



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 4

CTX 126 TEOLOGÍAS Y HERMENÉUTICAS CONTEXTUALES

Mana, Kä. “Teologías cristianas africanas”. En *Teología africana para tiempos de crisis: cristianismo y reconstrucción de África*. Traducción de Miguel Montes, 19-62. Estella: Verbo Divino, 2000.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

1

Teologías cristianas africanas

Evolución de su problemática y apuestas actuales de su reflexión

1. Sobre la predominancia del cristianismo y de la teología cristiana en África

La producción teológica dominante en el África contemporánea es, sin contestación posible, la de los teólogos que reflexionan en el marco de las Iglesias cristianas oficiales y cuentan con una red internacional de discusión y difusión de sus debates. Este fenómeno no es fortuito. Está ligado al hecho de que el desafío teológico con el que debe medirse África, en cuanto universo espiritual, es hoy, y seguirá siendo aún por mucho tiempo, el de comprenderse, de una manera nueva, en la situación creada por el encuentro del hombre negro y hombre blanco en la aurora de los tiempos modernos.

Este proceso de nueva comprensión de sí misma se ha llevado a cabo, en el caso de África, en tres grandes fases. Y en cada una de ellas ha jugado el cristianismo un papel esencial.

Primera fase

La primera fase correspondió al contexto colonial, con sus estructuras de pensamiento y sus sistemas de acción. Al modo de ver de muchos africanos de hoy¹, el cristianismo sirvió de

¹ Pensamos, de modo particular, en Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcolonial*, Karthala, París, 1988;

justificación humanitaria a la expansión occidental y a la empresa colonial.

Como mampara ideológica tras la que se escudaron los conquistadores, el cristianismo fue, como ha escrito Mubabinge Bilolo², el fermento vital para invadir el imaginario* del hombre negro, cuyo destino se presentaba, a partir de ahora, ligado a su capacidad de convertirse a la fe cristiana y a sus «luces civilizadoras».

Gracias a él, señala aún M. Bilolo, el trabajo de la ocupación colonial de África por Occidente pudo llegar incluso a las conciencias y a los espíritus³. Y esto resultó así incluso cuando las actitudes de las «misiones cristianas» occidentales frente a la administración colonial fueron complejas y difícilmente reductibles al denominador común de vasallaje ideológico y de serena colaboración; aun cuando las resistencias africanas a la presencia de Occidente y a la ambigüedad de las «conversiones» de los africanos a la fe cristiana, en el contexto colonial, no permitan hablar, lisa y llanamente, de una victoria total del cristianismo sobre las religiones tradicionales, puesto que

Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence Africaine, París 1981; *A contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, París 1991; Alphonse Ngindu-Mushete, *La théologie africaine, de la polémique à l'irénisme critique*, Bulletin de Théologie Africaine, I, n° 1, 1979; O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain, problème des fondements*, Présence Africaine, París 1981.

² Véase Mubabinge Bilolo, *Ethnologie et racisme*, Publications Universitaires Africaines, Kinshasa-Múnich 1992.

* El término "imaginario" (sustantivo, masculino) procede de la aportación del psicoanálisis al campo de la antropología. Su uso está bastante generalizado en francés, aunque en cada autor presenta particularidades específicas. Su uso en español está menos generalizado. Nuestro autor lo emplea, básicamente, en el sentido de conjunto o depósito de imágenes primordiales y símbolos míticos que son patrimonio de una cultura, civilización o religión y constituyen las fuerzas creadoras que actúan en la vida humana. En la página 179, lo define como «conjunto de funciones creadoras individuales y colectivas, según el proyecto de Dios revelado en Cristo: tanto en su ser como en su palabra, en su pensamiento y su acción». (N. del T.)

³ *Ibid.*

evangelización y colonización están íntimamente unidas en cuanto fenómenos en el imaginario colectivo del África contemporánea⁴.

Para los africanos, se trata de dos realidades que se han apoyado mutuamente y se han confrontado en una empresa de ocupación del continente negro. Ambas se han alimentado de un mismo proyecto, que aparece, en la actualidad, como una fractura profunda en el destino de los pueblos y de las civilizaciones africanas: el proyecto de la subordinación y de la dominación de África por Occidente⁵.

En el corazón de esta empresa de subordinación y de dominación es donde se inserta la reflexión teológica de los occidentales sobre el mundo africano durante el periodo colonial. Esta teología, tanto si depende de la antropología cultural o de la etnología consagrada al estudio de la mentalidad negra, como si se presenta bajo la forma de principios encaminados a transmitir el contenido de la fe a los pueblos autóctonos, o bajo la forma de ideas rectoras para los misioneros occidentales a través de su inteligencia del dato revelado, esta teología, decíamos, es el triunfo de la palabra del vencedor, que no tolera ninguna contestación, ninguna puesta en tela de juicio o discusión que no sea la que ella misma desarrolla⁶.

Por consiguiente, el discurso dominante sobre África y sobre los africanos, en el contexto colonial, fue el de Occidente. Este discurso, guiado por la voluntad de hacer callar a

⁴ Sobre la complejidad de las relaciones entre «misiones cristianas» y poderes coloniales, véase Joseph-Roger de Benoist, *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la bouche du Niger (1885-1945)*, Karthala, París 1987. A propósito de la actitud de fondo de los africanos frente a la implantación del cristianismo sobre sus tierras, véase Achille Mbembe, *op. cit.*; el autor muestra con claridad que las «conversiones» a la fe cristiana obedecían con frecuencia a motivos de oportunismo calculado, que no implicaban en absoluto la desaparición de las antiguas prácticas religiosas.

⁵ Véase F. Eboussi-Boulaga, *op. cit.*

⁶ Véase O. Bimwenyi-Kweshi, *op. cit.*

la antigua palabra local, cuya orquestación era identificada a partir de entonces con el espacio del «paganismo», se desplegó públicamente solo y era el único que acompañaba las modalidades de la verdad sobre Dios. De este modo, manifestaba la subordinación mental en que había caído el continente negro desde su encuentro con Occidente.

Manifestaba asimismo la dominación ideológica total en cuyo interior se encontraba insertada toda producción teórica en nuestras tierras. Dado que el cristianismo era uno de los elementos de este mar de fondo que representaba la dominación, su discurso teológico tenía valor de norma nueva y de principio regulador de la vida espiritual pública. Constituía la fuerza de la verdad frente a la cual el discurso teológico autóctono quedaba marginado, despojado de toda pretensión normativa y exiliado en el «maquis» de la resistencia interior⁷.

Pero no es eso lo único que podemos encontrar en la evolución del África contemporánea. Si la fractura histórica de la colonización puede ser considerada hoy, según el justo deseo de un personaje de U Tam'si Tchicaya, como la mayor revolución de la historia africana⁸, cumple decir que el cristianismo figura necesariamente en el corazón de esta revolución, cuyas grandes fases evolutivas ha dominado.

Acabamos de evocar la primera fase; la correspondiente a la postura de dominación y de subordinación adoptada por África frente a Occidente.

Segunda fase

Con la progresiva aparición del movimiento anticolonialista y el acceso de nuestras naciones a la independencia, se inició una segunda fase de la «revolución africana» nacida del encuentro con el mundo occidental. En sentido contrario a la primera, que se había caracterizado por la inserción, más o

⁷ *Ibid.*

⁸ U Tam'si Tchicaya, *Ces fruits si doux de l'arbre à pains*, Seghers, París 1989.

menos consciente, más o menos aceptada, más o menos conflictiva, de la fe cristiana en el espacio y el proyecto de la colonización, el nuevo periodo contempla la aparición de fenómenos inesperados y decisivos para el destino de nuestros pueblos.

