

EL MISTERIO DE DIOS EN ÁFRICA: LAS EXPERIENCIAS DE LOS IGBO Y LOS YORUBA

UKACHUKWU CHR. MANUS

INTRODUCCIÓN

En la era moderna, cuando la globalización aumenta intensamente gracias a los medios de transporte y de comunicación en este mundo unificado, las religiones estructuradas y las tribales, de un modo u otro, han llegado a encontrarse y conocerse. Desde los tiempos de los misioneros en el África colonial, los encuentros entre la fe cristiana y la religión tradicional africana han sido muy frecuentes. Tanto que ninguna explicación que obviase el diálogo interreligioso valdría para sostener una relación saludable que pueda promover una mejor comprensión de las creencias y principios en el territorio africano.

Según una definición común del diccionario, un «misterio» es una verdad religiosa que uno sólo puede conocer por una revelación y además no puede llegar a comprenderla del todo. Esto vale, por un lado, para lo que no puede ser comprendido por la razón humana y, por otro, en sentido menos restringido, para cuanto resiste o desafía toda explicación y comprensión. A la luz de este concepto central, esta ponencia adopta el punto de vista de los estudios religiosos comparados. El método tematiza y compara las estructuras de percepción de Dios de los Igbo y los Yoruba. Los descubrimientos nos conducen hacia la apreciación del significado de la dimensión interreligiosa del teísmo africano. Esta interpretación dialógica intenta, de un modo bastante creativo, explicar si la concepción «paterna» de Dios típica del Cristianismo se ha revelado implícitamente en las religiones Igbo y Yoruba.

Los Igbo y los Yoruba viven en el Sudeste y Sudoeste de Nigeria. Pero ¿dónde se encuentra exactamente el pueblo Igbo? Habita una amplia región del Sudeste de Nigeria y un considerable territorio de la ribera Oeste del río Níger. La tierra de los Igbo queda dentro del cinturón ecuatorial de los bosques lluviosos que se encuentran entre los cinco y siete grados de latitud Norte y los sesenta y ochenta grados de

longitud Este. El pueblo Igbo depende principalmente de una agricultura de subsistencia y del comercio. Vive en comunidades acéfalas y organizadas segmentalmente. En su mentalidad tradicional, las actitudes igualitarias y el espíritu de competición determinan su modo de vida. Los Yoruba se sitúan un poco más al Norte en la misma latitud y longitud.

Aunque ambos pueblos afirman haberse establecido en su emplazamiento actual procedentes de puntos distintos en un pasado remoto, su herencia cultural y sus tradiciones religiosas les caracterizan como pueblos muy artísticos y profundamente religiosos. Mucho se ha escrito sobre la historia cultural de las dos tribus del Este y el Oeste del gran río Níger. Pero sus tradiciones teístas han sido poco estudiadas por la mente occidental. Aunque una gran proporción de ambos pueblos ha sido cristianizada y la introducción de los modos de vida occidentales ha cambiado parte de sus valores tradicionales, estos factores de cambio orientados hacia Occidente han provocado transformaciones sociales y políticas en el paisaje y en los valores de estos pueblos. Sin embargo, sus tradicionales concepciones de Dios sobreviven en cuanto muchos participan todavía de las creencias y las prácticas religiosas tradicionales.

Este trabajo toma su punto de partida de la definición de misterio en la tradición de Rudolf Otto, aparecida en su *Opus magnum: Lo Santo* (1917). Lo que Otto había atribuido a lo sagrado —lo «numinoso», huidizo y fugaz, y el objeto propio de la experiencia religiosa— no queda lejos de los sistemas de creencias de los pueblos nigerianos que estudiamos, tanto de los Igbo como de los Yoruba. A juicio de Otto, lo «numinoso» es un *mysterium tremendum et fascinans* que apela tanto a la admiración como a la fascinación que acontecen en la epifanía de «lo sagrado, lo completamente otro» (Otto, 1943). Estos adjetivos son aproximadamente un equivalente de lo que en la religión Igbo se llama *Olisabuluwa*, «el que está esparcido por todas partes» o «el que lo impregna todo» (Metuh, 1981, 26); y un equivalente también de lo que en la tradición religiosa Yoruba se conoce como el Dios que es *Atére-k' áiye, Eléni à-té-' Ka*: «Aquel cuyo ser se difunde por toda la extensión de la Tierra, el dueño de una estera que nunca se dobla». Examinemos ahora las fuentes.

