

El complejo mundo religioso en África

Bartolomé BURGOS
y Juan M. PÉREZ CHARLIN
CIDAF

INTRODUCCIÓN

La imagen que tenemos de África nos viene dada por los medios de comunicación, más atentos a lo que su público desea que a la información comprensible sobre los aspectos más relevantes de la realidad y del quehacer humanos. África aparece esporádicamente y sólo su vertiente alarmante y catastrofista. Lo menos que podemos decir es que se no da una imagen atomizada y reducida de la realidad africana, ignorando los aspectos más atractivos y entrañables del continente.

África es un continente en crisis: sobre el telón de fondo de una cultura tradicional bullen los cambios provocados por la revolución colonial, la única revolución que África haya conocido. La transformación religiosa que tiene lugar en África forma parte de estos cambios. Sobre el trasfondo de la religión tradicional se inscribe el desarrollo del Islam y, más tarde, el del Cristianismo.

El proceso de secularización y más aún el agnosticismo y el ateísmo son desconocidos en África o, a lo sumo, fenómenos recientes y limitados.

LA RELIGIÓN TRADICIONAL

PAN CLÁSICO

¿Un dios Supremo?

¿Qué Dios? El desconocido

El Dios Lejano

¿Dios transcendente o inmanente?

Vitalismo y totalidad

Religión para la vida

Cultura: actitudes comunitarias hacia la vida

Moral: la vida del clan como valor supremo

Los intermediarios:

Dioses de la naturaleza

El grupo social: Antepasados
Héroes deificados
Reyes sagrados

Ritual: Comunitario
Personal

Fuerzas espirituales: Magia: curanderos y adivinos
Hechicería (consciente)
Brujería (inconsciente)
La caza de la bruja

Significado social de la hechicería
y de la brujería

Destino del alma: Espíritus
Espiritualismo
Reencarnación

Religiones reveladas y su influencia
en la religión y en la cultura tradicionales,
en especial el Cristianismo:

Sentido del individuo
Sentido de responsabilidad personal
Sentido del futuro: escatología
Valor moral absoluto frente
al relativismo del clan.

LOS FUNDAMENTOS: VITALISMO Y TOTALIDAD

En 1945, Fr. Placide Tempels publicó su libro *La philosophie Bantoue*, en el que exponía lo que consideraba ser la metafísica de la fuerza vital de los bantú. La fuerza vital es para los bantú el valor fundamental único, identificable con la existencia. 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. Constituye un planteamiento totalizante del universo con la humanidad, la naturaleza y Dios. Comprende un vitalismo universal del que se sigue un sistema social clánico con gran insistencia en la comunidad. También se acentúa una manera inmediata y directa de conocimiento. Estas ideas están a la base de pensadores africanos como Leopold Sedar Senghor, John S. Mbiti y K. C. Anyanwu.

DIOS EN LAS RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS

Se ha dicho que los africanos son “eminentemente religiosos”. También se ha dicho que la mayoría de las culturas africanas tienen el concepto de un Dios supremo. Estas afirmaciones han sido aceptadas sin rechistar por muchos africanos. Okot P'Bitek lanza un ataque frontal contra esta pretensión¹. Según él, los dioses africanos han sido helenizados. Los africanos no tienen un concepto de Dios supremo sino que la interpretación de las divinidades africanas según el modelo cristiano ha introducido la idea de un Dios único en los conceptos religiosos africanos. Este “contrabando” habría sido 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 cristianos².

Los africanos, dice P'Bitek, no entienden de consideraciones metafísicas sino “de la buena vida aquí y ahora”. De hecho, las divinidades africanas son

¹ Okot P'Bitek, *African religion in Western scholarship*, East African literature bureau, Kampala, 1970.

² Ibidem p. 67.

para el hombre, no el hombre para ellas. Al contrario que el Dios de los cristianos, las divinidades africanas son perfectamente conocidas: son la causa del bienestar y la explicación de los infortunios y las enfermedades.

De esta controversia entre africanos parece concluirse 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. El Dios de los cristianos está en la cúspide de la realidad mientras que la concepción africana del mundo acepta la jerarquía dentro del orden unitario del universo³.

El Dios de la tradición africana parece depender del hombre aunque también dependiendo el hombre de él. El universo entero es "una solidaridad mística o totalidad", interdependencia. Es lo mismo que la relación existente entre el hombre y lo sobrenatural: "el individuo depende mucho de los seres sobrenaturales para su bienestar personal, pero estos seres también están necesitados del interés ritual del hombre"⁴.