Se trata, principalmente, de los fenómenos siguientes:

– la asunción de la fe cristiana y del trabajo de evangelización por «profetas» autóctonos, que declaran haber recibido de Dios la misión de predicar el Evangelio a sus pueblos y conducirlos a la liberación total frente a las fuerzas del mal⁹;

– la formación de nuevos movimientos religiosos en torno al mensaje de estos «profetas» autóctonos, cuyo impacto espiritual dio forma a una poderosa corriente mesiánica dotada de connotaciones políticas, sociales y religiosas¹⁰;

– la aparición de una voluntad de nueva catequesis en las nacientes Iglesias locales, con pastores y sacerdotes africanos que se comprometen, de manera resuelta y visible, con la vía de una fe más articulada con la cultura local y con sus preocupaciones fundamentales¹¹;

– la aparición de una nueva elite política y administrativa cuya conciencia, sensible a los valores cristianos que la había formado, trabaja por el advenimiento de la independencia

⁹ Pensamos de manera particular en el profeta Simon Kimbangu en el Congo belga y en la extensión que tomará el movimiento vinculado a él para vivir una fe cristiana africana capaz de aliar imperativos de identidad y perspectivas políticas de independencia y autonomía. Pensamos asimismo en la acción, de corte resueltamente político, de André Grenard Matsoua en el Congo Brazzaville. Sobre Simon Kimbangu y André Grenard Matsoua, así como sobre los movimientos sociales que desencadenaron, véase Martial Sinda, *Le mesianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Payot, París 1972.

¹⁰ Véase M. Sinda, *op. cit.*

¹¹ Este esfuerzo continuado fue el que desembocó en los movimientos de africanización del cristianismo en las Iglesias oficiales africanas y en las reivindicaciones de las que la «teología africana» fue caja de resonancia.

como un nuevo ámbito de dignidad, justicia, igualdad y fraternidad.

Los fenómenos de los que estamos hablando tuvieron un gran peso en las orientaciones de las luchas desarrolladas por los pueblos negros durante el periodo de la descolonización. Desde los líderes políticos a los «profetas» religiosos, desde los agentes de la administración a las elites intelectuales, fueron raros los africanos que, en aquellos tiempos, pretendieron moverse totalmente fuera de lo que defendía el cristianismo como valores y ofrecía como perspectivas de relaciones entre los pueblos.

Pero el cristianismo de este periodo se quedó, a pesar de todo, limitado en su alcance como visión del mundo. La conciencia que tenía de sí mismo como proyecto de sociedad, como estrategia de transformación cultural y técnica de humanización del hombre, estaba aún en periodo embrionario en la mente de las poblaciones locales.

Este cristianismo, más ligado al espacio de la moral privada que al de la ética política, más preocupado por convertir las conciencias individuales que por organizar un combate de conjunto dirigido a cambiar el orden de las estructuras y el envite de los nuevos poderes en la sociedad, carecía de una fuerza de acción bien organizada, para convertirse en el corazón de una nueva forma de sociedad en la nueva África que estaba naciendo. Su batalla principal consistía en llegar a ser, de verdad, el ámbito de una fe cristiana africana, firmemente anclada en el suelo profundo de la historia y de las tradiciones de África, dotada de iniciativa creadora y de fecundidad vital a través de la obra de evangelización del continente.

Fue en el contexto de un cristianismo en trance de hacerse africano donde brotó la problemática de la teología africana¹². Como tal, esta teología se inserta en los debates sobre la descolonización de África, la desalienación de los espíritus y la liberación de las conciencias en la era que se abría. Una era que

¹² Véase Tharcisse Tshibangu y Alfred Vanneste, «Débat sur la "Théologie africaine"», *Revue du Clergé Africain*, 15, 4, 1960.

los africanos esperaban como un tiempo de gloriosa libertad, pero que muy pronto se mostró en su esencia verdadera: el tiempo de la neocolonización, como modalidad de espíritu, y del neocolonialismo, como sistema de relaciones sociales entre Occidente y África.

La era neocolonial –con la instauración de regímenes políticos nuevos cuya evolución se orientará enseguida hacia la autocracia y la dictadura, con el feroz dominio ejercido sobre los pueblos por los poderes económicos, culturales y políticos extranjeros, interesados en mantener a los potentados locales, con unas elites sociales enteramente alienadas en su visión del mundo y en su modo de vida– rompió todos los sueños de independencia, todas las utopías de dignidad, de paz, de justicia, de solidaridad y de iniciativa creadora.

El naciente cristianismo africano y las comunidades eclesiales en formación se encontraron confrontados, de manera brutal, con la realidad neocolonial.

Al mismo tiempo se sintieron profundamente llamados a mantener, espiritual y socialmente, el rumbo de los sueños de independencia. Su teología se volvió, en gran medida, en el fermento de la crítica social, de la contestación política y de la puesta en tela de juicio de la alienación cultural de la sociedad africana.

A pesar de la quiebra moral de algunos hombres e instituciones eclesiásticas en muchas de nuestras naciones, a pesar del seguidismo que caracterizó a ciertas comunidades eclesiales en su relación con los dictadores locales¹³, el cristianismo africano siguió siendo, desde las independencias de 1960, la

¹³ El caso más flagrante de seguidismo fue el de la Iglesia de Cristo en el Zaire, cuyos responsables se casaron, sin discernimiento, con el perfil de las teorías y de la ideología políticas del mobutismo durante todo el periodo que duró la segunda República en el Zaire (1965-1990), un periodo caracterizado por el ejercicio autocrático del poder y la violación constante de los derechos del hombre en suelo zaireño. Véase, a este respecto, el notable estudio de Philippe Kabongo-Mbaya, *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Karthala, París 1992.

conciencia moral y espiritual de África. Su conciencia sin más, sentimos la tentación de decir hoy.

A nuestro modo de ver, la teología africana es la manifestación intelectual de esta conciencia. La conciencia de sus luchas, de sus afanes, de sus dudas y de su voluntad de esperanza. Esa teología constituye el tejido teórico a través del cual se muestra con claridad y habla sin temor la presencia de la fe cristiana en los combates del África contemporánea. La predominancia del discurso del cristianismo, en el campo teológico de la sociedad cristiana neocolonial, está ligado al profundo impacto crítico de estas problemáticas y de estos debates en la conciencia africana desde el año 1960.

Tercera fase

Hoy estamos saliendo ya de la fase del discurso cristiano correspondiente al periodo de la descolonización y al contexto neocolonial.

La reflexión negroafricana sobre el futuro, después de treinta años de independencia, y tras el fracaso político, económico, social y cultural de nuestros países, tiende a romper con la traición que las elites del poder, del saber y del tener representaron con respecto a los sueños y los ideales de los años sesenta en África. A partir de ahora, esa reflexión intenta fundamentar el futuro sobre el zócalo de una nueva revolución y de una nueva conciencia de ser.

El debate en torno a esta revolución está en curso. La fe cristiana ocupa en él el lugar central. Las Iglesias de África se han lanzado a una nueva fase de evangelización del continente: mediante intervenciones firmes y tomas de posición claras sobre las orientaciones que se deben seguir en el futuro; mediante una ardiente voluntad de movilizar las conciencias y los espíritus; mediante llamadas incesantemente dirigidas a los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad, para que se impliquen en una acción de cambio social y cultural a fondo. No sólo se han dado cuenta de la ocasión inaudita que se les presenta para influir de manera decisiva en las alternati-

vas que se deben adoptar en nuestras sociedades africanas, sino que también han tomado conciencia del poder que representan ahora, desde el punto de vista demográfico, en el cristianismo mundial.

La apuesta de la teología cristiana, en esta nueva fase de la historia africana, es decisiva: hemos de pasar de la crítica del sistema del África neocolonial a la tarea concreta de la construcción del África poscolonial¹⁴.

2. Marco de pensamiento, fuentes históricas y sentido de la teología cristiana africana

Marco de pensamiento

La teología cristiana africana, cuyas apuestas acabamos de presentar, se inserta en el movimiento de conjunto de un discurso cuyas fuentes se sitúan, como ya hemos dicho, en el encuentro de África y Occidente en la aurora de los tiempos modernos.

¿Qué ha significado este encuentro para el continente negro desde hace cuatro siglos? ¿Qué significa todavía hoy, desde el punto de vista de la imagen que el hombre africano tiene de sí mismo y del sentido que quiere dar a su destino?

Ha sido el teólogo y filósofo camerunés Fabien Eboussi-Boulaga quien nos ha proporcionado la expresión más justa y realista de este encuentro o, mejor, de este choque entre dos mundos. Este encuentro o choque supuso, para el África negra, afirma Eboussi-Boulaga, la experiencia de una derrota total y de una desarticulación completa de los principios de su existencia¹⁵.

¹⁴ Véase *Le tempos propice pour le changement*, documento publicado por la Conferencia de las Iglesias de Toda África, Nairobi (Kenya) 1991.

¹⁵ Véase F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris 1977.

