

RELIGIÃO NA CULTURA AFRICANA: ALGUNS PROBLEMAS CONCEITUAIS

Olusegun Oladipo

OLADIPO, Olusegun. Religion in African Culture: Some Conceptual Issues. In: In: WIREDU, Kwasi (ed.). **A companion to African Philosophy**. Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, p. 355-363, 2004. Tradução para uso didático por Asafe de Almeida Alves.

O papel da religião na Cultura Africana é um dos principais problemas da Filosofia Africana contemporânea. A história de sua importância segue mais ou menos assim. Havia um discurso Europeu que negava que a religião tivesse um papel significativo desenvolvido na cultura africana. De acordo com esse discurso, exemplificado pelos relatórios dos primeiros pesquisadores e missionários na África, os africanos tinham uma falta de religião, crenças morais e atitudes que definiam a genuína civilização humana. Foi dessa maneira que Samuel Baker caracterizou a falta de religião e refinamento moral entre os africanos:

Sem exceções, eles não acreditam em um Ser Supremo, nem em qualquer forma de adoração ou idolatria; a escuridão de suas mentes não é iluminada nem mesmo por um raio de superstição. A mente está tão estagnada quanto o pântano que se forma em seu insignificante mundo¹.

Em outras palavras, para Baker, os africanos seriam pagãos, um povo sem religião.

Embora nem todos os relatos de crenças africanas sejam negativos como as de Baker, todas elas, de variadas maneiras, mostram os africanos como religiosamente inferiores aos Europeus – um ponto de vista que também foi propagado por antropólogos evolucionistas, como Brosses, Edward Tylor e James Frazer. Para esses antropólogos, a herança da religião africana foi a mais baixa da “História da religião dos homens”. Por isso, a descrição das religiões africanas como “Fetichismo” ou “Selvageria”.

O relato etnocentrista da religião Africana destacados acima invariavelmente geraram um “Contradiscurso”. O objetivo desse discurso – do qual os principais participantes eram Bolaji Idowu e John Mbiti – era rejeitar as “alegações dos estudiosos ocidentais que apresentavam esses povos como primitivos pagãos”. Para esses estudiosos, os Africanos não somente tinham categorias religiosas, como algumas eram

¹ Samuel Baker, em discurso na Anthropological Society of London em 1866, citado em Evans-Pritchard, 1965, p. 16-17.

similares em aspectos essenciais relativamente às ocidentais; mais que isso, a sua visão de mundo era “profundamente religiosa”. De acordo com John Mbiti (1969, p. 2), cuja visão nesse assunto é muito citada:

Porque as religiões tradicionais permeiam todos os departamentos da vida, não existe distinção formal entre o sagrado e o secular, entre religioso e não-religioso, entre o espiritual e as áreas materiais da vida. Em qualquer lugar que o Africano esteja, ali está a sua religião, ele a carrega para os campos onde está semeando sementes ou colhendo uma nova safra; ele leva consigo para a festa ou ao funeral; e se ele é educado, ele leva a religião consigo para a sala de prova da escola ou na universidade; se ele é um político, leva para o parlamento.

Por isso, para Mbiti, os africanos são religiosos em todas as coisas.

Foi essa imagem exagerada do papel da religião na cultura africana, que se tornou um local comum nos estudos africanos², que proveu a base para a centralidade do problema do lugar da religião na filosofia africana. Três questões principais definem o foco desse problema. Primeiro, existe a questão de qual é a essência das religiões autóctones africanas. A segunda é a medida em que essas categorias centrais dessas religiões e aquelas das religiões ocidentais, em particular o Cristianismo, são intraduzíveis. A terceira questão se preocupa com a natureza do relacionamento entre religiosos autóctones africanos e outros aspectos da vida, como a moralidade. Esse capítulo é inicialmente uma tentativa de abordar essas questões.