ENTRE LOS IGBO

El contenido de esta sección es el examen del concepto de Dios en la cosmovisión de los Igbo del Sudeste de Nigeria, una tierra conocida por su vibrante pero conservador cristianismo. El concepto y la

expresión de la naturaleza del Ser Supremo son reconocibles en su visión del mundo, en tradiciones orales como sus proverbios y sus mitos. G.T. Basden, un misionero al servicio de la CMS (Christian Missionary Society) que pasó diecisiete años entre los Igbo en Onitsha, ciudad comercial sobre la orilla Este del río Níger, ha aportado cierta información sobre la visión del mundo de los Igbo: en ella, el Ser Supremo recibe entre otros nombres el de *Chukwu* o «La Gran Providencia», el de *Chineke* o «Dios el Creador Providencial» y el de *Osebuluwa*, abreviatura de *Olisa bulu uwa*, «El Dios que forma el mundo» (Basten, 1921, 216). W. Horton, mediante un oportuno análisis y trabajo de campo, ha afirmado que la etnia Igbo posee muchos nombres que designan a Dios como el único Creador del universo (Horton, 1956, 17). F.A. Arinze, ahora cardenal Francis Arinze, cardenal nigeriano que preside el Consejo Pontificio para el Diálogo interreligioso y es miembro él mismo de esta etnia, reconoce el término *Osebuluwa* como el nombre Igbo del Dios que sostiene el mundo (Arinze, 1970, 9). Sin embargo E.I. Metuh, que desarrolló su investigación mucho más tarde, discute la interpretación que Basden ofrece del término *Osebuluwa*. Él prefiere afirmar que Dios es conocido en el mundo Igbo como el «Señor y Sostenedor del mundo» (Metuh, 1988, 62-63). Hay varios títulos que se conceden a Dios y que denotan su trascendencia y su inmanencia: Él es el Espíritu que sostiene los cielos, *Igwe k' Ala*, «El Cielo mayor que la tierra», «Uno conocido pero nunca comprendido del todo» y *Eze bi n'Igwe Ogodo ya néru n'ala*, el Rey que vive arriba en el cielo, pero cuyas ropas tocan y se deslizan por el suelo. Dios es *Chukwu Abiama*, la Gran Providencia del universo. John S. Mbiti señala ésta como una característica especial del concepto africano de Dios (Mbiti, 1970, 328, 335). Este título muestra que Dios no es un dios tribal en África, un henoteísmo. Como Metuh informa además, «la soberanía de Chukwu atraviesa todas las fronteras tribales. Él posee y rige todo el mundo» (Metuh, 1981, 27). Para un teólogo del Este de África, bien conocido por su genio teológico y su erudición no sólo en África sino fuera de ella, Dios es «la fuerza vital por excelencia,... El Dador de Vida y la Fuerza Vital misma» (Nyamiti, 1983, 34).

El idioma Igbo está repleto de proverbios. Algunos de ellos, derivados de contextos hieráticos, enfatizan el cuidado del pueblo por Dios. Por ejemplo, el dicho Igbo *Ehi n'enwe odu, Chukwu n'egburu ya Iji*, «Dios espanta a las moscas de la vaca sin cola»; o *Chukwu n'enye onye nko oji ekota nri ya kwa ubochi*, «Dios da a cada persona un gancho para coger su alimento diario»; o *Chukwu nw'onye fuluefu n'oke ohia*, «Dios protege a la persona perdida en el bosque»; o *Ma Chukwu ekweghi, 'atumatu ojo, onweghi k'oree*, «Si Dios no lo quiere así, una

persona no puede morir»; o *Chukwu bie ikpe dibia ekwuo eziokwu*, «Cuando Dios decide un caso, el médico dice la verdad».