Según Elungu P.E.A. 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. Esta visión de sí mismo pide comunidad y jerarquía social. La sociedad clánica resultante está íntimamente ligada con la naturaleza y con Dios.

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 única⁵.

Lo 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. 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. La diferencia principal en el contenido de la idea de Dios parece depender de cómo se entiende el Dios origen: como creador o como dador de vida. En general, Dios es padre, el que engendra.

³ Godwin Sogolo, *Foundations of African philosophy*, Ibadan University press, 1993, p. 59.

⁴ Charles Nyamity, *The Incarnation viewed from the African understanding of person*, C.H.I.E.A. African Christian Studies, vol 6, n.º 1, pp.9-10.

⁵ Ibidem, p. 48.

Dentro del concepto de “dador de vida” caben aún cantidad de significados. La paternidad de Dios puede ser difusa, imprecisa, por entenderse como paternidad universal. En el extremo opuesto está el concepto de Dios padre, procreador del clan. Entre la idea del Dios creador (cuya actividad no es engendrar) y la idea del Dios procreador del clan hay sitio para buena cantidad de diferencias menores que dan pie a teorías contradictorias sobre la naturaleza de Dios. 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.

LAS RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS Y EL DESARROLLO TECNOLÓGICO

La concepción global del mundo, en la que entran el vitalismo y Dios, puede vincularse al atraso tecnológico africano. Eso es lo que más o menos claramente dicen muchos africanos. Los escritores africanos suelen hablar de armonía y de uso respetuoso de la naturaleza por una parte, y por otra de conquista y abuso de la naturaleza como actitudes características de las culturas africana y occidental respectivamente. Los más de ellos relacionan estas actitudes con sus conceptos culturales: los africanos son unitarios, espirituales y religiosos, al contrario de los occidentales que son materialistas, mecanicistas y agresivamente individualistas. Esta evidente simplificación ha venido a ser un truismo. Senghor hace alusión a esta oposición especialmente cuando habla del modo específicamente intuitivo de conocimiento de los africanos en contraste con el modo analítico y “dominador” de los occidentales.

La idea fundamental es la existencia de un orden cósmico que, establecido por Dios, no puede ser indebidamente perturbado. Una vez más, no existe diferencia, ni sobre todo separación, entre el orden de Dios y el orden del mundo, del que el hombre está encargado. El es su centro pero no su dueño. Dios es el único dueño y por eso se ha de respetar el orden de Dios, que es el orden cósmico. Charles Nyamiti llega al extremo de decir que “La relación entre causa (sobrenatural) y efecto es inmediata; las causas segundas son despreciables en caso de existir”⁶.

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. De ahí que los antepasados sean los garantes y conservadores de este orden. Una vez más, las consecuencias son evidentes: un conservatismo

⁶ 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.

extremo 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 Mnaguelle es uno de los intelectuales africanos que hacen hincapié 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 místico a nuestros antepasados fundadores cuya sabiduría sigue iluminando 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.

O sea que el africano sigue siendo esclavo de su medio ambiente. La naturaleza es su amo y fija su destino.

Cabe preguntarse cómo afecta la idea de Dios al desarrollo tecnológico. Cheikh Hamidou Kane nos da 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". Incluso en el caso de que Dios fuera considerado presente en la historia humana, no la controlaría: somos nosotros los que decidimos. 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.

En el concepto africano de Dios lo divino invade el espacio humano y priva al hombre de iniciativa. Si se ve a Dios como "dador de vida" Dios entonces es el padre, "el antepasado fundador del clan mitificado, divinizado". No se encuentra fuera de la corriente de carne y sangre que nos enlaza. ¡No somos libres! Si Dios es visto como transcendente las consecuencias vienen a ser las mismas, pues el espacio entre la transcendencia de Dios y nuestra inmanencia se rellena con los héroes y fundadores del clan mitificados y divinizados. Siguen siendo los garantes y vigilantes del orden divino que se nos dio en los orígenes míticos. Tanto el Dios dador de vida como el Dios creador de la religión africana parecen invadir el espacio del hombre. En cierto modo, en cuanto se refiere a su influencia sobre las opciones del hombre, están demasiado cercanos. Ambos son agobiantes. Esto no necesita un conocimien-

to explícito de las razones de que el concepto de Dios condicione su comportamiento. Este conocimiento no existe: pero la presión sí existe, y es una presión que procede de la tradición, de los antepasados y el miedo a las sanciones rituales, de la sociedad.

