

JEAN DE DIEU MADANGI SENGI
Facultad de Teología. U. P. Comillas

LA TEOLOGIA AFRICANA

De los cinco temas del Sínodo Africano, abril 1994, dos trataron de la inculturación y del diálogo interreligioso, temas que definen con acierto la tarea que está realizando la actual Teología Africana.

¿Teología Africana? ¿Pueden encontrarse teologías con identidad propia fuera de la Teología Universal? Esta pregunta, formulada de distintas maneras y con muy variadas animosidades en el marco de la Teología Africana, tuvo su expresión real en el debate que enfrentó, en 1960, a Mgr. Tshibangu, entonces estudiante de teología, con su decano A. Vanneste en las columnas de «*La Revue du Clergé Africain*»¹, y ha acompañado toda la trayectoria de su desarrollo hasta la actualidad. La Teología Africana, al igual que otras (la holandesa, la de la Liberación, la alemana, la burguesa, la asiática, etc.) es una realidad que ya lleva recorrido un tramo considerable de camino en la construcción de su sistema. Parte del discernimiento comunitario de los valores, tanto culturales como evangélicos, necesarios para una fe cristiana inculturada. J. Mbiti, teólogo y filósofo keniota y uno de sus grandes representantes, lo advirtió desde temprano con una parábola que postulaba que «la Iglesia se parece aquí a un niño que no tiene nombre y que se nutre de la comida ya masticada por la boca de su madre. Esto no puede durar. Debemos masticar nuestros alimentos nosotros mismos»². Antes de intro-

¹ *Revue du clergé africain* 15, 1960, p. 333-352.

² Citado en *L'évangélisation après le quatrième Synode*, de RENÉ LAURENTIN, Ed. du Seuil, p. 61, París 1975.

ducirnos en el tema central de este artículo, convendría echar una mirada a los antecedentes históricos de esta teología, aún muy poco conocida —si no completamente ignorada— en un continente de grandes culturas como éste.

ANTECEDENTES

La expresión «Teología Africana» surge con toda probabilidad en el año 1955, en la obra colectiva de sacerdotes africanos y haitianos titulada *Des prêtres noirs s'interrogent*³. El teólogo Hegba la usa por primera vez en su forma alargada de *Théologie Fondamentale Africaine*, expresión abreviada en *Théologie Africaine* por el canónigo A. Vanneste que defendía que el momento de lanzar una teología «verdaderamente africana, capaz de integrar en la concepción cristiana del mundo todos los valores auténticos de Africa, depositados en el alma de esos pueblos cuan unas piedras angulares de la revelación», aún no había llegado. Para él, la teología, más que cualquier otra ciencia, debía mantenerse fiel a su vocación universalista, suponiendo con ello la innecesariedad de recurrir a valores o concepciones típicamente africanos para transmitir la fe cristiana conservada por la Tradición y el Magisterio en dicha cultura. Frente a esta postura, se produjo la reacción de muchos africanos que ya se habían lanzado a la construcción de una teología particular, de la que surgiría definitivamente la expresión Teología Africana. Una teología considerada como un componente de la teología universal (teología ecuménica). Este debate suele ser recordado como un ejemplo de las discusiones que enfrentaron a los partidarios y a los opositores de una teología cristiana genuinamente africana desde los principios mismos de la evangelización del continente.

Antes de exponer la trayectoria de esas discusiones, creemos útil recordar que el cristianismo llegó y floreció en Africa desde los primeros siglos de su historia. En el siglo III, el cristianismo ya estaba presente y florecía en todo el norte de Africa (Egipto, Etiopía...) produciendo grandes investigadores y teólogos, como Tertuliano, Orígenes, Clemente de Alejandría, Agustín, etc. Su dinamismo era tal que contribuyó notablemente al desarrollo del cristianismo universal por medio de la investigación teológica, la participación en los Concilios, la defensa de la fe, la traducción de las Escrituras, el testimonio del martirio, la litur-

³ Obra colectiva, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Ed. Cerf, París 1956.

gia, la famosa Escuela Catequética de Alejandría y movimientos como el monasticismo⁴. Es obligado matizar, sin embargo, que aquel cristianismo se había limitado sólo a la parte septentrional del continente. El Africa subsahariana tomó contacto con dicha realidad algunos siglos más tarde, con las exploraciones portuguesas (siglo xv), el regreso de los esclavos libertos (hacia finales del siglo xviii) y sobre todo tras el asalto y la partición de Africa en la Conferencia de Berlín (Alemania, 1885).