Los Igbo creen firmemente que el Ser Supremo es arquitecto de los destinos, que ha decretado y sellado una dotación de destino para cada individuo. Esta dotación llega a cada persona por medio de *Chi*, un ser espiritual que procede de una emanación de Chukwu, que es propiamente el Gran Dios. *Chi* es el espíritu guardián de la persona Igbo, de quien se cree que acompaña a dicha persona en toda ocasión, lugar y circunstancia. Para los Igbo, Dios no es sólo el Señor del universo sino que sostiene y mantiene el orden en él. A este respecto, y basándose en su rica experiencia, decía Basden en su libro *Among the Igbos of Nigeria*:

«Entre el pueblo Igbo hay un reconocimiento claro de un Ser Supremo —de carácter benéfico— que se encuentra por encima de cualquier otro espíritu, bueno o malo. Se cree que controla todas las cosas en el Cielo y la Tierra y que dispensa recompensas y castigos de acuerdo con su mérito. Cualquier cosa que suceda y para la cual no haya ninguna explicación a mano, se le atribuye o bien a Él o bien a su eterno enemigo, Ekwensu, es decir, el diablo. Pero *Chukwu* —como se le conoce— es supremo y a su servicio hay muchos espíritus cuyo único quehacer es cumplir sus mandatos» (Basden, 1921, 215).

En sus poemas y canciones, se expresa que este mundo es hermoso y bueno y que sólo puede acabarse cuando Dios retire sus manos (Metuh, 1988, 63). Dios es un ser moral. El pueblo Igbo cree que la bondad es uno de los atributos esenciales de Dios. Sólo le atribuyen las cosas buenas, puras y nobles. Es su firme creencia que *Chukwu* no puede hacer nada malo ni ser la fuente del mal. Esto no significa que el pueblo Igbo no sufra acontecimientos desdichados en sus vidas, sino que cuando llegan, creen que su autor no es Dios sino las brujas, espíritus malignos o divinidades (Basden, 216; Metuh, 1988, 63). Tanto la trascendencia como la inmanencia de *Chukwu* son profundamente reconocidas por los Igbo en cuanto no dudan de su presencia en el mundo ni de su influencia sobre los distintos aspectos de la vida cotidiana. El pueblo expresa su fe en la presencia y la influencia de Dios en sus negocios diarios mediante sus invocaciones, conjuros, proverbios y, sobre todo, mediante los nombres alusivos a Dios que ponen a sus hijos en sus ceremonias. El que escribe, por ejemplo, tiene la suerte de haber recibido uno de los nombres teofóricos Igbo: *Ukachukwu*, que significa «la palabra de Dios», que indica que en el momento de su nacimiento sus padres expresaron su alegría sin límites y su creencia de que con la llegada de este niño Dios les había mostrado Su designio.

ENTRE LOS YORUBA

Según E. Bolaji Idowu, de la etnia Yoruba e investigador y erudito de la religión Yoruba, «la verdadera clave de la vida de los Yoruba no se encuentra ni en sus nobles ancestros ni en los hechos pasados de sus héroes» sino en su religión (Idowu, 1962, 5). Los Yoruba son conocidos por ser religiosos en todas las cosas. Todos los asuntos de la vida pertenecen a la Divinidad, que controla las circunstancias de la vida. La religión Yoruba es tan omnipresente que se expresa en sus canciones, bromas, artes, mitos, cuentos tradicionales, proverbios, y en su filosofía (Idowu, 5). En cuanto sociedad carente de escritura, sus tradiciones orales han sido el vehículo de transmisión de sus mitos, filosofía, liturgias, canciones y dichos. Estos son los «textos sagrados» de los que se puede extraer su concepción del misterio de Dios. Especialmente, como señala Idowu, porque los mitos cumplen la función de afirmaciones de creencias doctrinales e incluso de una rudimentaria metafísica (Idowu, 6). Para mí, estos mitos muestran la mente inquisitiva del africano en cuanto «explorador de los misterios de la existencia» (Idowu, 7). En lo que sigue, me basaré en la información obtenida de las liturgias Yoruba, del corpus literario Odú y de las tradiciones orales tal y como han sido examinados por el profesor Bolaji Idowu. El profesor 'Wande Abimbola, en un documento inédito leído en un congreso, ha defendido calurosamente la idea de que también en los ritos adivinatorios *Ifá* aparecen visiblemente algunas imágenes Yoruba de lo divino (Abimbola, 1984).