Vamos começar com a primeira questão. Um ponto conveniente de partida na discussão desta questão seria a definição de Bolaji Idowu (1973) da natureza da religião tradicional africana quando ele identifica a estrutura dessa religião tradicional africana inclui:

1. Crença em Deus;
2. Crença em divindades;
3. Crença em espíritos;
4. Crença em ancestrais;
5. A prática da magia e medicina.³

² Kwame Gyekye reverbera essa visão: “Pode ser correto dizer que religião entra em todos os aspectos da vida africana tão totalmente – determinando praticamente todo aspecto da vida, incluindo o comportamento moral – que pode ser dificilmente isolado, a herança africana é intensivamente religiosa. As vidas africanas em um universo religioso: todas as ações e pensamentos têm um significado religioso e são inspirados ou influenciados por um ponto de vista religioso”. (1996: 3)

³ Ver Idowu (1973: 13–202) para uma discussão detalhada de cada um desses itens.

É a penetração dessas crenças na cultura africana que ofereceu a base para a asserção de que os africanos são, em todas as coisas, religiosos.

Essa alegação gerou duas questões. São elas: a questão de saber até que ponto os poderes não-humanos e as agências identificadas acima podem ser considerados como entidades religiosas; e a de saber se a atitude dos africanos para com eles pode ser considerada uma atitude religiosa.

Antes de começar a abordar essas questões, é importante notar que a religião é uma expressão da relação entre seres individuais e Deus. É uma atitude dupla de crença e atitude. É a crença que Deus (ou o que quer que seja considerado como realidade final em cada cultura) criou (ou fez) o mundo e tudo nele, e é nele que somos dependentes para sermos e nos sustentarmos. Como atitude, é devocional; isso expressa nosso senso de dependência em relação a Deus.

Os dois aspectos de religião identificados acima, a saber, da crença e da atitude, vêm do reconhecimento pelos humanos de que eles não estão sozinhos no processo do mundo. É o seu reconhecimento de que nós estamos em nossas atividades usuais dependentes de outros elementos nesse processo. Essa dependência, invariavelmente, coloca algumas limitações em nossos poderes, nosso conhecimento, nossos valores, nossa identidade etc. Podemos, portanto, dizer com Feuerbach (1969, p. 16) que a religião é idêntica à característica distintiva dos seres humanos, que é a autoconsciência. Mas, apesar do reconhecimento das limitações já mencionadas, não é único da interpretação da experiência da religião, é minimamente o ponto inicial. Em outras palavras, é o que providencia a base para a crença, e a atitude devocional, que é percebida com relevância ontológica por ser o solo e fonte da existência e essência humana. Por isso, centralizado para o entendimento da religião é o conhecimento de certa supremacia ontológica. Portanto, um objeto religioso típico é um dos significados ontológicos de ser o solo da existência humana e sua fonte de sustento, enquanto a atitude religiosa é uma atitude devocional para esse objeto.

Com essa definição de contexto, agora nós podemos enfrentar a questão do que deveria ser considerado como essência da religião tradicional africana. No enfrentamento dessa questão, o nosso foco será nos poderes não-humanos e agências que foram identificadas como definidoras da estrutura da tradicional religião africana.

Até que ponto são essas entidades religiosas? Mesmo que sejam religiosas, a atitude dos africanos pode ser considerada como uma atitude tipicamente religiosa?

Uma cuidadosa verificação de várias conceitualizações dessas agências e poderes podem sugerir que o Ser Supremo nas culturas africanas pode ser considerado como um objeto tipicamente religioso. Ele é, na maioria dos casos, considerado o criador do mundo, seu sustentador e governante; a origem e o doador da vida que está acima de todas as divindades e do homem; um juiz supremo e um controlador do destino da humanidade. Esses atributos mostram que o Ser Supremo na cultura africana é considerado a realidade final. E Ele é o objeto religioso. Afinal, eles constantemente O mencionam em orações e em tempos de dificuldade, apesar que sem adoração direta a Ele, na maioria dos casos. Geralmente, depois, o Ser Supremo, chamado de Onyame pelos Acãs, Chukwu pelos Igbos e Olodumarê pelos Iorubás, para citar alguns exemplos, podem ser considerados como o último ponto de referência em qualquer coisa que possa ser chamada de religião tradicional africana.