Esta división de los territorios africanos según las potencias europeas se realizó en consonancia con las respectivas denominaciones cristianas de las iglesias metropolitanas: los católicos, ramificados en sus innumerables congregaciones o sociedades; los protestantes con su sin fin de denominaciones; los ortodoxos..., cada cual con una zona bien determinada de acción y apostolado. Africa recibió, por tanto, un cristianismo dividido de antemano; un cristianismo *plural* en su origen. Esta pluralidad tendrá todas las ventajas y desventajas propias de cualquier pluralismo. Con exclusiva referencia a la tarea de la evangelización y según transcurre el tiempo, un extendido sincretismo de muchos cristianos pone en cuestión hasta qué punto ese cristianismo ha sido dirigido y asimilado por los africanos⁵. Un análisis cuidadoso de la situación revela que los actos observados de ese sincretismo no son tanto un signo de falta de compromiso cristiano cuanto una expresión del hecho de que el cristianismo, tal como fue transmitido a los africanos, no ha respondido totalmente a sus aspiraciones religiosas y culturales. Este hecho será fundamental en el inicio de una reflexión crítica por parte de muchos intelectuales.

Cabe señalar también como antecedente de la Teología Africana la contribución de la teología negra americana. En el continente americano esta teología se manifestaba ya en los espirituales, en los cantos de esclavos y en las arengas de sus predicadores⁶, pero no se organiza hasta más tarde, con el «movimiento de los derechos cívicos», la publicación del libro de Joseph Washington⁷ y la reivindicación de un poder ne-

⁴ J. MBITI, *Entre Dios y el tiempo: Mundo Negro*, Madrid 1990.

⁵ J. S. UKPONG, *Emergencia de las teologías africanas: Misiones extranjeras* 136-137, julio-octubre 1993, p. 281.

⁶ Siglos XVI-XIX: EDWARD WILMOT BLYDEN, 1832-1912,

— *A voice from bleeding Africa*, Monrovia 1856.

— *Reivindicación of the african race*, Monrovia 1857.

⁷ J. WASHINGTON, *Black religion: the Negro and christianity in the US*, Beacon Press, Boston 1964.

gro (Black Power). Así, por ejemplo, la teología negra sudafricana, una de las corrientes más importantes de la Teología Africana, se inspirará mucho en este modelo por compartir con él un mismo problema de fondo: el deseo de un evangelio liberador frente al racismo blanco con fundamento cristiano.

La *Teología Misionera* es otro precedente de la Teología Africana. Se conoce, en sus dos manifestaciones, como *teología de la salvación de almas o de conversión de los infieles* (siglos XVIII-XX) y como *teología de la plantatio ecclesiae* (hacia 1920). Es una teología —como indica su nombre— básicamente lanzada por los misioneros que llevaban trabajando en el continente algunos decenios. Sus reflexiones, que pretendían arrancar desde la misma realidad africana, se apoyaban tanto en los sistemas filosóficos en auge en aquella época como en las ideologías políticas nacientes. En el plano filosófico destacan los estudios del franciscano belga Placide Tempels, misionero en el Zaire en los años 30. Partiendo del sistema de ideas con el que se había encontrado durante su labor pastoral y catequética, Tempels llega al convencimiento de que la teología africana debe ser una aplicación de la filosofía africana a la doctrina cristiana. Dado que no había nada escrito sobre dicha filosofía, comienza a trazarla, identificando el concepto griego de Ser con el bantú de *Fuerza Vital*. Muchos intelectuales africanos como Vicent Mulago⁸, Alexis Kagame⁹, Charles Nyamiti, sacerdote católico tanzano¹⁰, John Mbiti¹¹, y otros... compartieron el mismo enfoque, sosteniendo que para una efectiva evangelización del continente era necesario penetrar y comprender la cultura y la filosofía de la gente.

Preocupada principalmente por un elevado sentido eclesiológico y eclesiocéntrico, esta corriente, sobre todo por parte del Magisterio Oficial, se empleó en implantar tal cual en Africa las iglesias occidentales, tanto en sus trabajos y en su personal como en su método. La consecuencia de esta forma de evangelizar fue el desarrollo de la *teología de las iglesias locales*, que aportó muchos elementos de respuesta a las preguntas planteadas en el período anterior. Sus principales fuentes fueron, entre otras, los documentos «Ad Gentes» y «Lumen Gentium» que

⁸ V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme: Présence Africaine*, París 1965.

⁹ A. KAGAME, *La philosophie bantoue de l'Être*, Colección de Memorias de la Academia Real de las Ciencias del Ultra-mar, Tomo XII, fascículo 1, Bruselas 1956.

¹⁰ C. NYAMITI, *The way to christian theology for Africa*, 1.