Para los Yoruba, *Olódùmare*, «la Divinidad», cuya existencia es eterna, es el origen y fundamento de todo lo que hay en el mundo Yoruba. Él creó al hombre o la mujer originales y dispuso su destino (*ori*). *Olódùmare* es el único Dador de la vida aunque, como relata el mito Yoruba de la creación, trabajó a través de Orisa-nla, la archidivinidad y dios escultor (Idowu, 19-21). Pero, lo que es más importante, ¿qué quieren decir los Yoruba cuando emplean el nombre *Olódùmare*? ¿Qué significa este nombre para ellos? Para los Yoruba, el nombre que ellos dan a Dios tiene un carácter y una significación propios en su lenguaje cotidiano. El nombre *Olódùmare* significa carácter y la esencia de la personalidad (Idowu, 33). El verdadero misterio que comporta este nombre divino consiste en el hecho de que significa «uno que contiene en sí la totalidad de los atributos de bondad, uno que es superlativo y perfecto en grandeza, tamaño, cualidad y valor» (Idowu, 34). El sufijo del nombre, *marè*, implica que *Olódùmare* es «una deidad que posee cualidades superlativas» y con «los atributos añadidos de permanecer inmutable, constante, invariable, permanente, fiable» (Idowu, 35). En una palabra, *Olódùmare* es un nombre descriptivo. En la vi-

sión antropomórfica de los Yoruba, la Deidad es Alguien que sostiene la especial Corona que ninguna persona sobre la tierra puede ganar. El nombre caracteriza a la Divinidad como Cabeza y Señor de todas las cosas del Cielo y de la tierra. Al mismo tiempo, es absolutamente único y en Su majestad resulta incomparable con nadie. Para los Yoruba, esta deidad es *Olódù-kàri*, el que es absolutamente perfecto en cualidades superlativas. Según C.A. Dime, Dios es para los Yoruba *awa ma ridi*, «Aquel cuyo origen es inhallable» (Dime, 1985, 37). *Olódùmare*, el Dios Yoruba, es una divinidad de alianzas, una divinidad que es suprema, grande en su majestad, incomparable en su esplendor e insuperable, además de inmutable, invariable, constante e incluso digna de confianza. Es conocido en las viejas fuentes litúrgicas y en el corpus Odú como *Olófin-Orun*, «el Gobernante Supremo y Soberano que está en el cielo». Este adjetivo describe el alto poder de la Divinidad.

De acuerdo con los atributos que se le conceden, este Dios ordena, actúa, rige, juzga y hace todo lo que puede hacer una persona constituida en autoridad suprema o que lo controla todo (Abe, 1990, 426). En su creencia de que *Olódùmare* (Dios) es el Creador, es también reconocido como *Eléda*, el Hacedor, el Origen y Dador de vida, y al mismo tiempo es conocido como *Elémi*, el Dueño del espíritu, en una palabra, el Dueño de la vida. Se cree que el Tiempo y las estaciones le deben a Él su existencia, porque Él es el autor del día y la noche (Idowu, 39). Él es el Gran Rey, *Oba-Orun*, «el Dios del cielo», *Oga-ògo*, «el Amo que resplandece», y *Alábaláse, Oba Edùmàre*, «el Autor que sostiene el cetro, rey de los Atributos Superlativos». Es todopoderoso en el cielo y en la tierra. Para los Yoruba, «las cosas son posibles sólo cuando y porque Él las ordena» (Idowu, 40). Para los Yoruba, *Olódùmare* es omnisciente, supremamente sabio y lo ve todo. Un dicho popular en el pueblo es *Olórun nikan l'ógbon*, «sólo Olórun es sabio». Sólo Él es perfecto en sabiduría y, en cuanto tal, infalible. *Olódùmare* conoce todas las cosas y todos los secretos porque lo ve todo. Su ojo es el cielo en expansión, *Oju-Olorun*, por medio del cual Él ve tanto el exterior como el interior de este mundo y de los seres humanos, así como de las divinidades (Adelowo, 1983, 119-121).