Deveria ser notado, no entanto, que mesmo a crença em um Ser Supremo é difundida na cultura africana, as pessoas não adoram a Ele, como os Cristãos, por exemplo, fazem com seu Deus. Os africanos se relacionam mais diretamente com as divindades e deidades. Acredita-se mais nessas divindades por elas serem mais acessíveis, e é para elas que as pessoas levam imediatamente seus problemas.⁴ Aqui está um contraste entre a ideia de Ser Supremo na cultura africana e as noções cristãs de Deus, o que faz a identificação de um com o outro problemática. Falaremos mais dessa questão depois.

Como foi observado anteriormente, os Africanos acreditam na existência de muitas divindades, junto com “toda uma série de outros seres extra-humanos e suas forças” (Wiredu, 1996a, p. 56) e isso também foi entendido como uma expressão da sua profunda religiosidade. Entretanto, é dubitável que essas divindades possam ser

⁴ Por exemplo, foi relatado do povo Arogbo-Ijaw na área do Delta do Niger, no sul da Nigéria, que: “Existem 21 denominações de igrejas no reino de Arogbo-Ijaw... No entanto, eles (o povo) parecem se relacionar mais com os Egbesu do que com o Deus todo poderoso.” E a razão para isso, dada por um chefe em Arogbo, é de que Egbesu (a divindade local) “responde mais rapidamente as suas necessidades do que o Deus todo poderoso.” Por isso, apesar de acreditarem em deus, “eles levam seus problemas imediatamente para Egbesu.” Ver Williams, 1998, p. 29.

apropriadamente consideradas objetos religiosos e que as pessoas tenham uma atitude religiosa para com elas. Esse julgamento é baseado nas seguintes considerações.⁵

Primeiro, a maioria das divindades são criadas pelos humanos no sentido em que elas são originadas e mantidas pelos seres humanos (Isso é claramente revelado no provérbio Iorubá: *Ibití ènià kò sí, kò sí imalè* – “Onde não há humano, não existe divindade”: ver Idowu, 1962, p. 63). Eles são feitos em resposta a uma ameaça percebida para a existência humana – a ameaça de uma peste, por exemplo – ou em reconhecimento de uma necessidade humana específica, por exemplo, a necessidade de segurança, harmonia social, conhecimento e orientação. Por isso a natureza dessas divindades é, como T. U. Nwala (1985, p. 136) observou a respeito das divindades Igbo, como influenciadas pelo ambiente físico das pessoas e os ideais que eles nutrem. Outra manifestação da dependência dessas divindades dos seres humanos é o fato que são os devotos que mantêm seus segredos. Qualquer traição de uma divindade por seus devotos a reduz a “uma palavra vazia, um objeto do ridículo” (Barber, 1981, p. 738). De fato, as divindades “morrem” quando são abandonadas por seus devotos.

Isso nos traz para uma importante característica da atitude das pessoas para com essas divindades, o que compromete sua suposta essência religiosa. Essa é a natureza pragmática da crença e devoção para com as divindades. Elas são temidas ou veneradas na base da percepção das pessoas do seu valor utilitário, isto é, sua habilidade em ajudar ou impedir as ações humanas. Essa característica da atitude para com as divindades na cultura africana é apropriadamente capturada no provérbio Igbo, assim traduzido em inglês por Chinua Achebe: “Uma divindade que faz o que diz nunca carece de adoradores” (1988, p. 103). Isso também é refletido na racionalização da decisão de Ezeulu, citado em Achebe (1974), ao mandar um de seus filhos, Oduche, para a igreja, mesmo ele sendo o Sumo Sacerdote de Ulu, a divindade local. Ezeulu queria que Oduche fosse para a igreja porque:

Eu quero que um dos meus filhos se juntem a essas pessoas e se tornem meus olhos lá. Se não houver nada, vão voltar. Mas se existir algo lá vocês vão trazer para casa minha parte. O mundo é como uma máscara dançando. Se você quiser ver bem, não se fica apenas em um lugar. Meu espírito me diz que aqueles que não fazem amizade com o homem branco hoje, dirão “Ah se soubéssemos” amanhã.