¹¹ J. MBITI, *Entre Dios y el Tiempo*, Ed. Mundo Negro, Madrid 1990.

postulan que la Iglesia (católica) es una y múltiple y que la Iglesia de Jesús se construye a partir de la comunidad de las iglesias locales.

UNA TEOLOGIA LOCAL

Dijimos que la Teología Africana como tal nace en torno a los años 55-60. El año 1955 fue importante, como mencionamos anteriormente, por el encuentro Vanneste-Tshibangu. En 1956, se publica la obra colectiva titulada *Des prêtres noirs s'interrogent*¹², y aparece el importante informe de L. Senghor Sedar, en el primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, sobre «el espíritu de la civilización y las leyes de la cultura negro-africana»¹³.

Se trata de un período en el que concurren el brote de movimientos políticos, para reclamar y dar forma a las independencias nacionales, y un espectacular crecimiento del cristianismo en muchas partes del continente. Se asiste a la creación de movimientos de protesta y de autoafirmación —generalmente de una élite de africanos— que marcará profundamente el desarrollo cultural de los pueblos del continente:

- *la negritud*. Término acuñado por el poeta antillano Aimé Césaire y que se define, según L. Senghor, como «la suma total de los valores de la civilización del mundo africano»¹⁴, es una ideología filosófica y cultural que tuvo un considerable auge en los años de las independencias pero que, en los últimos decenios, y al igual que muchas otras, pasará por duras críticas;
- *la personalidad africana*, en efervescencia hasta los años 70, se manifiesta más concretamente en el primer Festival Panafricano de Artes y Culturas (FESPAC), en 1966, en Dakar y en la revista antes mencionada («Présence Africaine»). Dentro de dicha ideología, destacan, entre otros, a J. K. Aggrey, C. A. Diop...
- *el panafricanismo*, que preconizaba la Unidad Africana, tuvo a Kwame Nkrumah como gran líder. La defensa de este ideal alcanzó su punto culminante con la creación de la Organización para la Unidad Africana (OUA), en Addis Abeba, en 1963. En esta rúbrica conviene también incluir el «Socialismo Africano» de J.

¹² Ver nota 3.

¹³ En *Présence Africaine* 8, 9, 10, junio-noviembre 1956, p. 51-65.

¹⁴ L. S. SENGHOR, *Prose and poetry*, Ed. Oxford, Londres 1965, p. 96 ss.

Nyerere, *Ujamaa*, que, sin oponerse a la defensa de la unidad africana, propuso un acercamiento más bien gradual a dicho fin.

Más tarde, surgen muchas otras ideologías políticas en las que no nos vamos a centrar directamente. De momento, expondremos las fechas y acontecimientos de importancia constitutivos de la Teología Africana como tal.

En el año 1960¹⁵, se organiza un debate público sobre «la posibilidad de una teología africana» en la Facultad Teológica de Lovanium (Kinsasa). El debate enfrenta una vez más a Tshibangu con Vanneste. El primero es favorable a una «africanización global». Termina declarando que, «admitiendo la identidad de la revelación de la que se parte y la universalidad de los principios de la razón humana, incluso a nivel del trabajo científico, esperamos que un día podremos hablar de “teología africana” en el sentido en el que el padre Daniélou ha hablado recientemente de una “teología judeo-cristiana” caracterizada por unos rasgos comunes, o el padre Dejaifve, de “dos tipos de teología”, la oriental y la occidental, orientadas por unas perspectivas y animadas por un espíritu particular». Vanneste, a su vez, concluye advirtiendo a los teólogos africanos que no se replieguen en ellos mismos, sino que ambicionen colaborar en el progreso de la teología ya existente.

En 1963, al acercarse el Concilio Vaticano II, unos eclesiásticos africanos presentan un cuadernillo de reflexión sobre personalidad africana y catolicismo¹⁶. Unos días más tarde, se crea la Conferencia de las Iglesias de Toda Africa (CETA), en Kampala (Uganda). Esta Conferencia programa una consulta de los teólogos en Ibadan (Nigeria), de los cuales destacamos a:

E. Bolaji Idowu (Nigeria), que reflexiona sobre el encuentro del cristianismo y las creencias tradicionales en Nigeria;

Harry Sawyerr, canónigo anglicano de Sierra Leone¹⁷;

John Mbiti, sacerdote anglicano de Kenya¹⁸;

Kwesi A. Dickson, de Ghana, que se interesa principalmente por la relación de Africa con el Antiguo Testamento.