Olódùmare es el Juez del carácter y de la conducta humanas y de todos los actos de las divinidades. Y, puesto que es omnisciente y lo ve todo, se piensa que su juicio es imparcial. Los Yoruba conciben a su Dios como un Ser inmortal. Para sus adoradores, la Divinidad está siempre viva e inalterable a pesar del decaimiento y de la corrupción progresivos que sufren los hombres. Debido a la falta de palabras más adecuadas, se le conoce y se le invoca como *Oyígíyígí, Ota Aikú*, «la Poderosa e Inmóvil Roca que no muere nunca». Es inmortal. Los Yo-

ruba creen que nadie oirá nunca de la muerte de *Olódùmare*. Desde esta fe, cantan: *Ferekúfe, a ki, gbó'kú Olódùmare* (Idowu: 43).

LAS IMPLICACIONES INTERRELIGIOSAS DEL TEÍSMO IGBO Y YORUBA

Sin ninguna duda, las creencias Igbo y Yoruba en el Ser Supremo son teístas. Su fe es tal que se aferra a una Divinidad viva, un Creador y Señor que se relaciona con sus criaturas en cuanto ser personal. Influido por los modelos que los estudiosos han establecido desde hace tiempo en el estudio de las religiones —a saber, monoteísmo, politeísmo y panteísmo—, las cuestiones que me rondan la cabeza son: ¿Cuál es la especificidad del teísmo africano? ¿Pueden describirse estas dos tradiciones religiosas, tal y como han sido descritas arriba, como monoteístas, politeístas, panteístas o deístas? Me gustaría hacer constar que debemos tener presente que estas categorías se han adoptado para designar términos conceptuales tomados a partir del estudio realizado por investigadores europeos de las religiones mayoritarias, como el Cristianismo, el Islamismo y el Judaísmo. Por muy relevantes que estos conceptos sean para el estudio de las creencias religiosas tradicionales en África, no es necesario ofrecer ahora una comparación de estos términos tal y como se les conoce en los estudios religiosos. Puesto que también se lo preguntan los estudiosos del Nuevo y del Antiguo Testamento, me veo obligado a preguntarme: ¿Son el *Chukwu* de los Igbo y el *Olódùmare* de los Yoruba el mismo Dios del Jesús de los Evangelios? Desde un punto de vista más amplio: ¿Están el Ser Supremo y las demás deidades de las religiones Igbo y Yoruba relacionados con el Dios y las restantes entidades espirituales conocidas en los monoteísmos, politeísmos y panteísmos de la historia de las religiones?

Ciertamente, las tradiciones religiosas de los pueblos nigerianos Igbo y Yoruba comparten algunos rasgos con la naturaleza y atributos del Dios cristiano. Como se ha visto en abundancia, las ideas Igbo y Yoruba sobre Dios muestran más allá de toda duda que Dios es un Espíritu, un Ser no concebido, el más noble Rey y el Más Poderoso en su cosmología (Parinder, 1961, 15). Él extiende su cuidado y su majestad por todo el orden creado. Es un ser ético que juzga y castiga a aquellos que deshacen el orden que Él ha dispuesto en el universo. A la luz de estas características, los misioneros, los traductores de la Biblia y los cristianos Igbo y Yoruba identifican perfectamente al Dios Supremo con el Dios de Jesús y de los primeros cristianos. Al menos para los primeros misioneros, estos nigerianos del Sur tienen nociones correctas, aunque imperfectas, del Dios bíblico.