⁵ Para argumentos mais detalhados para esta afirmação, com referência particular aos Akans de Gana e os Iorubás da Nigéria, ver, por exemplo, Wiredu, 1996a, cap. 5; Wiredu, 1996b; Oladipo, 1990.

Aqui, de fato, é uma expressão clara da natureza pragmática da relação entre pessoas e divindades.

Deveria ser claro, a partir da análise acima, que a observação de Senghor (1976, p. 38-9) “nem o medo nem as preocupações materiais dominam a religião africana... ela é dominada pelo amor e pela caridade, que é o amor em ação” está errada. Como a análise já mostrou, as pessoas temem ou respeitam as divindades, elas reconhecem seus poderes, mas somente na medida em que as divindades podem “provar a si mesmas” entregando os bens desejados. Esse tipo de atitude dificilmente pode ser considerada uma atitude religiosa.

Pode parecer, portanto, que a maior parte do que é considerado como religião africana por muitos escritores sobre cultura africana nada mais é do que Basil Davidson (1978, p. 49) chama de “Sistemas de conselho e exploração”, enganosamente descritos como religiões. E nós temos um nacionalismo cultural para culparmos por esta distorção de um aspecto importante da cultura africana. Como já foi indicado no começo deste capítulo, a alegação de que os africanos são religiosos em todas as coisas é um aspecto dominante de um contradiscurso que tentou mostrar que os africanos não eram irreligiosos e imorais como alguns europeus tentaram supor. É interessante notar, entretanto, que esse discurso de protesto foi articulado por meio das línguas daqueles cuja visão da África estava sendo rejeitada. Isso nos traz o problema de até que ponto as categorias religiosas emprestadas dessas línguas se encaixam ou não na realidade africana que elas procuram descrever.

Nossa resposta para essa questão já foi prevista nessa tentativa de discussão da essência da religião africana acima. Um ponto importante desta discussão é que a caracterização da crença africana em seres extra-humanos e forças como religiões é uma imposição conceitual. Temos um caso específico dessa imposição, que deturpa a experiência da cultura africana, na tentativa de desenhar uma correspondência de igual para igual entre a noção cristã de Ser Supremo e as noções africanas.

Uma breve lista das características que definem Deus na religião cristã seguiria da seguinte forma. Ele é o Ser Supremo, que é o criador, sustentador e governante do universo e controlador do destino da humanidade. Ele é um ser sobrenatural que é tanto transcendente como imanente. Essa transcendência não só significa que Ele é superior ao senso de percepção, mas também que as outras coisas no universo são

absolutamente dependentes Dele para que existam. Também acreditam que Ele é imanente no sentido que Ele existe em todo lugar em uma forma puramente espiritual. Acima de tudo, Ele é concebido como onipotente, onisciente e supremamente bom.

Alguns aspectos da ideia de Ser Supremo que são concebidos na cultura africana são similares a noção cristã cujos elementos essenciais estão destacados acima. Na cultura iorubá, por exemplo, Olodumarê (o Ser Supremo), que fica no topo das entidades teóricas a partir das quais os iorubás explicam a experiência humana, é considerado o criador (*Elédàá*) e realizador (*Asèdà*) e a origem e doador da vida (*Elémi í*). Ele também é concebido como o rei que não morre (*Oba Aikú*), cuja habitação é nos céus acima (*Oba Òrun*) e quem está acima de todas as entidades e humanos; um ser cujo trabalho é feito perfeitamente (*Asè-kan-má-kù*); um juiz supremo que julga em silêncio (*adákédájó*); e controlador do destino da humanidade (ver Idowu, 1962, p. 39-42).