¹⁵ Gran parte de estos datos cronológicos han sido recogidos del libro de BRUNO CHENU: *Teologías de los Terceros Mundos*, Herder, Barcelona 1989; y otra parte de la revista *Misiones extranjeras* 136-137, julio-octubre 1993.

¹⁶ *Personnalité africaine et catholique: Présence Africaine*, París 1963.

¹⁷ Cf. *Una evangelización creadora. Un nuevo encuentro del cristianismo con África*, Lutterworth Press, Londres 1968.

¹⁸ J. MBITI, *Escatología del Nuevo Testamento en un marco africano*, Oxford University Press, Londres 1972.

En 1966, se organiza el encuentro de Ibadan (Nigeria), sobre Tradiciones Africanas y Fe Cristiana, organizado por la (CETA).

En 1968, se produce un nuevo debate en Kinshasa. El tema tratado ahora es «la Teología Africana»¹⁹. Se enfrentan Vicent Mulago, que proclama el derecho de la teología africana y defiende la tesis pluralista, con Vanneste, menos desconfiado ahora pero que sigue sosteniendo la tesis universalista.

En 1969, el Papa Pablo VI visita Africa. Es la primera visita de un pontífice romano al continente. Pronuncia un discurso histórico del que se hará referencia hasta la actualidad. Dirá, entre otras cosas: «Vosotros africanos, vosotros sois de ahora en adelante vuestros propios misioneros (...), debéis continuar la misión de la construcción de la Iglesia en este continente... Al impulso que daba a la fe la acción misionera de países extranjeros, debe unirse y seguir el impulso procedente del interior de Africa»²⁰.

En 1972, se tuvo el primer Congreso en Jerusalén sobre la Biblia y el Africa Negra, organizado por el movimiento de Intelectuales Cristianos Africanos (MICA).

En 1976, se funda, en Dar-es-Salaam (Tanzania), la Asociación Ecu­ménica de los Teólogos del Tercer Mundo, iniciativa liderada por un grupo de jóvenes teólogos africanos, estudiantes en Lovaina de los cuales citamos a Bimwenyi Kweshi y Ngindu Mushete, ambos zaireños.

En 1974, se producen dos acontecimientos de importancia. Del 12 al 24 de mayo, tiene lugar en Lusaka (Zambia) la tercera asamblea general de (CETA). El hecho más importante de esta reunión fue la propuesta de una «moratoria»: una detención de la afluencia de dinero y de personal procedentes del exterior de Africa. A pesar de los esfuerzos de algunas iglesias, dicha propuesta no tuvo ninguna salida. El segundo fue la celebración en Roma del IV Sínodo sobre la evangelización —tema que volveremos a retomar en unos instantes dada su importancia en el aspecto del «pluralismo»—. Los obispos de Africa y de Madagascar aprovecharon la circunstancia para plantear sus inquietudes respecto a la investigación teológica africana y respecto a la relación entre la revelación cristiana y las religiones no cristianas, en concreto, la religión tradicional africana. Destacaron figuras como las del camerunés Fabien Ebousi Boulaga o del cardenal Malula (Kinshasa), del cardenal Zoungrana (Ouagadougou), etc.

¹⁹ En *Renouveau de l'Eglise et de nouvelles Eglises*, Kinshasa 1969.

²⁰ BRUNO CHENU, *o.c.*, p. 156.

En 1977, recordamos particularmente dos coloquios:

- el de Abidjan (Costa de Marfil: 12-17 septiembre) sobre civilización negra e Iglesia católica, organizado por Présence Africaine y la Sociedad Africana de Cultura. En ese coloquio, la propuesta de Fabien Ebousi Boulaga sobre la necesidad de un «Concilio de la Iglesia católica en Africa» fue fundamental hasta el punto de haber asistido hoy a uno de sus frutos: la celebración de un Sínodo africano;
- el de Accra (Ghana 17-24 diciembre) en el que se funda la Asociación Ecuménica de Teólogos Africanos (AOTA). Su correspondiente Boletín de Teología Africana (BTA) aparece en 1979. Destacan en esta asociación, Oscar Bimwenyi Kweshi (Zaire)²¹ y Barthélemy Adoukonou (Nigeria)²².

En septiembre de 1980, se convoca la primera Asamblea General de la AOTA en Yaoundé (Camerún), sobre el tema: *Palabra de Dios y lenguaje humano*.

En enero de 1984, tiene lugar un nuevo encuentro de la AOTA en Yaoundé, sobre «Teología Negra y Liberación en Africa del Sur». En abril del mismo año, teólogos africanos y europeos se reúnen en Yaoundé para dialogar sobre «la misión de la Iglesia hoy». Y en diciembre, tiene lugar la 2.^a Asamblea de la AOTA, en Nairobi, sobre «Unidad del género humano y comunidad de creyentes».