Una faceta del teísmo Igbo y Yoruba que puede desconcertar a los monoteístas cristianos y musulmanes es la unidad y multiplicidad de *Chukwu* y *Olódùmare* por comparación con otras deidades (Adelowo, 116). *Chukwu*, por ejemplo, es el único y Supremo Creador (*Chineke*), pero los Igbo creen que está presente en todas las personas por medio de *Chi*, su personificación. Otra manifestación de *Chukwu* es *Okike* o *Eke*, el Dios Creador. Aquí el profesor Metuh se explaya: «la fe Igbo cree que cuando *Chukwu* crea, *Chi* elige el destino de la criatura y *Eke* (*Okike*) le franquea la entrada en el mundo» (Metuh, 1981, 25). Por tanto, *Eke* es autor de la creación de cada individuo, sea hombre o mujer. En el pensamiento religioso Yoruba, *Olódùmare* u *Olórun* se muestra como el Ser Supremo Yoruba en su dimensión unitaria. Pero el *orí* —«la persona interior», «el alma-personalidad» u *orí-inú*— es, igual que en la creencia Igbo, el gobernante, controlador y guía de la vida y las actividades de la persona (Idowu, 60, 160, 172). En la teología Yoruba, es crucial advertir el vínculo entre *orí* y *Orisè* —la Cabeza—, Fuente del ser que es idéntica con *Olódùmare*. Puesto que *orí* procede de *Olódùmare*, cuya única prerrogativa es colocarlo en cada hombre, y puesto que es «una Inagotable Fuente del ser», podemos deducir que el hombre vive mediante este proceso de fragmentación de algunos atributos sobresalientes de Dios, «su origen puro». (Idowu, 171). Éste es el modo en que Idowu explica el misterio, el fenómeno de unidad y multiplicidad en la religión Yoruba.

No hay duda de que estos sistemas tradicionales de creencias aportan las nociones por medio de las cuales los Igbo y los Yoruba cristianos perciben fácilmente el misterio del Dios Uno y Trino, a través del cual se cree que el Ser Supremo se manifiesta en tres personas. En consecuencia, debo manifestar mi coincidencia de pareceres con Ikenga Metuh, quien afirma que «la unidad y la multiplicidad parecen ser atributos de Dios tanto en las tradiciones africanas como en la cristiana» (Metuh, 1988, 69). Lo que encontramos aquí, por tanto, es que las concepciones de Dios de los Igbo y los Yoruba no se adecúan del todo a los conocidos modelos difundidos por los primeros estudiosos de las religiones: monoteísmo, politeísmo y panteísmo. Más bien sucede que ambos pueblos reconocen la existencia de un Dios Supremo, cuyo poder se percibe a través de divinidades intermedias y que se puede alcanzar por medio de ellas. A juicio de Ikenga Metuh, «esta paradoja de la unidad y la multiplicidad de Dios se comprueba en los sistemas religiosos de muchas sociedades africanas y puede muy bien ser un rasgo característico de la religión tradicional africana» (Metuh, 1981, 60).

Bolaji Idowu ha indagado en busca de un término que describa adecuadamente este fenómeno en la religión Yoruba. Él lo llama «monoteísmo difuso», lo que a su juicio quiere indicar «un monoteísmo en

el que la deidad buena delega algunas porciones de Su autoridad a algunos funcionarios divinos que trabajan en la medida en que son comisionados por Él» (Idowu, 204). Pero para mí, dado que ambos pueblos son conocidos por no ser muy proclives al pensamiento abstracto, su descripción de Dios —entendiendo la palabra «Dios» en el sentido de la totalidad de las dimensiones sagradas de la vida (Gaba, 1982, 146)— es, habitualmente expresada con admiración, la de un Dios que constituye una persona venerable y majestuosa. En estas concepciones naturalmente antropomórficas, los Igbo y los Yoruba expresan la presencia salvífica y liberadora del misterio de Dios, quien se manifiesta absolutamente.