As similaridades entre a noção cristã e a concepção africana de Ser Supremo, que é compartilhada por várias culturas africanas, são muito óbvias para exigir qualquer elaboração. Entretanto, existem significantes “divergências de percepção cultural” o que torna a identificação de um com o outro problemática. Uma área de divergência pode ser encontrada nos trabalhos criativos atribuídos a esses Seres Supremos. Acreditam que Deus no pensamento cristão “criou todas as coisas do nada”. Entretanto, na concepção iorubá de Ser Supremo, a ideia de *creatio ex nihilo* é vaga. De fato, a crença iorubá não só de que a nossa terra foi feita do que “já fora aquoso e pantanoso” (ibid., p. 19), mas também a sua feitura envolveu algumas divindades, particularmente Òrìsà-nlá (A arqui-divindade), animais como o camaleão, galinha e o pombo, e até a vegetação como a palmeira, seringueira, a gameleira branca, etc. (ibid., p. 19-20). Por isso, para os iorubás, o Ser Supremo é como o demiurgo de Platão, quem fez o que pode com os materiais pré-existentes para fazer o mundo.

Uma consequência da observação acima no trabalho criativo de Olodumarê é que Ele não pode ser dito transcendente como o Deus Cristão. Pois, se Ele fez o mundo de materiais pré-existentes, então Ele sempre fez parte da ordem mundial. E, se nesse caso, Ele não pode ser dito como existente além do mundo. De fato, para os iorubás, Olodumarê existe em algum lugar do céu, que no começo, era tão perto da terra que as pessoas podiam viajar para lá e voltar, como quisessem.

Por isso, Olodumarê não é parecido com o Deus cristão a respeito os seus atributos de transcendia e imanência. Ele não é “totalmente outro”, nem é Ele um ser puramente espiritual. Além do mais, Ele nem possui a qualidade de onipotência, que é outra característica importante de Deus. Se onipotência implica “poder infinito”, então dizer que Olodumarê, é onipotente é dizer que Ele é todo-poderoso no sentido que Ele não é sujeito a nenhuma restrição no exercício de seus poderes. Entretanto, é duvidável que Olodumarê, possa ser entendido como todo-poderoso, nesse sentido. Uma consideração crucial nesse sentido é o reconhecimento, pelas pessoas, de outros poderes e principalmente – divindades, espíritos, magica, bruxaria e afins. Alguns desses poderes e forças são tratados como fins em si mesmos. Por isso, as pessoas se esforçam, através do sacrifício, para estarem em bons termos com aqueles em reconhecimento de seus poderes para ajudar ou impedir as atividades humanas. Pode ser dito, portanto, que o que encontramos na visão de mundo iorubá, como outras visões de mundo africanas, é uma pluralidade de divindades e forças, que são “ligadas a várias forças materiais” e são esperadas para preencher necessidades específicas. Esse é um tipo de pragmatismo metafísico, o que expõe o erro de afirmar que divindades e forças se apresentam para o Ser Supremo como anjos e santos se apresentam para o Deus cristão.

Podemos ver, então, que a identificação do Ser Supremo na cultura africana com o Deus cristão é um exemplo específico da sobreposição conceitual, que por um longo tempo preveniu uma apreciação apropriada da natureza das religiões autóctones africanas. É essa sobreposição que obscureceu as características humanas dessas religiões.⁶

O ponto da análise anterior é mostrar que o lugar da religião na cultura africana foi exagerado, através da “assimilação acrítica” das categorias conceituais da Europa na antropológica-religiosa africana e em alguns casos estudos filosóficos. Nós temos outro exemplo dessa exageração em certas caracterizações da relação entre religião e moralidade na cultura africana. Antes de discutirmos a natureza da distorção envolvida nessas caracterizações, é importante notar que a moralidade na cultura africana é uma expressão do conceito do indivíduo. Idowu mostra seu ponto com referência específica