SITUACIÓN ACTUAL DE LAS RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS

El 28% de los africanos, 215 millones, practican esta religión. Es la religión mayoritaria en Zimbabwe, Zambia, Togo, Swazilandia, Mozambique, Isla Mauricio, Liberia, Guinea Bissau, República Centroafricana, Benín, Botswana, Burkina-Faso, Costa de Marfil, Kenya, Malawi y Madagascar. Entre el 30% y el 45% de los habitantes de Malí, Rwanda, Sierra Leona, Sudán Ghana. Chad, Camerún, Sudáfrica y Tanzania practican la religión tradicional.

La religión tradicional Africana es típica del mundo rural, donde sigue estando presente. Pero, al igual que la cultura tradicional, ha encontrado un gran enemigo en la ciudad. África es el continente que más brutalmente ha pasado del estilo de vida tradicional al urbano, salvaje y descontrolado. La población urbana africana que en 1960 era el 10%, ha llegado al 35,5% en el 2000 y las previsiones mantienen ese crecimiento. Actualmente hay 12 países africanos con una población urbana superior al 50% y para el 2015 se calcula que serán 25 los países con esas proporciones. Cada semana un millón de africanos dejan el campo para ir a la ciudad, lo que explica que el 25% de la población africana actual haya nacido en las ciudades, donde el 85% de sus pobladores tienen menos de 30 años. África ya no es un conjunto de comunidades agrícolas entre las que están diseminadas algunas ciudades. Hoy en día la mitad de la población de África occidental vive en ciudades, ha nacido en ellas y en ellas permanecerá. Cabe suponer que la influencia de la religión tradicional será cada vez menor y que incluso llegue a desaparecer.

Si me he extendido en el tema de la religión tradicional africana es porque, aunque el número de quienes la practican vaya decreciendo, la mentalidad religiosa tradicional sigue ejerciendo un influjo considerable tanto entre quienes practican el Islam como entre quienes practican el Cristianismo. Es mas, el africano no percibe la práctica del Cristianismo o del Islam como necesariamente excluyentes de la religión tradicional.

EL ISLAM

El 40% de los africanos, 320 millones, son musulmanes. Además de en el norte, el Islam es mayoritario en Comores, Chad, Gambia, Guinea, Malí,

Níger, Senegal, Somalia, Sierra Leona, Sudán y Yibuti. Al sur del Sahara hay 150 millones de musulmanes; 87 millones en África Occidental: 50 millones en Nigeria, 7 millones en Senegal y Níger, casi 4 millones en Costa de Marfil y 3 millones en Camerún. En África Oriental son 62 millones: 25 millones en Etiopía, 17 millones en Sudán, 9 millones en Tanzania, 8 millones en Somalia, dos en Mozambique y un millón largo en Malawi, Uganda y Kenya. En África Central y Austral la presencia musulmana es simbólica, aunque son el 9% en la república Centrafricana y Rwanda, mientras que en el Congo-Kinshasa y África del Sur son el 2%.

La gran mayoría de los musulmanes africanos viven según el modelo de Islam tradicional que, en general, ha sabido adaptarse a la cultura africana. Pero África está en plena evolución y las comunidades musulmanas también. Desde hace unos años, algunas instituciones heredadas de la colonización están siendo criticadas, en nombre del Islam, por sectores de la moderna sociedad africana. Hay grupos musulmanes islamistas que están poniendo en tela de juicio la "laicidad de las instituciones del Estado"; es el caso del Níger, Chad, Kenya y Tanzania, donde el proceso de democratización y pluralismo político ha hecho que ciertos musulmanes reivindiquen el derecho a crear partidos religiosos cuando es algo rechazado por sus Constituciones. En África el laicismo no se comprende como algo a-religioso o anti-religioso, sino como una actitud positiva del Estado ante el hecho religioso que da importancia a la participación de las diferentes confesiones en la vida nacional, sin que por ello el Estado favorezca a unas en detrimento de las otras. La misma actitud crítica se da en la enseñanza. La delincuencia juvenil y la inadecuación de la escuela occidental al contexto africano, unido a las insuficientes estructuras escolares y su exagerado coste, está haciendo que muchas voces pidan que se introduzca el sistema islámico en la escuela pública, acentuando así la formación arabo-islámica existente. La legislación en materia de estatuto personal y familiar, así como los sistemas judiciales son otros tantos problemas que están en el candelero de la discusión.