En agosto de 1985, asistimos al encuentro de la AOTA y de la CETA en el Cairo (Egipto) sobre «Espiritualidad y Liberación en Africa».

En 1986, se publica el documento «Kairós» que contiene la toma de postura de las iglesias de Sudáfrica ante la dramática situación creada por el racismo y la opresión. En agosto del mismo año, se produce el encuentro de mujeres teólogas africanas en Yaoundé, sobre «la mujer y la Biblia», precursor de muchos otros desde entonces.

En agosto de 1987, se reúne la AOTA en el Cairo sobre el tema «Biblia y Africa»...

Esta es, a grandes rasgos, la trayectoria recorrida por la teología africana. Como se puede apreciar en las fechas más recientes aquí señaladas, dicha teología ha ido cobrando forma tanto en diversidad como en identidades comunes. Veámoslo a través de sus principales tendencias.

²¹ B. KWESHI, *El discurso teológico negro africano*: Présence Africaine, París 1980.

²² B. ADOUKONOU, *Jallons pour une théologie africaine*, Lethielleux, París 1980.

CORRIENTES PRINCIPALES

Todos estos factores que hemos venido nombrando, constituyen un conjunto de presupuestos que deben ser considerados para entender mejor la realidad de la teología africana. Podemos afirmar que en las últimas décadas han surgido tres corrientes principales de la teología africana, basadas en tres realidades que, aunque separadas, se encuentran muy relacionadas: la cultura, el color y la pobreza. Debido a esta variedad de temas, algunos sistemáticos prefieren hablar de «teologías africanas» más que de teología africana. Creemos, sin embargo, que todo depende del enfoque que se da a esta realidad, ya que, con frecuencia, estos tres temas se hallan presentes en un mismo espacio geográfico y en una misma corriente teológica. Las ramas principales de Teología Africana, por tanto, son:

a) LA TEOLOGÍA DE LA INCULTURACIÓN

También llamada *Teología de la Encarnación*. Es la más antigua de las tres corrientes. Lleva el compromiso de aunar el pensamiento cristiano europeo con el pensamiento religioso africano con el fin de integrar el cristianismo en la vida y la cultura de los pueblos africanos. Esta corriente no puede entenderse más que dentro del fenómeno de la «indigenización», que supone un encuentro de formas occidentales de expresión cristiana y formas indígenas de la misma. La teología de la inculturación se enmarca completamente dentro de la trayectoria de la teología africana expuesta anteriormente. Hay dos principios directores de esta corriente: una vuelta a las fuentes originales de la expresión cristiana —Biblia y Tradición— y una apertura total a la cultura y religiones africanas. Algunos de sus exponentes son: Charles Nyamiti (Tanzania), John Mbiti (Kenya), Tshishiku Tshibangu (Zaire), E. B. Idowu (Nigeria), Ngindu Mushete (Zaire), John S. Pobee (Ghana), Douglas Makhatini (Sudáfrica)...

b) LA TEOLOGÍA NEGRA SUDAFRICANA

Esta corriente trata de relacionar el mensaje evangélico con la situación social de segregación y opresión en Sudáfrica. Descubre en el evangelio la Buena Nueva de Liberación, tanto para los oprimidos como pa-

ra los opresores. El primer paso de la teología negra sudafricana se dio hacia 1972, gracias a Basil Moore, teólogo blanco sudafricano. Es una teología «situacional y hermenéutica», como dicen sus ponentes. No pretende crear una teología universal. Reconociendo que se funda en la experiencia de la situación actual, sabe que perdería toda su razón de ser si cambiase de pronto dicha situación. Manas Buthelezi, Steve Biko, Adam Small, Allan Boesak, Desmond Tutu... son algunos de sus representantes.

Recordamos que en septiembre de 1985, se publicó un documento teológico que marcó una etapa importantísima en la formulación de esta corriente teológica: el documento «Kairós», «Hora de Verdad» no sólo para el *aperteid*, sino también para la Iglesia;

c) LA TEOLOGÍA (AFRICANA) DE LIBERACIÓN

Es la más tardía de las tres ramas y busca una genuina promoción humana en el contexto de la pobreza y de los estancados y arruinados sistemas políticos de los Estados. Para esta corriente, el evangelio tiene un mensaje liberador para los africanos en su estado de pobreza material, opresión y explotación. La expresión *Teología de Liberación Africana* ha tenido un origen relacionado con América Latina y adquiere mucha popularidad a finales de los años 70, tras la Conferencia de Teólogos del Tercer Mundo, en Dar-es-Salaam (Tanzania). Es una corriente construida sobre una concepción dinámica de la salvación. Una teología en la que el hombre, en su relación con su fin último, es visto en su totalidad: su liberación social se considera como parte de su liberación escatológica. J-M. Ela (Camerún), John Mutiso-Mbinda (Kenya), Eloi Messi Metogo (Camerún), Albert Nolan (Sudáfrica), Engelbert Mwang (Camerún)... son algunos de los nombres más representativos de esta corriente²³.