⁶Nessa orientação humanística de religiosos autóctones africanos que Taban Lo Liyong explora em sua “emocionante coleção de poemas e um pequeno artigo” intitulada *Homage to Onyame* (1997).

ao iorubá quando ele fala que: “*Ìwà* [caráter], de acordo com os iorubás, é muita coisa, o que faz da vida uma alegria... Destaca-se, portanto, que um bom caráter deve ser o atributo dominante da vida de uma pessoa. De fato, é uma coisa, o que distingue uma pessoa do bruto” (1962, p.154). Gyekye traz um ponto similar com respeito aos Akans. De acordo com ele: “O conceito de caráter, *Suban*, é tão crucial e é dado controle central na linguagem moral Akan que pode ser considerado a resumo a toda a moralidade” (1987, p. 147).

Um bom caráter tem os seguintes componentes, entre outros: hospitalidade, altruísmo, bondade, humildade, aversão à maldade, respeito à verdade e retidão, consideração pelos acordos, grande apreço pela honra e o respeito aos mais velhos. A questão que emerge é essa: qual é a base do nosso julgamento para um bom caráter?

Para alguns estudiosos da cultura africana, os elementos de um bom caráter identificados acima são inextricavelmente ligados à religião. Para esses estudiosos, existe a conexão necessária entre religião e moralidade na cultura africana. Kofi Asare Opoku, por exemplo, por isso escreve sobre a moralidade de Akan: “Geralmente, moralidade se origina das considerações religiosas, e tão difundida na cultura africana que a ética e a religião não podem ser separadas uma da outra... Por isso, a moralidade sai da religião” (1978:2). E escrevendo sobre os iorubá, Idowu (1962, p. 146) afirma que:

Com os iorubás, moralidade é certamente um fruto da religião. Eles não fazem nenhuma tentativa de separar os dois, e é impossível para eles fazerem isso sem desastrosas consequências. O que foi chamado de tabu tomou a sua origem do fato de que pessoas discerniram que existiam coisas que normalmente eram aprovados ou reprovados pela divindade.

Por isso, para Opoku e Idowu moralidade e religião são inseparáveis na cultura africana.

Para apoiar essa posição, é discutido, primeiramente, que na sociedade tradicional, religião é tão penetrante que “não é fácil isolar o que é puramente religioso de outros aspectos da vida” (Opoku, 1974, p. 286). Em segundo lugar, é observado que o senso de certo e errado é necessário para a moralidade e, para os africanos, esse sentido é um dom da divindade. Consequentemente, valores morais africanos não podem ser separados das várias concepções de divindade na África.

Esses argumentos estão longe de serem persuasivos. Primeiro, como discutimos anteriormente, a visão de que religião é onipresente na cultura africana é um erro. Segundo, foi observado que a maioria das religiões autóctones africanas são religiões não reveladas. Nessas religiões, não existem fundadores por meio de quem as verdades divinas ou comandos sejam revelados. Por isso, a ideia de que existe um conjunto de regras decretadas por uma divindade é insustentável. Além disso, a atitude pragmática dos devotos para com as várias entidades, das quais nos notamos anteriormente, sugere que até as divindades são passíveis de avaliação moral. Segue-se que a concepção das pessoas do que é certo e errado é um produto da “sua própria percepção, entendimento ou conhecimento moral” (Gyekye, 1987, p. 6). Finalmente, um exame cuidadoso de alguns provérbios africanos revelará uma orientação moral mundana, essencialmente pragmática (ver, por exemplo, Owomoyela, 1981; Oluwole, 1984; Oladeji, 1988).

O objetivo dos argumentos anteriores não é negar que existem aspectos da moralidade na cultura africana que sejam associados às várias concepções de divindade. O ponto, apesar, é que existem outras bases da moralidade na cultura africana, não menos que “a felicidade do homem e o bem-estar de todos” (Liyong 1997: 79).⁷

Em suma, o papel da religião na cultura africana foi, em grande parte, mal distorcido. A correção de algumas dessas distorções deveria ser uma das tarefas de um filósofo da religião africano.