CONCLUSIONES

Si bien los Igbo y los Yoruba contemplan a su Dios desde todas las categorías arriba mencionadas y reconocen su benevolencia y bondad, su santidad ritual y ética —Oba Mimo, Chukwu di Nso— no lo consideran su Padre, como sucede con los Bulu de Camerún, que al parecer llaman a Dios con el nombre de *Ebasi*, «el Padre Omnipotente» (Opoku, 1978, 18). Las fuentes aportan poca luz acerca de este nombre y, aunque su componente relacional es generalmente reconocido, no hay designaciones familiares que se le atribuyan. A mi juicio, esto comporta una enorme distancia entre estas religiones africanas en particular y el Cristianismo. El *Abba*, Padre, que encontramos en boca de Jesús en la tradición del Evangelio ensancha nuestra comprensión de las especificidades culturales. La inculturación, entre otras posibles definiciones, tiene la que ofrece Chibuko y con la que estoy completamente de acuerdo: «El intento de interpretar y evaluar la revelación de Dios a la humanidad frente al contexto cultural de quien la recibe, en un intercambio mutuo entre religión y cultura» (Chibuko, 1999, 36). Jesús es el iniciador original de la inculturación en la Iglesia. Él, en cuanto Verbo de Dios, fue hecho carne y plantó su tienda entre nosotros. Mediante esta encarnación, se hizo plenamente cultural, se incorporó a una cultura particular. Nos dejó su enseñanza desde un contexto cotidiano y desde la cultura de su tiempo. A su modo, *Abba*, Padre, es el concepto por medio del cual expresó la verdad acerca de la naturaleza del amor de Dios por toda la humanidad.

En algunas canciones modernas, hay adjetivos como *Baba Olódùmare* o *Baba Olórun*, *Chukwu Nna* o *Chukwu Onye Okike*, que se emplean en oraciones y adoraciones litúrgicas en las iglesias Igbo y Yoruba. Pero esto se debe en gran medida al proceso de indigenización que atraviesa el Cristianismo en Nigeria y que se extiende rápidamente por el Sudeste y el Sudoeste del país. Es aquí donde yo considero que el

diálogo entre el Cristianismo y la religión africana debe anclar su barco de buena esperanza. Para mí, el misterio de este Dios Único pero «diverso» es cómo racionalizar todos sus atributos de modo que reflejen verdaderas revelaciones de una sola y exclusiva Divinidad. Que Él es el supremo sobre todas las cosas en el cielo y en la tierra es algo que las tradiciones literarias orales de los Igbo y los Yoruba expresan elocuentemente (Abimbola, 1984, 1-14). El misterio aumenta gracias a la ininteligibilidad de la naturaleza de *Chukwu* y *Olódùmare*. Este hecho queda establecido por el modo en que los pueblos Igbo y Yoruba proyectan algo de sí mismos sobre su propia idea de Dios, con el fin de volver inteligible lo desconocido por analogía con aquello que se conoce. Él es un misterio en la medida en que los conceptos de *Chukwu* y *Olódùmare* se definen como «una Persona venerable y majestuosa, madura pero que no envejece y con un pelo encanecido que exige admiración y reverencia» (Idowu, 39).