El África negra ha conocido, durante la época colonial, una islamización rápida y superficial, que ha dado paso a otra más profunda que se expresa en el deseo de querer ser mejores musulmanes. Esta revitalización o Islamidad es una toma de conciencia del musulmán africano sobre su identidad, que se manifiesta en un mayor fervor religioso, una mayor observancia de las reglas islámicas en la vida personal y familiar, en las nuevas estructuras comunitarias islámicas y en la lenta purificación de un Islam tradicional marcado por la ignorancia y el sincretismo. Los medios de comunicación, en especial la radio, han tenido un papel importante en esta toma de conciencia. Hace unos años se practicaba un Islam un tanto individual, en la actualidad las comunidades islámicas cuentan con sus estructuras, asociaciones e instituciones que son los signos visibles de este cambio de mentalidad.

Esta novedad se da también en la modernización de la enseñanza islámica. La escuela coránica tradicional en la mezquita o el patio del imán del pueblo están dando paso a las medersas en las ciudades, con una enseñanza moderna en árabe, portadora de islamidad, que es signo de la presencia de musulmanes reformistas. En algunos países está naciendo una nueva clase de jefes de cofradías, con una cultura arabo-musulmana y occidental, que son juristas, diplomáticos, profesores o empresarios. Algunas de estas cofradías tienen movimientos de juventud, servicios socio-caritativos, organizaciones de mujeres, con actividades específicas de ayuda familiar y social. Todo esto está transformando el rostro del Islam tradicional africano.

El movimiento reformista musulmán tuvo en Ali-al-Mazrui, originario de Zanzibar, un gran seguidor que apoyó la educación moderna de las niñas musulmanas y que desarrolló el uso de la lengua swahili a través de la prensa, para enseñar y escribir todo lo referente a la fe musulmana, promoviendo un compromiso social y económico para sacar al Islam de su letargo. Su seguidor Al-Farsi ha realizado la mejor traducción del Corán en swahili. Shaykh Musa, el autor más popular de la abundante literatura islámica en swahili, defensor de la pureza del Islam, propone nuevos acentos en la concepción del papel político del Islam, lo que muestra que se está pasando de una línea reformista doctrinal, a posiciones netamente más activistas e islámicas.

En África Occidental existen dos tendencias, la reformista que busca un "aggiornamento" del Islam sin abandonar las lenguas y culturas africanas ni los aportes occidentales de la vida moderna, y la islamista que son un conjunto de corrientes minoritarias que intentan imponer el Islam como único y exclusivo camino en la vida económica, cultural, jurídica y política de un país; propone la arabización pura y dura para llegar a una verdadera sociedad islámica. Muchos musulmanes africanos están de acuerdo con una puesta al día del Islam, pero no al precio de una arabización masiva, porque creen que se puede ser un buen musulmán, coherente y abierto, salvaguardando los valores culturales africanos; en esta línea está el ex presidente de Senegal, Abdou Diouf, así como su sucesor A. Wade. Sin embargo, la línea más arabizante cree que el islamismo es la mejor solución para erradicar el oscurantismo y el retraso del Islam tradicional africano, sin que eso suponga poner en cuestión la laicidad de las instituciones del Estado, ni el pluralismo religioso. Es la posición de la Unión Cultural Musulmana (U.C.M), fundada en 1953 en Senegal y con ramificaciones en toda la región.

EL CRISTIANISMO

El Cristianismo llegó a África en los primeros siglos por Alejandría y Etiopía, aunque es en el siglo XIX cuando alcanza una presencia general en el

continente. Actualmente 32% de los africanos, 255 millones, son cristianos, de los que 123 millones son católicos, 45 millones ortodoxos (Egipto, Eritrea y Etiopía), y 87 millones protestantes, entre los que están las 10.000 Iglesias Independientes Africanas (3.000 en Sudáfrica, 800 en Nigeria, 600 en el Congo, 400 en Ghana, 300 en Kenia). Los cristianos son mayoría en Angola, Burundi, Cabo Verde, Congo, Congo-K, Eritrea, Etiopía, Gabón, Guinea Ecuatorial, Lesotho, Namibia, Reunión, Rwanda, Sao Tome y Príncipe, Seychelles, Sudáfrica y Uganda.