Esta derrota total representa, desde hace cuatro siglos, el desafío capital al que nuestros pueblos, de generación en generación, tratan de hacer frente. Nuestro continente ha tenido y sigue teniendo aún como tarea procurarse una nueva coherencia en el plano del ser y una nueva articulación de sí mismo, a consecuencia del hundimiento de su mundo y de las profundas turbulencias originadas por su desastre frente a los países occidentales: ni más ni menos. Tras el hundimiento de sus estructuras sociales, de sus sistemas simbólicos, de sus puntos de referencia en el plano del conocimiento y de sus principios de organización político-cultural bajo el impacto del choque colonial y neocolonial, tiene que construir un imaginario nuevo y una nueva capacidad de iniciativa creadora.

En el ámbito del conocimiento religioso y de la relación con lo absoluto, es importante que se replantee las dinámicas de su universo espiritual, para poder tomar la medida del nuevo contexto en el que vive y abrir un horizonte nuevo a su destino.

El desafío de su existencia en el mundo contemporáneo consiste, pues, en salir de los atascaderos de su enfeudación en Occidente como realidad mortífera; en asumir, de manera innovadora, la ruptura que ese choque ha inaugurado en su historia y construir un ámbito del ser que sea un espacio de libertad y fertilidad a través de la iniciativa histórica.

A la luz de este desafío, han brotado algunas cuestiones fundamentales, en torno a las cuales se ha organizado todo el discurso negroafricano contemporáneo.

– ¿Qué significado tiene hoy la experiencia colonial y neocolonial para el destino del hombre negroafricano?

– ¿Qué ayuda pueden representar para el África contemporánea las visiones del mundo que han estructurado las sociedades africanas precoloniales? ¿Cuál es la significación humana de su mundo imaginario, de sus sistemas simbólicos y de sus esquemas de conocimiento, para el futuro de nuestro continente?

– ¿De qué modo podemos superar el foso que, en virtud de la misma aparición de Occidente en la trayectoria vital de

África, separó desde entonces el África llamada tradicional del mundo negroafricano de hoy?

– ¿A partir de qué bases deberíamos pensar y construir hoy el futuro del continente?

Todas estas preguntas figuran en el corazón de la producción intelectual negroafricana; son las que presiden su despliegue y componen su trama esencial. Es en su seno donde se estructura su lógica y se ordenan sus orientaciones capitales.

Fuentes históricas

Esta lógica, tal como se ha desarrollado hoy cabalmente en el discurso, tiene su punto de partida en las reivindicaciones formuladas por los negros de América en el seno de la sociedad americana durante el último siglo. Ante el sueño de la asimilación, que algunos de sus compatriotas negros, como Booker Taliaferro Washington¹⁶, querían hacerles vivir, respetando las leyes establecidas por los blancos, estos negros americanos manifestaron, por primera vez, la voluntad que se iba a convertir en la de todo el pueblo negro hasta nuestros días: la voluntad de ser él mismo, de afirmarse como tal y sentirse orgulloso de ello, poniendo en tela de juicio los principios injustos del orden establecido. En el discurso que llevó esta ambición a toda América, había un lirismo incandescente que abrasaba la palabra de los negros y les empujaba a buscar con

¹⁶ Mongo Beti y Odile Tobner en su *Dictionnaire de la négritude*, L'Harmattan, París 1989, presentan así a Booker Taliaferro Washington (1856-1915): «Booker Washington, ideólogo sudista retrógrado, sordo a las llamadas de la actualidad, fue el prototipo del gran hombre negro proclamado por los señores blancos». ¿Sus ideas? «La finalidad de la pedagogía no es, en primer lugar, favorecer el desarrollo completo del individuo, negro o blanco [...], sino permitir a los negros ocupar, del modo más útil posible, el lugar que les consientan los blancos, sus señores de ayer y tutores de hoy. Deben contentarse con una formación práctica, manual con mayor frecuencia, que es, al fin y al cabo, fuente de un enriquecimiento de buena ley y garante de la salvaguarda de los buenos modales, que tanto aprecian los blancos, en los negros» (p. 234).

ardor y a redescubrir con fervor su «alma» en sus raíces profundas.

Fue William Edwards Burghart du Bois¹⁷ quien expresó con mayor claridad y energía esta busca de las fuentes. Para él, no se trataba sólo del deseo de nacer de nuevo a su propia historia, sino de reasumir esta historia como la única posibilidad de existir sin alienarse, sin perderse a sí mismo en una asimilación mortal al orden del mundo impuesto por los blancos.

El movimiento así lanzado se desarrolló, se enriqueció cada vez más y fue anclando profundamente su proyecto en la realidad del hombre negro y de su destino. Hay algunos hitos destacados que jalonan este camino y fecundan su horizonte. Vamos a presentarlos de manera sucinta.

El primer hito es el movimiento del Renacimiento negro, cuya ambición quedó definida, tras la Primera Guerra Mundial, a través de una explosión cultural destinada a reorientar el acontecer de los afroamericanos en su ardiente voluntad de vivir y de expresar su identidad en América, proclamándola como punto de partida para levantar un mundo nuevo. El movimiento del Renacimiento negro quiso hacer del hecho, puramente físico, de ser negro, de la voluntad de volver a sus fuentes espirituales africanas, quiso hacer –decíamos– un nuevo proyecto del ser, un arma de combate destinada a asumir, de modo profundo, la dignidad del hombre. La identidad negra fue pensada así como la nueva modulación de una ardiente vitalidad del ser, como una energía destinada a cambiar el curso de los acontecimientos: estar de pie como ser humano y vivir con alegría el fervor de ser uno mismo¹⁸.

¹⁷ William Edwards Burghart du Bois (1868-1963) fue «el padre fundador del radicalismo negro americano», corriente de pensamiento dirigida contra el «gradualismo» de B. T. Washington, el cual, «negando al hombre negro la autonomía de su destino, subordina su devenir a la aprobación del blanco». Fue «sobre todo el inventor del panafricanismo» (véase Mongo Beti y Odile Tobner, *op. cit.*, pp. 94-95).

¹⁸ Sobre el movimiento del Renacimiento negro, véase Lylian Kesteloot, *Anthologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XXe siècle*, Gérard et Co., Verviers 1967.

Encontramos la misma energía en el movimiento Legítima Defensa, fundado a finales de los años veinte por estudiantes negros de París con la finalidad de dar a conocer sus reivindicaciones. Este proyecto no se caracteriza precisamente por ser un lirismo poético destinado a hacer renacer una identidad histórica, sino por ser una fuerza de ataque que pretende sentar a Occidente en el banquillo de los acusados, en el mismo momento en que éste, gracias al surrealismo, al comunismo, a los nuevos descubrimientos de la antropología cultural y de las ciencias físicas, ponía en tela de juicio las bases teóricas del espíritu de su propio mundo¹⁹. Para Legítima Defensa, la voluntad de identidad, junto con la puesta de Occidente en tela de juicio y en el banquillo de los acusados, equivalía a buscar unas bases nuevas para inventar el futuro del mundo negro. Se trataba de un acto de revolución en el sentido más ardiente y vigoroso del término: una acción de cambio global de la existencia colectiva, tanto en sus infraestructuras como en sus superestructuras. La apuesta se volvía eminentemente política y muy inquietante para el orden colonial establecido²⁰.

En línea de continuidad con todas estas reivindicaciones y con la intención de reorientar los elementos que ponían en peligro la dirección de las dinámicas humanizadoras, vio la luz un nuevo movimiento en los años 1930: la célebre corriente de la negritud lanzada por Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas y otros jóvenes estudiantes negros de París²¹. La voluntad de conocimiento de sí mismos se con-

¹⁹ L. Kestelot, *op. cit.*

²⁰ Fue a partir de esta época cuando entró el problema de la revolución política, ligada al marxismo, en las preocupaciones del mundo negro. El combate por la autoafirmación se convirtió en la exigencia de procurarse armas teóricas y posibilidades prácticas para transformar el destino de los pueblos negros. El recurso al marxismo y al surrealismo se inscribe en esta estrategia global, que no tuvo tiempo de probar nada, porque la revista *Légitime Défense* no tuvo más que un solo número. Las autoridades francesas de la época prohibieron su aparición.