Con frecuencia, y más en el momento de su gestación que en la actualidad, las tres corrientes principales mencionadas han tenido fuertes enfrentamientos ideológicos entre ellas. Se han tachado mutuamente de centrarse demasiado en los valores culturales anacrónicos y caducos que sólo sirven para consolidar el poder de algún que otro dictador en el continente. Unas y otras han reaccionado denunciando una postura

²³ Para más información consultar: ENGELBERT MWANG, *Teología africana de la liberación*: Misiones Extranjeras 136-137.

comprometida únicamente con la lucha contra las estructuras sociopolíticas generadoras de opresión y miseria, sin un previo análisis serio de los valores tradicionales que subyacen en todas las culturas. En nuestra opinión, esas críticas y otras provenientes de teólogos particulares han sido tan constructivas que hoy ya no se puede hablar de una rama de la teología africana sin mencionar en ella la gran mayoría de los elementos de las restantes ramas, incorporados voluntaria u obligatoriamente por las circunstancias de estas últimas décadas. Por otra parte, compartimos la opinión de que, «con relación a la obra producida, en todas estas corrientes es menester observar que muchos autores no exploran los presupuestos antropológicos, metafísicos, epistemológicos que están detrás de sus teologías. El teólogo debe mostrar hasta qué punto la metodología empleada es compatible con la cosmovisión africana y con el proceso de conocimiento africano y en qué bases antropológicas se justifica el enfoque elegido»²⁴. Esto supone tener bien asentado el conocimiento de los modos de hacer teología en otras partes del mundo.

CARACTERÍSTICAS COMUNES

Tal como hemos mencionado antes, las corrientes de la Teología Africana, a pesar de sus diversidades, poseen una serie de características comunes que resumimos a continuación:

- Son teologías de la cultura comprometidas a pensar en Dios no sólo como un precedente de una sola tradición cultural, sino como un problema escatológico del encuentro de las culturas en su insuperable diversidad. Por eso son unas teologías que no parten de una universalidad abstracta y dogmáticamente afirmada²⁵ del cristianismo, sino de su particularidad.
- Son teologías seculares, que encuentran en los problemas sociopolíticos un reto fundamental para su tarea teológica: el desarrollo y la cuestión de la promoción humana integral. Teologías que se oponen con vehemencia a todo lo que rebaja a la persona humana y provoca injusticias, violencias, opresiones, exaltación de la sangre y de la raza, guerras y todas sus consecuencias...

²⁴ JUSTIN S. UKPONG, *Emergencia de las Teologías Africanas: Misiones Extranjeras*, p. 292.

²⁵ NGINDU MUSHETE, *La teología africana in camino*, Ed. Dehoniane, Bologna 1988, p. 52.

- Son teologías plurales, ecuménicas. Unas teologías que se prestan como terreno de encuentro entre los cristianos y los no cristianos, como lugar privilegiado de diálogo y de solidaridad, como lugar donde se pueda llevar a cabo un fecundo intercambio de diversas riquezas, como distintas visiones espirituales de la vida, del sentido profundo de Dios, de la creación, del más allá...
- Son teologías de la comunión del mundo visible y del invisible, del mundo sagrado y del profano. Teologías «cosmoteándricas».

EL PLURALISMO DE LA TEOLOGIA AFRICANA

Las teologías —dentro de las cuales se inscribe la africana— existen como realidades locales, con unas identidades y personalidades culturales propias. Juntas, y a base de esa diversidad que les caracteriza, llegan a construir una verdadera y compartida teología universal.

Para unos, dirá Ngindu Mushete, la existencia del pluralismo en teología es obvia y no crea problemas. Es incluso inherente al catolicismo. Para otros, sin embargo, el problema del pluralismo crea malentendidos y reservas, y parece amenazar la unidad y la armonía de la revelación²⁶. Nos encontramos, pues, enfrentados con un problema serio, cuya exigencia nos obliga a ser breves en esta exposición.