Al igual que los musulmanes, los cristianos buscan el camino para ser plenamente cristianos sin dejar de ser africanos. Las comunidades católicas recibieron el Concilio Vaticano II con una ilusión análoga a las independencias. Muchas de sus decisiones han dinamizado la vida cristiana del continente, otras, sin embargo, han tenido más dificultad para convertirse en realidad, es el caso del diálogo con los no-cristianos, en especial con los musulmanes. Los contenidos del Concilio y la posterior reflexión de las Iglesias han ampliado mucho el concepto de misión, pero muchos cristianos, y no pocos responsables, no acaban de comprender que el diálogo interreligioso no supone que el interlocutor tenga que cambiar de confesión para entrar en la comunidad cristiana. Por otra parte, mientras durante muchos siglos la religión tradicional era considerada como un conjunto de errores que había que abandonar para poder pertenecer a la nueva religión, el Sínodo africano de 1994 hizo una presentación muy positiva de sus valores religiosos. Poco a poco el esquema caritativo-asistencial de las Iglesias se va reemplazando por una mayor conciencia de que no es posible el bienestar y la paz sin un compromiso por la Justicia.

Excepto las Iglesias de Etiopía y Egipto, las Iglesias cristianas apenas tienen 100 años de existencia. Son los Nuevos Movimientos Religiosos los que han adquirido una tal pujanza en los últimos años que las consecuencias que está teniendo su desarrollo son preocupantes. Un estudio del Secretariado del Simposio de Conferencias Episcopales de África y Madagascar (SCEAM), clasifica estos movimientos en 4 categorías: Movimientos fundados por Adventistas, Testigos de Jehová, Mormones. Movimientos de inspiración oriental, los Bah'ais, los Eckankar y grupos cercanos a la New Age. Las Iglesias fundamentalistas y pentecostales de origen americano, como las Iglesias Potter's House, Chrisco, Rhema, que son las que más han progresado en África. Por último, los grupos claramente africanos, como el Movimiento del Espíritu Santo de Alicia Lakwena en Uganda, los Naparamas de Manuel Antonio en Mozambique; en esta categoría hay movimientos no-cristianos y anticristianos, como El Tabernáculo del Dios Vivo de Kenya.

Los pentecostales producen gran cantidad de programas de radio, televisión y literatura popular, además de contar con numerosas escuelas bíblicas. Lo que caracteriza a estos grupos es el matiz político que dan a ciertos textos

bíblicos a partir de los cuales declaran que el gran enemigo, que hasta hace poco era el comunismo, es el Islam. Esta forma de cristianismo favorece la antipatía hacia los musulmanes, acusados de formar parte del imperio de Satán y por lo tanto contrarios al reino de Cristo. El reverendo Valerie Ogden, de la Iglesia Unificada de Zambia, decía que: “el fundamentalismo cristiano, como el islámico, se caracteriza por su visión estrecha y por la incapacidad para tolerar la diversidad, las tensiones creadoras o los acuerdos en las diferencias”.

Por su parte el evangelismo de las iglesias pentecostales americanas que encontramos en África, promueve la idea de que la pobreza está causada por la falta de fe, con lo que se desvía la atención del problema socio-económico y conduce a las personas a una abstención total de compromiso político. Esto lleva a muchos de estos cristianos a una visión dualista de la vida, confiando solo en Dios y suprimiendo el uso de sus capacidades y energías personales para trabajar con los demás en un proyecto por una vida comunitaria mejor. La responsabilidad humana queda marginada y puesta únicamente al servicio de los intereses de estas iglesias.

Estos elementos político-económicos hacen de dichos movimientos una oposición al poder instituido que actúa muchas veces de válvula de escape a un nacionalismo étnico frustrado por no poder gozar de los beneficios del poder que tienen otras étnias. Son movimientos políticos nacidos de la marginación que sufren en su propio país, como es el caso del Ejército de Resistencia del Señor, surgido hace 10 años en el norte de Uganda y cuyo jefe, Joseph Kony, se declara enemigo del cristiano presidente Museveni, al que se enfrenta con la ayuda del gobierno sudanés que es de orientación fundamentalista islámico.

La insatisfacción producida por los grandes cambios culturales que se están dando en África, han situado a muchos africanos entre su resquebrajado universo tradicional y un mundo nuevo que no entienden y al que no son capaces de acceder. Muchos de estos movimientos religiosos cristianos se presentan como el lugar en el que pueden dar satisfacción a sus necesidades de seguridad, de estabilidad, de ayuda, de certidumbre; ofrecen un cuadro en el que sus vidas encuentran sentido y una significación espiritual. Con ello consiguen demostrar que son fieles a la religión tradicional, respetando las costumbres de los antepasados, y flexibles para sus nuevas prácticas cristianas.