El misterio de *Chukwu* y *Olódùmare* se hace palpable en sus maravillosas y poderosas obras. Cuando los Yoruba dicen *Isé Olórun tóbi* —«las obras de *Olórun* son enormes»— están expresando admiración, maravilla y alabanza, que surgen de su experiencia de un rey poderoso y grande. Asimismo, cuando los Igbo dicen que *Chukwu es Ama-Ama-Amasi-Amasi* —«Alguien conocido pero nunca comprendido»— están diciendo que la incomprendibilidad de Dios desafía absolutamente el conocimiento humano. Según Heinrich Ott, «... si Dios no fuese un misterio inexpresable, no sería Dios» (Ott, 1982, 10). Sobre la profundidad del misterio de Dios en los Igbo, el profesor Ikenga Metuh explica:

«Los Igbo saben que Dios es el Creador y Señor de todo, un protector benévolo y un benefactor generoso del género humano, pero se frustran cuando lo encuentran difícil de conocer e imposible de comprender. Se desesperan cuando ven su inmenso poder y su infinita bondad, pero son incapaces de orientar este poder para resolver los numerosos problemas que siguen acechando en sus vidas. Se encuentran en la situación irónica de aquellos de los que dice el proverbio Igbo que “lavan sus manos con saliva en medio del océano”. Saben que Dios hizo la vida. ¿De dónde, entonces, viene la muerte? Saben que Dios es bueno e hizo todo bueno. ¿Cómo es entonces que el mal llegó al mundo?» (Metuh, 1981, 12-13).

Y con esta cita dejo caer el telón. Lo dicho vale también para los Yoruba, cuyo teísmo permanece todavía intacto.

BIBLIOGRAFÍA

ABE, G.O., *Theological Concepts of Jewish and African Names of God*, en «Asia Journal of Theology» 4, 2 (1990) 424-429.

- ABIMBOLA, W., *Aspects of Yoruba Image of the Divine: Ifá Divination Artifacts* ponencia inédita leída en el Congreso New Era sobre *Dios: el debate contemporáneo*, Seúl, Corea del Sur 1984.
- ADELOWO, E.D., *A Comparative Study of Angelology in the Bible, the Qur'an and in the Concept of Ministers of Olódùmare*, «Orita Ibadan Journal of Religious Studies» XV, 2 (1983) 115-124.
- ARINZE, F.A., *Sacrifice in Igbo Religion*, University Press Ibadan, Ibadan 1970.
- AWOLALU, J.O., *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*, Longman, London 1979.
- CHIBUKO, P., *The Challenges of Liturgical Inculturation: An Anglophone West African Sub-Region Experiende*, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» 55, 1 (1999) 35-57.
- DIME, C.A., *God: Male, Female or Asexual?*, «Orita, Ibadan Journal of Religious Studies» XVII, 1 (1985) 37-50.
- GABA, C.R., *Total Well-Being: Salvation and God in the Experience of an African People*, en SONTAG F.-BRYANT M.D. (eds.), *God: The Contemporary Discussion*, Rose of Sharon Press, Nueva York 1982, pp. 129-150.
- HARRY, S., *God: Ancestor or Creator*, Longman, Londres 1970.
- HORTON, W., *God, Man and the Land in a Northern Ibo Village Group*, Longman, Londres 1956.
- IDOWU, E.B., *Olódùmare. God in Yoruba Belief*, Longman, Londres 1962.
- MBITI, J.S., *Concepts of God in Africa*, Praeger Publications, Nueva York 1970.
- METUH, E.I., *African Religions in Western Conceptual Schemes: The Problem of Interpretation (Studies in Igbo Religion)*, Ibadan 1985.
- *The Nature of African Theism: Analysis of Two Nigerian Models*, en *Religion and African Culture: Inculturation-A Nigerian Perspective*, Spiritan Publications, Snaap Press, Enugu 1988, pp. 60-72.
- NYAMITI, C., *African Tradition and the Christian God*, Gaba Publications, Eldoret 1983.
- OPOKU, K.A., *West African Traditional Religion*, FEP International, Singapore 1978.
- OTT, H., *Does the Notion of Mystery-As Another Name for God-Provide a Basis for Dialogical Encounter Between the Religions?*, en SONTAG, F.-BRYANT M.D. (eds.), *God: The Contemporary Discussion*, Rose of Sharon Press, Nueva York 1982, pp. 5-17.
- OTTO, R., *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, Londres 1943 ed.
- PARINDER, E.G., *West African Religion*, Epworth Press, Londres 1961.