²¹ Sobre la negritud, puede leerse: Léopold Sedar Senghor, *Fundamentos de la africanidad*, Zero, Madrid 1972; *Libertad, negritud y humanismo*, Editorial Tecnos, Madrid 1970.

virtió, para todos ellos, en la exigencia de un acercamiento sistemático a la historia y a las tradiciones del hombre negro. Este acercamiento se alimentaba de lo que la antropología cultural empezaba a descubrir, por entonces, como las insondables riquezas de las civilizaciones africanas: sus valores de vida, sus sistemas de pensamiento y de conocimiento, la vitalidad de sus artes y la coherencia de su visión del mundo. La identidad negra se teoriza así como realidad y se exhibe como pasión ardiente. Se articula como concepto y se solemniza como gesto. Se da a conocer como coherencia intelectual y se canta como leyenda gloriosa. Al mismo tiempo, la voluntad de acción, encaminada a cambiar el curso de las cosas, conduce las investigaciones sobre los valores culturales africanos por la vía de una visión exigente de la política: campo de acción para la desalienación mental, rechazo de la asimilación y compromiso con las batallas concretas que, a través del juego de avances y retrocesos inherente a todo proceso histórico, conducirán a las independencias de los años 1960. La negritud, en cuanto movimiento cultural reivindicativo de la identidad africana, en cuanto voluntad de acción política destinada a cambiar las bases materiales y las estructuras espirituales de las relaciones entre el hombre negro y el hombre blanco, la negritud—decíamos— ha abierto su designio a la gran utopía de la renovación de todas las relaciones entre pueblos en el «encuentro del dar y del recibir»: a la civilización de lo universal, para emplear la expresión de L. S. Senghor. En esta misma medida, estamos ante un ética del estar-juntos destinada a las culturas y los pueblos del mundo.

A la luz de toda esta atmósfera de pensamiento y bajo la inspiración de todas las reivindicaciones que se hicieron posibles, la voluntad africana de identidad, de libertad y de creatividad tomó la forma de las múltiples luchas que sacudieron África desde los años 1930. Tanto las manifestaciones culturales como la lucha política violenta o no violenta, tanto el pensamiento filosófico como la floración del imaginario literario, tanto la glorificación de sí mismos como la puesta en tela de juicio también de sí mismos, hicieron que los africanos tomaran sus distancias en relación con las exuberancias de una

negritud demasiado abstracta y quisieran orientar su reflexión y su acción hacia un mejor conocimiento de Occidente; hacia una mejor comprensión de la racionalidad científica y técnica que le ha permitido dominar el mundo; hacia una mejor captación de las lógicas sociales y culturales que induce esta dominación del mundo; hacia una mejor percepción del secreto de la voluntad de ser y del sentido que cava la ambición occidental cual surco en el acontecer de las civilizaciones no occidentales.

Esta integración de Occidente en el corazón de África se hace perceptible ya en el movimiento de la negritud. Con todo, sólo llegó a ser un proyecto en la corriente de pensamiento africano llamada «filosofía crítica», la filosofía de los enterradores patentados de la negritud. Éstos son en nuestros días: Marcien Towa, Paulin Hountondji, Elungu Pene Elungu, Jean-Marc Éla y Fabien Eboussi-Boulaga²².

Si bien la fuerza de aparición de la palabra negra estuvo dominada sobre todo por la problemática de la identidad cultural hasta la llegada del movimiento de la negritud, desde la llegada de la filosofía crítica está centrada en la problemática de la liberación. Una liberación no sólo respecto a Occidente, sino respecto a sí misma y respecto a la mitología de una identidad cultural inmutable para África, tal como la ha modelado en sí misma la eternidad.

Este cambio de acento ha hecho nacer unas perspectivas de investigación que cada pensador crítico ha desarrollado a su manera:

– elaboración de un pensamiento político de liberación que

²² M. Towa, Léopold Sédar Senghor, *Négritude ou servitude?*, Clé, Yaoundé 1980; *La Poésie de la Négritude. Approche structurale*, Naaman, Sherbrooke 1983; P. Hountondji, *Sur «la Philosophie africaine», Critique de l'Ethnophilosophie*, Maspéro, París 1977; J.-M. Éla, *Ma Foi d'Africain*, Karthala, París 1985; P. E. A. Elungu, *Enseñanza de la filosofía e investigación filosófica en Africa*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1984; *Éveil philosophique africain*, L'Harmattan, París 1985; *Tradition africaine et rationalité moderne*, L'Harmattan, París 1987; F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, París 1977.

esté en condiciones de destruir las bases mentales de los sistemas autocráticos y dictatoriales de África;

- rechazo de todo tipo de esclavitud y de dominación en las relaciones entre Occidente y los pueblos africanos;

- aparición de lógicas sociales y culturales insertadas en la trama de las exigencias de la modernidad técnica y científica;

- elección de prácticas de combate cuya apuesta sea el poder, la prosperidad y el dominio concreto de la realidad;

- opción por los valores de la iniciativa y la creatividad como base para edificar el futuro del continente africano.

Estas opciones teóricas han sido recogidas y pensadas de nuevo por el movimiento que ha puesto en tela de juicio la ideología subyacente en la filosofía crítica. Se trata de una tendencia que ha ido tomando cuerpo, de manera progresiva, en África desde comienzos de los años ochenta. La tendencia de la que hablamos, reprochando al pensamiento de M. Towa, P. Hountondji, P. E. A. Elungu y F. Eboussi-Boulaga el tener una dimensión de exuberancia ideológica, tan nociva filosóficamente para África como el encantamiento lírico de la negritud, se ha dado como tarea asumir los desafíos actuales del continente africano a través de una perspicacia calma y serena, con una fuerte voluntad de innovación concreta de las prácticas de conocimiento y de las dinámicas de la acción. Esta tendencia ya se manifestó en la obra de Vumbi Yoka Mudimbe²³. Tenía éste la intención de salir de los caminos trillados de las ciencias humanas africanas para atreverse a formular otro tipo de discurso creador de acción política. Pero, como tal, esta tendencia ha sido teorizada como proyecto por un joven filósofo zaireño, Eluya Kondo Dimandja. Su revista, *Les Nouvelles Rationalités Africaines*, fundada en 1985 para llevar adelante este proyecto y desarrollar sus bases teóricas, se aplica de año en año a abrir nuevas pistas²⁴. El objetivo de esta empresa es

²³ V. Y. Mudimbe, *L'Odeur du père. Essais sur les limites de la science et de la vie en Afrique*, Présence Africaine, París 1982.

²⁴ Éstas son las líneas directivas de su proyecto trazadas por E. K. Dimandja en el texto de presentación de la revista *Nouvelles Rationalités Africaines*, I, 1, 1985.

elaborar formas de racionalidad inéditas, que puedan funcionar como armas de combate en todos los campos que presenten problemas para el África contemporánea. Sin presuponer la naturaleza o el contenido de estas racionalidades, sin pretender encontrar, por adelantado, lugares de identidad cultural brindados por el pasado africano, ni principios eternos de liberación anidados en filosofías y en ciencias ya existentes, se trata de asumir, con radicalismo, el valor necesario para atreverse a hacer uso del propio entendimiento.

Debemos señalar que el proyecto que acabamos de presentar no ha dado nacimiento aún a una obra que esté a la altura de sus ambiciones, ni a una acción concreta que esté a la altura de sus sueños. Sin embargo, constituye una de las apuestas más audaces que el pensamiento africano se ha lanzado a sí mismo desde las independencias de la década de los sesenta. Su poder de movilización teórica y práctica hace presagiar investigaciones fundamentales, que relativizarán el discurso ideológico y la violencia doctrinaria de la filosofía crítica africana.

Conviene añadir aquí una cosa. Como la existencia humana no es sólo la racionalidad ni el destino humano, siempre racionalizable en sus tenebrosas profundidades, la batalla de las nuevas racionalidades africanas no tendrá sentido más que si se convierte en una investigación que se ocupa de todo el ámbito del ser y de los fundamentos profundos de la existencia. Como la crisis que padecen nuestras sociedades africanas no es sólo una crisis de racionalidad, sino el hundimiento de los fundamentos de nuestra vida, de las condiciones de nuestro ser-en-el-mundo, las bases para hacer frente a las angustias deben formar parte de un ámbito que excede el de las solas fuerzas del entendimiento. Tienen que ver con el imaginario como conjunto de las potencias creadoras. De ahí procede la necesidad de articular en ellas el afán del ser, el sentido del valor, la creatividad del corazón, la fertilidad de la imaginación, la exuberancia del cuerpo y la preocupación por las coherencias racionales en la organización del espacio social. No se trata únicamente de revolucionar las lógicas del conocimiento. Se trata de reno-

var los fundamentos mismos del ser y las dinámicas de la cultura²⁵.