La teología africana es plural. Un pluralismo que se observa en muchos aspectos, algunos de los cuales mencionamos aquí:

1. *el étnico-geográfico*. Manifiesta la diversidad geográfica y cultural que, a pesar de los rasgos comunes de todos sus pueblos, hace del Africa subsahariana un mosaico de entornos naturales y de costumbres humanas al mismo tiempo ricos en unos aspectos y problemáticos en otros. Encontramos una buena descripción de este factor en el manual de historia general de Africa de J. Ki-Zerbo²⁷;
2. *el histórico*. Hemos hablado previamente de la diversidad —ideológica, lingüística, metodológica etc.— con la que el evangelio se predicó en Africa en los primeros años. Se trata de un evangelio culturalmente portugués, francés, inglés, belga, alemán... pero distinto según la zona en que se halla uno. Esto ha influido tanto a lo largo de la historia que, mediante los esfuerzos hechos

²⁶ NGINDU MUSHETE, *o.c.*, p. 19.

²⁷ J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique*, Ed. Karthala, París 1973.

para superar esa diversidad, la Teología Africana ha encontrado en esa pluralidad ideológica un material adecuado para su autoconstrucción;

3. *el contextual*. En estrecha relación con el primer y el segundo aspectos, el contextual destaca por ser el que más claramente define lo que queremos significar aquí por pluralismo. Se trata de tres grandes corrientes teológicas, ya mencionadas (de inculturación, negra sudafricana, de liberación) basadas en temas que, aunque originarios, y a veces propios de contextos bien definidos, se relacionan y se complementan mutuamente: la cultura, el color y la pobreza;
4. *el dogmático*. Considerado principalmente desde dos aspectos por los obispos del Africa Negra que participaron en el IV Sínodo sobre la evangelización: el de la liturgia (uso de ritmos e instrumentos musicales adaptados a la sensibilidad religiosa del lugar) y el de la legislación canónica, especialmente con respecto al sacramento de matrimonio cristiano en profunda ruptura con las costumbres y los valores —culturales y morales— de los pueblos africanos. Estos pastores propusieron que el universalismo se concibiera de modo menos rígido, de manera que el pluralismo consistiera en una mayor responsabilidad de las conferencias episcopales, en otros términos, en una descentralización de las responsabilidades sobre el terreno;
5. *el eclesiológico*. Distinguimos en él dos temas fundamentales: el de «las iglesias locales» y el del «diálogo con las religiones no cristianas» (islam, religiones tradicionales, sectas, etc.). Este aspecto ha marcado de manera singular los esfuerzos de las últimas décadas para constituir la teología africana como una teología verdaderamente plural. Dos temas tan importantes que fueron abordados nuevamente en las sesiones del Sínodo africano, el pasado mes de abril;
6. *el metodológico*. El método en el quehacer teológico es siempre actual. A nuestro parecer, los grandes representantes de la teología africana aún no han conseguido llegar a un acuerdo sobre este aspecto (si es que es necesario llegar a un acuerdo...). Unos proponen partir de los fundamentos filosóficos africanos para constituir la teología; otros defienden la primacía de las categorías lingüísticas de los pueblos para un posterior uso teológico; otros prefieren partir de la exégesis tradicional para luego añadirle unas glosas de inspiración africana; y otros aún defienden

el método de la «teología bajo el árbol», es decir, a partir de una atenta lectura de los signos de los tiempos presentes en la vida cotidiana de la gente.

Estos son algunos de los aspectos en los que nos hemos fijado para definir la teología africana como especialmente plural. Ahora bien, más allá de esa pluralidad, es obligado reconocer con N. Mushete que la hora de las civilizaciones aisladas que se desarrollan dentro de sus fronteras cerradas ya ha terminado. La humanidad crece ahora hacia una civilización creada por todos los pueblos con sus valores comunes. A. Tornos alude a la misma verdad cuando dice que «aunque hay pluralidad de culturas, esta pluralidad está en trance de poder convertirse en unidad y crece el número de hombres y mujeres que tienen conciencia de ser autores de sus culturas respectivas y responsables de que pueda darse el salto hacia la cultura universal»²⁸. Esa especie de universalización no puede, sin embargo, significar «uniformización», sino que debe contar con las originalidades e identidades particulares. Por eso creemos que los argumentos en contra del pluralismo no son sostenibles más que cuando se quiere contrastar *extremadamente* los conceptos de unidad y pluralidad. Actualmente pensamos que se intenta superar en Africa dichos extremos, movidos por la convicción de que «unidad y pluralidad se complementan y se avalan mutuamente en una especie de causalidad recíproca».