UN FUTURO INQUIETANTE

El siglo que acabamos de estrenar verá la progresiva desaparición de las religiones tradicionales africanas como tales. El factor religioso estará marcado por las comunidades musulmana y cristiana, que estarán presentes en todos los países del continente. El futuro de la convivencia va a depender de la capa-

cidad de colaboración entre religiones y entre étnias diferentes o bien de los enfrentamientos entre ellas. Es verdad que la arabización progresiva de ciertos medios musulmanes y la radicalización y oposición casi visceral de los miembros de movimientos cristianos inquieta y alarma a los responsables de ambas comunidades. La religión tradicional africana es tolerante porque no puede ser proselitista. El culto a la vida en los antepasados supone que cada grupo étnico da culto a lo suyos sin interesarse por los antepasados de los demás. Una religión tolerante hace también tolerante la sociedad africana en general aunque los problemas étnicos pongan límite a esta tolerancia.

La propaganda islamista dice que el Islam es la única fuerza capaz de unir al continente y devolverle su identidad y dignidad. La estricta observancia de un código moral islámico solucionaría la pobreza, la corrupción, la delincuencia. La difusión de estas ideas está dividiendo a las comunidades musulmanas y rompiendo los cauces de solidaridad que funcionaban hasta ahora a la vez que crea tensiones entre musulmanes y cristianos. La sociedad tradicional es muy vulnerable a los problemas étnicos.

En las relaciones Religión-Estado, mientras la Iglesia no desea identificarse con ningún grupo o sistema político, el Islam estima que religión y política son inseparables. Los fundamentalistas de ambas religiones llegan hasta la confesionalidad del Estado. Los cristianos y musulmanes que comprendan la posición del otro y deseen una coexistencia pacífica a través de un diálogo y respeto mutuos, serán los que podrán dar soluciones concretas a tantos problemas. A la mayoría de los africanos no les gusta entrar en el juego peligroso del proselitismo.

Es de prever que en los años venideros surjan conflictos en nombre de la religión. Surgirán también problemas como consecuencia de conflictos políticos o económicos. Los conflictos directamente religiosos se podrán resolver trabajando por la armonía y la tolerancia entre las religiones, como se viene haciendo en varios países y comunidades. En el segundo caso, la solución debe venir por caminos de justicia, sea con la clara separación entre religión y Estado, sea poniendo en marcha una serie de mecanismos que sin marginar la religión, esta pueda aportar elementos que fundamenten y valoren la convivencia entre las personas y los grupos.

En África, la religión seguirá formando parte de la vida de la gente. El Cristianismo y el Islam seguirán siendo un factor de desarrollo. Las iglesias tienen poder de convocatoria y juegan con frecuencia un papel positivo de mediación en los conflictos. Las Iglesias y los responsables políticos africanos no deben ignorar el fenómeno de los fundamentalismos tomando medidas que no consisten en perseguirlos sino en crear condiciones de vida digna. Estos movimientos se nutren de la insatisfacción social, política y económica de los africanos.

Tanto los responsables musulmanes como la Iglesia deben seguir promo-

viendo la convivencia y combatiendo las estructuras internas y externas que causan tanto sufrimiento en el continente. La opresión política de las personas, así como el hundimiento económico y la alienación social deben tener respuestas concretas en forma de compromisos sociales en los que la Iglesia y el Islam estén involucrados. Deben guardar una actitud a la vez crítica y dialogante, conscientes de que hay ejemplos de comunidades y de personas que, como creyentes, comparten su experiencia religiosa al servicio del bien común y de la paz.

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.
- , *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.
- E. MVENG, *Identidad africana y cristianismo*. Verbo Divino, Madrid 1999.
- G. NICOLAS, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*. Publications Orientalistes de France. Paris, 1981.
- D. B. BARRETT, *WORLD CHRISTIAN ENCYCLOPAEDIA*, Oxford, Oxford University Press.
- JUAN PABLO II, *Iglesia en África*, PPC, Madrid, 1995.
- B. Burgos, *Cultura africana y desarrollo*. Madrid, 2000.
- J. M. ELA, *El Grito del Hombre Africano*. Verbo Divino, Madrid, 1998.