A esta exigencia tiene que hacer frente, en nuestros días, el continente negro. Y tiene que hacerlo porque el balance de su historia inmediata se revela, desde todos los puntos de vista, catastrófico. El hecho de que sus economías estén en quiebra, sus políticas enloquecidas, el tejido social dislocado y su cultura tenga dificultades para ser, le hacen dudar de la eficacia de las ideologías que presidieron estas opciones vitales. Duda asimismo de las lógicas que orquestan, a fondo, el poder de su existencia. Tiene que volver a partir sobre unas bases nuevas, romper con lo que Axelle Kabou llama la derrota del pensamiento africano posindependentista²⁶: esa deriva general que nos ha ahogado en la búsqueda mortal de una identidad impotente y débil. De repente, se impone una sola urgencia: la que tenemos los africanos de recobrar nuestra voluntad, nuestro espíritu, nuestra imaginación, nuestro sentido de la creatividad y nuestra lucha contra la fatalidad. Éste es el momento de reconstruir todo nuestro destino en las profundidades mismas de nuestro sentido de lo humano.

De ahí proviene el imperativo, en conformidad con el proyecto de V. Y. Mudimbe y siguiendo la intención de E. K. Dimandja, de salir del paradigma, esencialmente ideológico, de la búsqueda de la identidad cultural y de la liberación doctrinaria, para entrar en un nuevo paradigma: el, esencialmente ético, de la reconstrucción de África. Y también en el, concretamente político, de la invención de un nuevo tipo de cultura,

²⁵ Véase Kā Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain, essai éthique politique*, Cerf, París 1991, 2ª ed., Karthala, París 1993; en este libro proporcionamos una cierta idea de ese proyecto al analizar algunos mitos del imaginario colectivo social negroafricana y sus incidencias políticas.

²⁶ A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, L'Harmattan, París 1991. El autor analiza con gran franqueza y perspicacia el sistema de valores y estructuras mentales que han llevado a África a complacerse en el subdesarrollo y a negarse, a través de sus actitudes concretas, a liberar en ellas las energías del rigor y de la creatividad.

como ha visto, de manera perspicaz, Daniel Etounga-Manguelle²⁷ en su reciente obra.

Más exactamente, y gracias al marco que brinda la reconstrucción como tarea y como concepto, se trata de integrar el problema de la identidad y el de la liberación en un proyecto global de vida, en el que África se procuraría los medios para estar a la altura de sus sueños y para obrar de acuerdo con sus utopías y sus esperanzas.

Sentido de la evolución histórica del pensamiento africano

Si las consideraciones que acabamos de hacer reflejan, por poco que sea, la realidad de las grandes inspiraciones del pensamiento africano contemporáneo, debemos establecer las correspondencias pertinentes entre las fases de la revolución africana, evocadas más arriba, y las etapas del discurso africano del que acabamos de hablar. No se trata de correspondencias que debamos establecer siguiendo sólo una dimensión de progresión histórica, sino de vínculos estructurales cuyo conjunto compone una sola configuración significativa, a través de la cual desvela sus apuestas el movimiento del discurso de nuestro continente.

La problemática de la identidad cultural corresponde, en este discurso, a una lucha profunda desarrollada en un contexto colonial: la lucha por la identificación de sí mismo como ser y como persona, la lucha por salir de la «nada» a que la era colonial redujo a los pueblos africanos.

²⁷ D. Etounga-Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?*, Nouvelles du Sud, París 1991. Este autor, digno de ser destacado por su percepción global del problema que plantea la cultura africana al África de hoy, abre pistas interesantes para una profunda mutación cultural en nuestro continente. Una mutación que deberá llevar a cabo la misma África, si no quiere que pronto le sea impuesta desde el exterior, a través de un programa de ajuste cultural que, en esas condiciones, sería insultante para nuestra dignidad y catastrófico para nuestro sentido de iniciativa histórica.

La problemática de la liberación política corresponde a un combate profundo, desarrollado en una situación de descolonización: combate destinado a dar verdaderamente al hombre africano su capacidad de acción y su impulso de iniciativa creadora en los campos donde se juega lo esencial del destino de un pueblo, es decir, su capacidad para no ser esclavo de nadie y para asumir él mismo el poder total de su libertad.

La problemática de la reconstrucción corresponde a una batalla crucial por organizar y llevar a puerto la salida del colonialismo hacia una nueva sociedad; una batalla por la articulación del ser y del obrar a través de una conciencia de producción permanente de nosotros mismos y de invención del futuro, mediante el poder creador de la imaginación ética y del espíritu racional.

Llegados a este punto, debemos insistir en el hecho de que las correspondencias de las que hablamos no son sólo fases históricas detectables, sino estructuras significantes, cuyo conjunto manifiesta una coherencia profunda en el discurso negroafricano contemporáneo.

Este discurso, como forma concreta de identificación de sí mismo, como proyecto dinámico de liberación con respecto a todas las cargas y a todas las inercias de nuestras sociedades, como voluntad ardiente de reconstruir nuestro destino sobre unas bases nuevas, adquiere su sentido más decisivo en la síntesis creadora que los grandes momentos de nuestra historia contemporánea y los diferentes aspectos de nuestras expectativas en cuanto pueblos constituyen y articulan. Hoy ya no es posible disociar estos aspectos y estos momentos, no es posible oponerlos entre sí lanzando unos contra otros. Es el conjunto que componen lo que constituye la trama de fondo de la existencia de África hoy.

A su luz, la historia de nuestros pueblos, desde su encuentro con Occidente, puede ser comprendida siguiendo una lógica de conjunto modulada por los diferentes retos a los que ha tenido que hacer frente su destino en cada momento. Al mismo tiempo, en cuanto configuración única, puede dar lugar a una nueva comprensión histórica global, que haría comprender a cualquier africano que, en el fondo de él

mismo, en el corazón de su sociedad y en la dinámica de la vida de todo el continente, es un colonizado, un descolonizado, un neocolonizado y un poscolonizado obligado a reconstruir su espacio vital y a construir un destino de auténtica libertad y de creatividad humanizadora.

Identidad, liberación y reconstrucción son así «categorías dialécticas»²⁸ que definen al africano en cuanto africano *aquí y ahora* y llevan el aliento de toda nuestra historia contemporánea.

Eso significa que, para el hombre negroafricano, no hay perspectiva de reconstrucción sin una recogida crítica y una relectura creadora de la problemática de la identidad y de la problemática de la liberación. Para él, no hay posibilidad de construir el futuro sin una asunción perspicaz del movimiento de insurrección, que los filósofos de la identidad y de la liberación han representado y siguen representando aún en el pensamiento africano.

Frente a este mar de fondo, las querellas entre las diferentes corrientes de pensamiento tienen que ser relativizadas y reducidas a sus justas proporciones: las de las necesidades lógicas precisas para que maduren las conciencias, las necesarias para hacer comprender a todos que el pensamiento creador es movimiento.

En el fondo, lo esencial no está en esas querellas, sino en el impulso que impele a la reflexión y a la palabra negroafricanas en su conjunto, en los retos de la identidad, de la liberación y de la reconstrucción de África.

A nuestro modo de ver, estos retos no pueden ser asumidos, en su potencia creadora, más que si los mismos conceptos que los manifiestan son captados en la totalidad de su significación. No sólo como temas del discurso o como contenidos intelectuales de conocimiento, sino como principios de estructuración de la vida y de la existencia, como normas de juicio destinadas a pensar las tareas que se deben desarrollar y como

²⁸ Recogemos el concepto de categoría dialéctica de Henrique Dussel, *Ética comunitaria*, Ediciones San Pablo, Madrid 1986.

desafíos fundamentales que comprometen nuestro sentido de lo humano. Se trata, tomando el vocabulario de Pablo VI, que nos parece muy justo, de «opciones» y de «compromisos» que «conviene asumir para llevar a bien las transformaciones sociales, políticas y económicas que se presentan con una urgente necesidad»²⁹.

