, a semejanza de los antiguos rapsodas, transmiten de generación en generación las gestas de la nación y las conservan vivas en la memoria de los pueblos»⁵⁰. Su juicio, sin embargo, puede ser revisado y la monumental *History of the Yorubas*, del Rev. Samuel Johnson, ministro anglicano originario de Oyo, escrita a fines del siglo pasado, podría ocupar con respecto al pueblo yoruba el lugar equivalente del historiador romano⁵¹.

Desde el momento en que los yorubas no han sentido la necesidad de recuperar la originalidad perdida, debido a la homogeniedad invasora de nuestra época, no han sido presa de lo que Berque ha descrito como «la furia de identidad de la persona colectiva»⁵². Por el contrario, aunque su cultura tradicional no fue objeto del mismo interés y respeto que los ingleses mostraron por la cultura hausa, su tradición monárquica y la complejidad cultural asociada con ella protegió a los yorubas de una baja evaluación de su propia sociedad en comparación con la europea⁵³. Esto hace que los yorubas, especialmente la élite, muestren una tranquila confianza en sí mismos, les hace dar por supuesto la superioridad de su modo de vida y constituye la base de un profundo sentido de orgullo cultural y nacionalismo⁵⁴.

El interés por el estudio de la cultura yoruba se ve, además, fortalecido por su permanencia y contribución a la cultura del Caribe y América del Sur, especialmente en Cuba y Brasil, donde los yorubas son conocidos bajo el nombre de lucumíes y nagós, respectivamente. Esta continuidad cultural en diferentes circunstancias históricas y geográficas puede ser sin duda la base de un análisis comparativo de gran interés.

⁵⁰ SCALA, G.: *Memorie ad un suo viaggio in Abbeokuta, città nell'interno dell'Africa, fatto nell'anno 1858*, Sampierdarena, 1862, pág. 23.

⁵¹ JOHNSON, S.: *The History of the Yoruba*, Lagos, 1927, reprinted ed. 1969. Sobre la clásica obra de JOHNSON, *vid.*, AJAYI, J. F. A.: «Samuel Johnson, historian of the Yoruba», *Nigeria Magazine*, 81 (1964), págs. 141-146.

⁵² BERQUE, J.: «Nouvelles approches de la décolonisation», en *De l'Impérialisme à la Décolonisation*, BERQUE, J., y CHARNAY, J. P. (eds.), pág. 484.

⁵³ Cfr. LEVINE, R. A.: «Dreams and Deeds: Achievement motivation in Nigeria», en *Nigeria: Modernization and the Politics of Communalism*, MELSON, R., y WOLPE, H. (eds.), Michigan, 1971, pág. 203.

⁵⁴ VAN DER BERGHE, P. L.: *Power and privilege at an African University*, London, 1974, pág. 32.

Se comprende, por tanto, el juicio de Morton Williams: «Los yorubas miran al futuro con confianza, esperando gozar de los frutos de la civilización a la vez que preservan buena parte de su modo de vida tradicional» ⁵⁵.

RESUME

Les sociétés traditionnelles africaines se sont affectées durant l'époque contemporaine par l'action que le monde moderne a exercé sur leur forme de vie. De cette action de l'Occident sur les peuples africaines, il y a trois modèles essentiels dans lesquels la tradition et la modernisation se soutiennent. Fondamentalement on pourrait synthétiser ces relations par le schéma suivant.

<i>Relation</i>	<i>Institutions</i>	<i>Attitude</i>
Syncretisme	Modifications	Confrontation
Isolement	Marginales	Indifférence
Incorporation	Incorporées	Coalition

Le présent travail essaie par conséquent de montrer comment la considération de la culture traditionnelle comme une construction dans les processus de développement, échoue si on la compare à l'évidence empirique des cas comme celui du peuple Yoruba de Nigeria.

Ainsi après une brève analyse de l'importance des Yoruba dans la société pluritribale de Nigeria et dans les pays limitrophes, l'auteur arrive à la conclusion qui est que les Yoruba malgré leurs divisions historiques et actuelles, malgré leurs fréquentes luttes intestines, constituent une communauté ethnique évidente avec une identité commune.

Au moment où l'agression coloniale se produisit, les Yoruba étaient déjà une société urbaine atypique fortement développée et qui s'incorpora au processus d'évolution et de modernisation qui exigeait la nouvelle situation, sans perdre par cela un seul aspect de son ensemble culturel ni changer fondamentalement ses us et coutumes, de telle manière que déjà dans la seconde moitié du XIX^e siècle existait une classe traditionnelle dans laquelle la modernisation avait été bien accueillie. Ainsi elle comportait des avocats, des médecins et des évêques, cent ans environ avant que d'autres sociétés africaines n'arrivent à avoir au sein de leurs populations quelque diplômé de l'Occident. Cette qualité de modernisation rapide, tout en conservant ses traditions et modes de vie a permis aux Yorubas d'être la classe dirigeante durant l'occupation anglaise et après l'indépendance jusqu'à l'apparition du nationaliste Azikiwe.

L'importance de cette étude réside dans la manière dont la tradition et la modernisation peuvent produire une synthèse efficace, sans que les peuples africains ne perdent par cette raison un composant de leur identité historique ou renoncent aux avantages du monde moderne et des progrès venus de l'Occident.

⁵⁵ MORTON-WILLIAMS, P.: «Some Yoruba kingdoms under modern conditions», *Journal of African Administration*, 7, 4 (1955), pág. 175.

SUMMARY

Africa's traditional societies have seen over the times the effects of the modern world on all aspects of their way of life. Three basic models interrelating «tradition» and «modernization» have resulted from Western action in Africa. These relationships may be summarised as follows:

Relation	<i>Institutions</i>	<i>Attitudes</i>
Synchretism	Modified	Confrontation
Isolation	Marginalised	Indifference
Incorporation	Incorporated	Coalition

This essay hopes to show, therefore, how the taking into account of traditional culture which supposes time-lags in development, basically comes unstuck when confronted by empirical cases such as that of the Yoruba people of Nigeria.

After a brief analysis of the importance of the Yoruba, within pluritribal Nigeria and neighbouring countries, the author reaches the conclusion that the Yoruba, despite historical and more recent divisions and frequent internal struggles, still constitute a clear ethnic community with a common identity.

At the time of colonial aggression, this people presented a strongly developed atypical urban society fast to be incorporated into the evolutionary modernization process demanded by events. Not a dot of cultural wealth was to be lost because of it nor would ways of life and customs change. Already in the mid-nineteenth century a traditional class had existed openly welcome to modernization: there were lawyers, doctors, bishops, etc. ... nearly a hundred years before other African countries were able to obtain their western degrees. This quality of rapid modernization, maintaining at the same time traditions and modes of life, allowed a ruling class to develop during the years of British domination which survived into independence until the appearance of Azikiwe nationalism.

This study is concerned with showing this effective symbiosis produced by «Tradition and Modernization», there being no call to lose any component of historical identity nor to renounce western-come progress and modern world advantages.