La trayectoria recorrida por la teología africana tal como la hemos presentado aquí es, por tanto, una historia de lucha para una mejor comprensión del pluralismo y para la dignidad de cada cultura y de los hombres que la componen, dentro del orden universal de la historia. Una lucha que con gran frecuencia —hay que decirlo también— no ha sido ni es siempre interpretada correctamente por la Iglesia Occidental. Dos pruebas de ese malentendido son, por ejemplo, la mención en el documento preparatorio del IV Sínodo sobre la evangelización, de muchos aspectos que definen la pluralidad de la teología africana como obstáculos para la obra de la evangelización; y el velo de silencio, por parte de los prelados —tanto de Roma como de Africa— sobre temas considerados espinosos en los *lineamenta* del actual sínodo africano y en la Encíclica de Pablo VI²⁹. A pesar de todo ello, muchos teólogos y algunos obispos africanos reaccionan observando que las nociones de pluralis-

²⁸ A. TORNOS, *La nueva teología de la cultura: Estudios Eclesiásticos* 256, Vol. 66, enero-marzo 1991.

²⁹ Entre otros, en el campo dogmático: **Celibato de sacerdotes**, los elementos de la Eucaristía... y en el campo moral: **Poligamia, las curaciones...**

mo y diversidad, lejos de ser obstáculos, son más bien una oportunidad para la Iglesia de establecer un lazo entre todos los hombres en sus respectivas culturas³⁰. Esta postura hunde especialmente sus raíces en los documentos del Concilio Vaticano II y en muchos escritos del Magisterio. Citaremos como ejemplo el comentario de Juan Pablo II al número 13 de *Lumen Gentium*, en su importante discurso a los cardenales, el 21-12-1984:

«En virtud de la catolicidad, cada parte individual de la Iglesia contribuye al bien de las otras partes y del total de la Iglesia *por medio de sus dones especiales*. A través de esta participación común en los dones y por medio del esfuerzo común para alcanzar la plenitud de la unidad, el todo y cada una de las partes quedan reforzadas... La cátedra de Pedro preside sobre la asamblea de la caridad y protege las legítimas diferencias; al mismo tiempo procura que esas diferencias no impidan la unidad, sino más bien contribuyan a ella... Así, pues, el único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra, pues de todas ellas reúne sus ciudadanos, y éstos lo son de un reino no terrestre, sino celestial. Todos los fieles dispersos por el orbe comunican con los demás en el Espíritu Santo...».

CONCLUSION

A la hora de concluir este cuadro de la Teología Africana, creemos justo señalar que el recorrido presentado ha sido muy general, muy breve y sin duda incompleto. Nuestro objetivo primordial ha sido más bien el de proporcionar una información sobre la realidad, aún poco conocida en España, de esta teología. La historia y los acontecimientos actuales nos están ofreciendo cada día más elementos, suficientes para pensar que estamos avanzando poco a poco hacia un mundo más intercultural, con todo lo que ello implica de enriquecimiento y de amenaza y con todas las reacciones correspondientes. De ahí que para los creyentes de hoy —y con más razón para los filósofos y teólogos— haga falta un aprendizaje de una *interculturalidad* que deje constancia de la fuerza que les mueve para realizar sus compromisos de fe. Dentro de este marco, la Teología Africana, en su aspecto plural, se presenta como una búsqueda y un proyecto que se está desarrollando día a día, y que se presta a sumar sus esfuerzos a la labor de unidad y solidaridad universales. Una unidad enriquecida por las diversidades culturales propias.

³⁰ RENÉ LAURENTIN, *o.c.*, p. 53.

Recordamos también en esta conclusión que la Teología Africana, a pesar del recorrido ya hecho y de los logros obtenidos, es aún una realidad con una tradición reciente de sistematización. Necesita de todos los aportes necesarios para un crecimiento armonizado. Esto se convierte en un reto para todos y cada uno de los interesados. Un reto que, basado en el carácter plural (no excluyente ni intolerante de esa teología), propone e invita a la búsqueda de los signos de Dios en la historia y en la actualidad de los contextos socio-culturales propios, particulares. Por todo esto, tanto para los africanos como para los oriundos de otros continentes que desean llegar a una comprensión correcta de esta teología, se necesita, entre otros valores:

- una honda comprensión de y un mínimo de convivencia con los verdaderos valores culturales africanos,
- una auténtica experiencia del encuentro con el Dios de Jesús,
- una verdadera y crítica apertura a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia,
- una competencia necesaria para la interpretación de los elementos anteriormente citados.

Esperamos, por tanto, que con los esfuerzos de esta teología, la Iglesia universal se enriquezca con nuevas dimensiones concretizadoras del reino escatológico.