Para comprender el pensamiento teológico negroafricano contemporáneo en su alcance más radical, conviene que lo insertemos en esta trama que acabamos de despejar.

3. Rostros y paisaje de la teología cristiana en África

El discurso teológico de las Iglesias católicas y protestantes

La historia del pensamiento africano, cuyas grandes líneas acabamos de trazar, ha sido asumida, de un modo particularmente exigente, en el discurso de las Iglesias católicas y protestantes.

– *Arraigo histórico.* En efecto, su palabra se arraiga en la gran búsqueda de identidad que inflamó a África en los años treinta. En consecuencia, es, fundamentalmente, un proceso de contestación de la mirada que Occidente ha proyectado sobre África durante el periodo colonial, y una voluntad de elaborar una nueva visión de las realidades africanas. Esta palabra, en el campo que le es propio, se sitúa, en cuanto proyecto, frente a las teologías misioneras y sus sucesivos puntos de vista en los contextos colonial y neocolonial.

Según los teólogos africanos contemporáneos, que se entregan a un análisis crítico de la historia de la «misión» occidental en África, las perspectivas de las teologías misioneras se han estructurado en torno a tres proyectos:

– el proyecto de *tabla rasa* cultural, cuya intención fue

²⁹ Pablo VI, *Exhortación apostólica: Evangelii nuntiandi*, 1975.

destruir el «paganismo» local en nombre de la excelencia de la civilización del misionero y de la novedad inalienable del Evangelio, confundido con su encarnación en Occidente;

– el proyecto de implantación de la Iglesia según el modelo occidental: con las estructuras, los ritos, la problemática, los conflictos y las ambiciones propias de los países misioneros;

– el proyecto tendente a considerar, cuando la exigencia de *tabla rasa* y de implantación de la Iglesia se revelaron imposibles y teológicamente dudosas, ciertos valores africanos como «adarajas», a partir de las cuales debía anclar el cristianismo occidental la fe cristiana en la tierra africana.

Frente a estas formas teóricas y prácticas de la teología misionera, tal como es percibida en nuestras Iglesias de África, el discurso teológico africano ha seguido dos pistas esenciales, cuyas orientaciones de base se han centrado en la búsqueda de la identidad cultural.

– *Las dos pistas de la teología de la identidad*. La primera pista fue la que se opuso a las teologías misioneras en nombre de la necesaria adaptación del Evangelio a los elementos de la cultura africana y a su visión cultural del mundo. Sobre la base de las investigaciones antropológicas y de los estudios de campo consagrados a los sistemas religiosos de las tribus africanas, apareció una teología de la adaptación, que cristalizó en torno a monografías dedicadas a las etnias y a las grandes áreas culturales del mundo africano.

La intuición central de este tipo de reflexión se vincula a la negritud y a su voluntad de conocimiento de la cultura africana en sus dimensiones profundas. Se trata de ver cómo, a partir de la concepción comunitaria de la existencia y de la presencia constante de la trascendencia y del sentimiento religioso presente en la vida diaria de los pueblos africanos, es posible adaptar las grandes afirmaciones de la fe cristiana al espacio social de África. Todo elemento de la cultura de los países africanos que recuerde, de cerca o de lejos, el mensaje bíblico será sacado directamente a la luz como posible punto de anclaje de la verdad revelada. Fue así como, siguiendo el

inmenso trabajo realizado por el misionero belga Placide Tempels consagrado a definir la filosofía africana y el alma negra en torno al concepto de fuerza vital y de fecundidad de vida, apareció en África una tendencia teológica orientada a pensar el cristianismo como fuerza y como vida. El principio del cristianismo como mediación de una fuerza vital obra a fondo desde el sacerdote católico zaireño Vincent Mulago al pastor protestante togolés Seth Nomenyo³⁰, desde la investigación universitaria inspirada por la obra misma de Placide Tempels a los movimientos de catequesis familiar de algunas diócesis. Y obra no sólo en el sentido de un anclaje teológico, que adapta la fe al universo cultural de África, sino sobre todo como proyecto global de un cristianismo propio para África. El libro *Des prêtres noirs s'interrogent* (Algunos sacerdotes negros se preguntan), que muchos consideran como el punto de partida de la teología propiamente africana, se inserta en esta perspectiva de adaptación, emanada de la ideología de la negritud y de su preocupación por recuperar los valores tradicionales³¹. Pero la negritud se vive aquí no como algo que tiene una iniciativa propia capaz de repensar la fe cristiana en función de imperativos africanos, sino como base para poner en una relación puramente abstracta la fe cristiana, en su versión occidental, con el universo mental africano.

De ahí surgió el rechazo a esta perspectiva de «encalado cultural» por parte de otra vía africana procedente de la negritud: la teología de la encarnación. Aquí ya no hay lugar para el encalado o para el concordismo. Hay que estructurar la fe cristiana a partir de la experiencia religiosa africana, de su «maquis de sentido» y de su «bosquecillo iniciático», para emplear los conceptos-imagen del teólogo zaireño Oscar Bimwenyi-Kweshi³².

³⁰ V. Mulago, *Un visage africain du christianisme, L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Présence Africaine, París, 1965; S. Nomenyo, *Tout l'évangile à tout l'homme*, Clé, Yaoundé 1975.

³¹ Véase *Des prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, París 1957.

³² Véase Oscar Bimwenyi-Kweshi, *op. cit.*; los conceptos-imagen *maquis* y *bosquecillo* designan el fondo religioso y vital a partir del cual habla el

Dado que el bosquecillo y el maquis constituyen el lugar más profundo donde un pueblo construye su visión del mundo y su ética de la vida, es en ellos donde conviene arraigar, para entrar en diálogo con Cristo y su mensaje. Un diálogo claro, franco, directo, paciente y exigente, que no se deja engañar ni por las mediaciones históricas de los que llevaron el Evangelio a África, ni por teorizaciones exquisitas elaboradas bajo otros cielos y con otras referencias, por lo que a la experiencia religiosa se refiere.

Es preciso que insistamos en este punto. Mientras la perspectiva de fondo de la teología de la adaptación concebía la cultura africana sobre la base de los elementos de su visión del mundo compatibles con el mensaje bíblico, la teología de la encarnación se concibe enteramente a sí misma como una teología del diálogo. Y como el diálogo implica siempre al menos dos sujetos que conversan a partir de un centro, desde donde se organizan sus modos de ver el mundo, África y Cristo se encuentran en lo más profundo de ellos mismos, allí donde toman cuerpo verdaderamente sus respectivas conciencias, es decir, en su relación con lo absoluto, con Dios. En esta zona de las profundidades se manifiesta el mundo africano, tanto en su historia como en sus tradiciones, en cuanto capacidad de creatividad cultural que otorga al extranjero un estatuto de oportunidad o de riesgo. Oportunidad para construir un mundo de felicidad y enriquecer el patrimonio existente; riesgo por las rupturas y desestructuraciones que puede producir y que pueden ser mortales para las instituciones implantadas.

Desde esta perspectiva, la cuestión central de la teología de la encarnación es la de saber si Cristo es, para África, una oportunidad o un riesgo. La respuesta a esta cuestión es clara en las teologías cristianas africanas: Cristo representa para África una oportunidad inaudita, la posibilidad de construir un mundo nuevo, rico en posibilidades de amor, de justicia,

hombre negroafricano. Según Oscar Bimwenyi-Kweshi, únicamente este fondo es capaz de constituir la base para el diálogo de África con la revelación bíblica y los misterios religiosos procedentes de otras latitudes.

de solidaridad y de plenitud de vida. Pero se trata de Cristo solo, sin toda la artillería teológica y todo el conjunto de interpretaciones que da de él Occidente. Ese Cristo puede pretender entablar un diálogo profundo con África. Un diálogo que será una puesta en tela de juicio de nuestras culturas y de nuestras concepciones de la vida. Un diálogo donde África también pueda poner en tela de juicio a Cristo en algunos aspectos de su mensaje.

Ya se hace visible la apuesta de la teología de la encarnación: no consiste en poner el mensaje en un recipiente, como se pone agua en una vasija o vino en un odre, sino en una exigencia de verdad a través de una dinámica de intersubjetividad y de encuentro responsable.

En este proceso, ninguno de los interlocutores que participan en el movimiento del diálogo queda fijado. Existe una fuerza de interacción y de creación recíproca que convierte todo diálogo en un lugar de transformación a fondo. En este caso, se trata de que África vuelva a crear a Cristo y de que Cristo vuelva a crear a África.