Referências

Achebe, Chinua (1974) *Arrow of God*, 2nd ed. (London, Ibadan, Nairobi: Heinemann Educational Books Ltd.).

Achebe, Chinua (1988) *Anthills of the Savannah* (Ibadan: Heinemann Educational Books Nigeria Ltd.).

Barber, Karin (1981) “How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes Towards Orisa,” *Africa: Journal of the International African Institute*, 51(3).

⁷ Kwasi Wiredu argumentou (1983, 1992) de forma convincente sobre uma concepção humanística de valores morais africanos.

p'Bitek, Okot (1970) *African Religions in Western Scholarship* (Kampala, Nairobi and Dar es Salaam: East African Literature Bureau).

Davidson, Basil (1978) *Africa in Modern History: The Search for a New Society* (England: Penguin Books Ltd.).

Evans-Pritchard, E. E. (1965) *Theories of Primitive Religion* (London: Oxford University Press).

Feuerbach, Ludwig (1969) "The Essence of Christianity," in Joseph D. Bettis (ed.), *Phenomenology of Religion* (London: SCM Press Ltd.).

Gyekye, Kwame (1987) *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme* (Cambridge: Cambridge University Press).

Gyekye, Kwame (1996) *African Cultural Values* (Philadelphia, Pa/Accra, Ghana: Sankofa Publishing Company).

Idowu, E. Bolaji (1962) *Olodumare: God in Yoruba Belief* (London: Longman Group Ltd.).

Idowu, E. Bolaji (1973) *African Traditional Religion: A Definition* (London: SCM Press Ltd.).

Liyong, Taban Lo (1997) *Homage to Onyame* (Lagos: Malthouse Press Ltd.).

Mbiti, John S. (1969) *African Religions and Philosophy* (London, Ibadan, Nairobi: Heinemann Educational Books Ltd.).

Nwala, T. Uzodinma (1985) *Igbo Philosophy* (Ikeja, Lagos: Lantern Books).

Oladeji, Niyi (1988) "Proverbs as Language Signposts in Yoruba Pragmatic Ethics," *Second Order: An African Journal of Philosophy*, new series, 1(2): 45–55.

Oladipo, Olusegun (1988) "Metaphysics, Religion and Yoruba Traditional Thought: An Essay on the Status of the Belief in Non-Human Agencies and Powers in an African Belief System," *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, 7(2) (January–April): 72–83.

Oluwole, S. B. (1984) "The Rational Basis of Yoruba Ethical Thinking," *The Nigerian Journal of Philosophy*, 4(1/2): 14–25.

Opoku, Kofi Asare (1974) "Aspects of Akan Worship," in C. Eric Lincoln (ed.), *The Black Experience in Religion* (New York: Doubleday).

Opoku, Kofi Asare (1978) *West African Traditional Religion* (Accra: FEP International Private Limited).

Owomoyela, Oyekan (1981) "The Pragmatic Humanism of Yoruba Culture," *Journal of African Studies*, 8(3): 26–32.

Senghor, Leopold Sedar (1976) *Prose and Poetry*, ed. and trans. John Reed and Clive Wake (London, Nairobi, Ibadan and Lusaka: Heinemann African Writers Series).

Williams, Alabi (1998) "Taste of Ijaw Lifestyle," *The Guardian on Sunday* (Lagos, Nigeria), October 2.

Wiredu, Kwasi (1982) "Morality and Religion in Akan Thought," in H. Odera Oruka and D. A. Masolo (eds.), *Philosophy and Cultures* (Nairobi: Bookwise Ltd.).

Wiredu, Kwasi (1992) "Moral Foundations of an African Culture," in Kwasi Wiredu and Kwame Gyekye (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I* (Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy).

Wiredu, Kwasi (1996a) *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press).

Wiredu, Kwasi (1996b) "On Decolonizing African Religions," in J. G. Malherbe (ed.), *Decolonizing the Mind* (Pretoria: University of South Africa).