Sin embargo, la teología africana de la encarnación no ha estado, históricamente, a la altura de esta apuesta. Siguiendo el ejemplo de la teología de la adaptación, de la que está muy cerca en ciertos aspectos, no ha podido hacer estallar los límites del marco teórico en cuyo interior se ha desarrollado: el de la ideología de la identidad cultural.

Éste le ha impuesto unos principios estructuradores que no podían llevar el diálogo entre Cristo y África hasta las consecuencias radicales de su recíproca puesta en tela de juicio. A nuestro modo de ver, se trata de los principios siguientes:

– *Primer principio:*

«Existe una tradición africana cuyos valores fundamentales están en condiciones de ser reasumidos hoy como fuerza de disposición de un nuevo espíritu que saque a África de sus problemas. Estos valores son, en lo esencial, la promoción de la vida, el sentido de la comunidad, la apertura a la trascendencia, el equilibrio social y la armonía entre lo visible y lo invisible».

– *Segundo principio:*

«Existe un antagonismo profundo entre los valores espirituales de África y el espíritu materialista y mercantil que ha traído Occidente a nuestros Estados. Este antagonismo constituye el fondo de nuestra crisis: falta la articulación adecuada entre la identidad africana y la modernidad occidental. De ahí el carácter urgente que presenta la construcción de una modernidad africana edificada sobre su propia tradición y desprovista del espíritu de violencia propio de Occidente».

De modo global, son estas fuerzas de estructuración teórica las que han arruinado cualquier posibilidad de que la teología de la adaptación y la teología de la encarnación se convirtieran en espacios de creatividad y de práctica de transformación de nuestras naciones. Estas teologías, encerradas en una búsqueda de identidad abstracta, separada de los desafíos reales de nuestro tiempo, encalladas en oposiciones artificiales y aparentes entre un África radicalmente espiritual y un Occidente irremediablemente materialista, se han procurado un Cristo ajeno a las contingencias actuales y a los inmensos problemas políticos, económicos, sociales y culturales a los que deben hacer frente los Estados africanos en la realidad de todos los días.

En virtud del olvido de los cruciales desafíos materiales para nuestro continente, el paradigma teórico de la identidad cultural aparece como un culturalismo lírico y verboso, sin aliento ni energía para hacer frente al antagonismo con Occidente en el lugar en que se sitúa de verdad: en el campo político y económico y en el de la creatividad científica y técnica.

– *Las teologías de la liberación.* Fue esta constatación la que determinó el nacimiento de la teología de la liberación en el África contemporánea. Esta teología, frente a un acercamiento culturalista a la situación de nuestro continente, quiere desarrollar un análisis concreto de lo que estamos viviendo en África: los conflictos por los que pasan nuestras sociedades, los problemas políticos, económicos, sociales y culturales que sacuden el continente y lo destruyen, las estructuras mentales que debilitan su sentido de la vida y del destino. A partir de la certeza de que la fe cristiana no tiene sentido más que si es

capaz de dar respuestas concretas a problemas concretos, intenta denunciar todos los males que padecen nuestros pueblos y pensar el Evangelio como fuerza reestructuradora de las relaciones sociales, lejos de las playas culturalistas y de las sirenas de la identidad cultural.

Conviene decir aquí que la liberación, tal como acabamos de presentarla, no es un simple tema de pensamiento. Es una norma estructuradora, que da forma y contenido a varios tipos de discurso en África:

– un discurso de tipo sociológico-teológico como el de Jean-Marc Éla, basado esencialmente en el análisis de las situaciones de capas sociales concretas (los campesinos, los habitantes de las ciudades, los jóvenes, etc.), cuya experiencia vital estudia y a partir de las cuales piensa en el Evangelio como fuerza de liberación³³;

– un discurso de contestación política tal como los teólogos sudafricanos, en particular Allan Boesak y Desmond Tutu, despliegan y articulan en la puesta en tela de juicio del *apartheid*³⁴;

– un discurso de factura filosófica, que domina la producción teológica de Fabien Eboussi-Boulaga y que plantea los problemas de liberación en términos de constitución de una nueva autenticidad para África, capaz de una iniciativa histórica y creativa³⁵;

– un discurso de factura antropológico-poética como el

³³ Véase J.-M. Éla, *Fe y liberación en África*, Editorial Mundo Negro, Madrid 1990; *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, París 1980; *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (en colaboración con René Luneau), Karthala, París 1981; *L'Afrique des villages*, Karthala, París 1982; *La Ville en Afrique noire*, Karthala, París 1983; *Ma foi d'africain, op. cit.*; *Quand l'État pénètre en brousse. Stratégies et résistance paysanne à la crise*, Karthala, París 1990.

³⁴ A. Boesak, *Walking on Thorns*, Risk Books, WCC, 1984; D. Tutu, *Crying in the Wilderness*, Nowbray, Londres 1982.

³⁵ Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence Africaine, París 1981; *A contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, París 1991.

del padre Engelbert Mveng, para quien el concepto de liberación pertenece a la antropología fundamental, que remite a la realidad del pauperismo del hombre negroafricano en su mismo ser, a la necesidad de vencer este pauperismo mediante una nueva fundación cultural de África en cuanto entidad global³⁶.

El acercamiento que acabamos de realizar a la teología cristiana negroafricana no es del todo exacto. En la medida en que separa, de manera radical, las teologías de la identidad cultural de las teologías de la liberación, falsifica los hechos y no da cuenta del profundo movimiento que une a estas teologías en sus intenciones más radicales. Tampoco hace justicia a los elementos que, en cada una de estas orientaciones teológicas, están cargados de una fecundidad que ha hecho posible otros tipos de pensamiento.

Para ser fieles a la realidad del paisaje teológico de las Iglesias protestantes y católicas de hoy, hemos de decir que las teologías de la identidad y las teologías de la liberación son transportadas, en África, por las mismas corrientes y que pertenecen a una misma voluntad de verdad. La apuesta es la misma en ambas. Y consiste, usando una expresión del antropólogo zaireño Sebahire Mbonyikebe³⁷, en liberar la cultura como espacio de reorganización global y reorientación profunda de nuestro destino. Todas estas corrientes tienen una apuesta política en el sentido que da a esta palabra Cornelius Castoriadis³⁸: el poder de transformación de todas las dimensiones de la existencia, de institución global de la sociedad en cuanto tal.

Aun cuando los acentos, entre los teólogos de la identidad y los teólogos de la liberación, sean diferentes y sus discursos, a primera vista, sean divergentes en muchos puntos, la inten-

³⁶ E. Mveng, *Identidad cristiana y cristianismo. Palabras de un creyente*, Verbo Divino, Estella 1999.

³⁷ S. Mbonyikebe, citado por Eluya Kondo DIMANDJA, «Parce que nous ne pouvons pas ne pas penser?», *Nouvelles Rationalités Africaines*, vol. 3, 1, 1987.

³⁸ C. Castoriadis, *Socialisme et barbarie*, París, 10/18, 1985.

ción de fondo que les guía y que, a veces, ni ellos mismos perciben en sus elaboraciones teóricas es de idéntica naturaleza. Esta naturaleza participa de una misma voluntad de medirse con Occidente a través de un antagonismo que puede ser mortal o benéfico para nuestras naciones. Dentro de este marco de reflexión, la identidad y la liberación constituyen un solo y mismo grito, el grito de un pueblo que intenta darse una consistencia interior y salir del traumatismo que su derrota frente al mundo occidental ha inscrito en su propia carne, en su propia conciencia y en su espíritu.

En la evolución del pensamiento africano contemporáneo, se va tomando cada vez más conciencia de la necesidad de no oponer ambos problemas: el de la identidad cultural y el de la liberación.

– *Hacia una teología de la reconstrucción.* Son varias las publicaciones teológicas que atestiguan, en nuestros días, esa voluntad de mantener ambos problemas en su imbricación concreta y de tratarlos a través de una dialéctica teórica y práctica en que se impliquen mutuamente.

A este respecto resulta significativo el proyecto de lo que, actualmente, podemos llamar la escuela teológica de África occidental, con sus figuras principales, que son Barthélémy Adoukonou³⁹, Médewalé Jacob Agossou⁴⁰ y Efoé Julien Penoukou⁴¹.

En la obra de B. Adoukonou, todo parece ordenarse en torno a una teología de la caridad, donde la invocación de la tradición africana está sometida a una perspectiva pneumatológica que transforma de cabo a rabo el universo africano en cuanto tal. El problema teológico de fondo que surge aquí no es el de una identidad cultural estereotipada, sino el del com-

³⁹ B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun Dahoméen*, 2 tomos, Lethielleux, Le Sycomore, París-Namur 1980.

⁴⁰ M.-J. Agossou, *Christinisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Karthala, París 1987.

⁴¹ E.-J. Penoukou, *Iglesias de África*, Editorial Mundo Negro, Madrid 1986.

bate contra lo inhumano bajo todas sus formas. Este combate es el que constituye el nudo de la liberación y el proceso del advenimiento de lo humano, según la línea del Evangelio. El principio de acción, en esta batalla, no depende del antagonismo entre África y Occidente; depende de la voluntad de medir África y Occidente con la vara del amor, ese ámbito diferente que Cristo manifiesta y encarna en el corazón de la historia humana. África y Occidente, liberados a través del amor y por la fuerza del amor, estarían unidos en lo profundo para hacer frente a lo inhumano bajo todas sus formas y para construir una civilización de solidaridad y de responsabilidad histórica.

Los análisis realizados por M. J. Agossou de la antropología inherente a las tradiciones africanas por él estudiadas obedecen a la misma dinámica que la teología de la caridad de B. Adoukonou. No se trata de exaltar un culturalismo irénico ni de definir una identidad lírica, que sería la de un África eterna e inmaculada.

M. J. Agossou, lejos de las trompetas de la ideología que pretende encerrar a África en sí misma, estructura y organiza su discurso en vistas a «una fraternidad más allá de la etnia», a una identidad de apertura y de creatividad donde lo esencial es menos la sustancia que compromete el ser mismo que la acción histórica por medio de la cual se realiza el ser y transforma la sociedad. En esta perspectiva, la orientación del discurso se vuelve esencialmente eclesiológica y práctica: el autor intenta pensar y vivir la Iglesia como el lugar de la acción histórica que encarna la fraternidad más allá de la etnia y, de este modo, libera los principios de solidaridad y de creación de los nuevos espacios sociales, según el espíritu del Evangelio.

En la teología de la reconciliación de E. J. Penoukou, el impulso del pensamiento se encuentra situado, de inmediato, más allá de las tentaciones identitarias y de las acusaciones constantes contra Occidente. En virtud de la mediación fundamental del Evangelio y de su espíritu, el horizonte que se abre es el horizonte del encuentro de las civilizaciones, de la reconciliación de los pueblos y de los hombres en Cristo. No se trata de un encuentro ya dado ni de una reconciliación ya vivida, sino de una tarea y de una apuesta cuyas dinámicas

tienen que asumir el cristianismo africano y las Iglesias de África, y cuyas exigencias tienen que encarnar. Nos encontramos aquí ante un pensamiento de liberación cuyo alcance es universal y cuya ambición tiende, de modo manifiesto, hacia otras orillas, que no son las de una búsqueda de identidad verbosa y estéril.

Desde la perspectiva de la superación del antagonismo entre teología de la identidad y teología de la liberación, hemos de señalar, por su pertinencia teológica, la obra del protestante keniano Jesse Ndwiga Kanyua Mugambi y el trabajo de todo el equipo que, en torno a él, intenta elaborar una teología africana concreta. Una teología cuyas preocupaciones de fondo sean pensar la Iglesia, Cristo, el Espíritu y Dios mismo a través de las apuestas prácticas que ellos constituyen para la vida de los pueblos negroafricanos hoy. J. N. K. Mugambi y su equipo, a través de una voluntad de síntesis entre los problemas reales planteados por el culturalismo y los imperativos perfilados por las teologías de la liberación, quieren salir de los atascos que suponen una africanidad ideológica, y de los caminos trillados de una retórica de la liberación. Todo ello para elaborar nuevos sistemas de pensamiento, nuevas estrategias de acción y nuevas racionalidades en la organización práctica de las comunidades cristianas. No se niega la identidad como problemática, y aún menos la liberación como exigencia. Ambas han sido, simplemente, reorientadas en función de las necesidades visibles en las Iglesias de África. En el fondo, J. N. K. Mugambi se deja llevar por el afán de comprender África a través de todos los movimientos que la abarcan y a través de todos los problemas a los que tiene que hacer frente, ya se trate de problemas de identidad o de problemas de liberación⁴².

Las teologías que acabamos de evocar bastan para que podamos formular la afirmación que nos parece fundamental

⁴² Véase J. N. K. Mugambi y Laurenti Magesa (eds.), *The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology*, African Challenge Series, All African Conference of Churches, Nairobi 1990.

en esta etapa de nuestra investigación: las teologías africanas están saliendo, de manera progresiva, del paradigma teórico y práctico que les imponía la problemática de la identidad cultural y de la liberación frente a Occidente. Intentan integrar estas problemáticas en un nuevo ámbito de pensamiento y de acción, en un nuevo paradigma para la reflexión teológica y para la organización concreta de la vida de las Iglesias.

Nos parece que la Conferencia de las Iglesias de Toda África (CITA) ha encontrado el concepto más adecuado y más fecundo para designar el nuevo paradigma que está surgiendo: el concepto de *reconstrucción*⁴³. Como bien han observado José Belo Chipenda y André Karamaga, que han iniciado el proyecto de una teología de la reconstrucción a escala de las Iglesias de la CITA, este concepto da cuenta de las necesidades y de las urgencias que afectan a todos los campos de la vida de nuestro continente. Tras el fracaso de nuestros treinta años de independencia, debemos reconstruir unas economías viables, unas políticas humanas, unas sociedades creadoras y unas culturas de iniciativa histórica. Nuestra teología no tiene, pues, más remedio que ser una teología de la reconstrucción, con lo que ello exige en materia de conocimiento del terreno, de perspicacia en la elección de los medios, de racionalidad en la guía de los trabajos, de profundidad en la concepción de los espacios para vivir y de imaginación prospectiva para inventar la nueva África.

En la evolución del pensamiento teológico de nuestro continente, nos encontramos en un estadio en que conviene pensar la reconstrucción como exigencia, y consagrarnos a lo que esa reconstrucción implica como visión del mundo y práctica de la vida.

A esa tarea nos vamos a consagrar en la segunda parte de este libro. De momento, vamos a seguir paseando nuestra mirada por el paisaje teológico del África contemporánea.

⁴³ Véase André Karamaga, José Belo Chipenda, J. N. K. Mugambi, C. K. Omari, *L'Église d'Afrique. Pour une théologie de la reconstruction*. Défis Africains, Conférence des Églises de Toute l'Afrique, Nairobi 1991.

Evangelismo y cristianismo de derechas

El movimiento teológico del que acabamos de dar cuenta es el de las Iglesias católicas y el del llamado protestantismo ecuménico. Frente a éste se levanta la llamada corriente espiritual evangélica, cuyas corrientes teológicas de fondo tenemos que examinar ahora.

En efecto, no es posible hablar de pensamiento teológico en el África negra sin presentar las intenciones y ambiciones del movimiento evangélico, que ha adquirido, en nuestros días, un desarrollo extremadamente conquistador.

El evangelismo africano no ha construido aún, desde el punto de vista de una elaboración teológica intelectualmente articulada y pensada a fondo, una teología que se presente como una teoría consciente de los principales desafíos de nuestras sociedades africanas actuales. Funciona más bien basándose en intuiciones. Éstas las podemos articular en torno a dos ejes: el eje del rechazo a las teologías dominantes en el catolicismo y en el protestantismo ecuménico, y el eje del testimonio de vida basado en la experiencia concreta de la «conversión», de un «nuevo nacimiento» y de la adhesión absoluta e incondicional a la verdad de la Biblia.

Estos dos ejes han elaborado una actitud política global, de la que África va tomando cada vez más conciencia: el nacimiento de un cristianismo de derechas sostenido por una ideología de llamada religiosa al orden, que refuerza el *statu quo* en el actual orden mundial.

El pensamiento teológico del movimiento evangélico oscila entre el biblicismo radical como fuerza de vida, en la deriva total del África, y el cristianismo de derechas, como enfeudación en el orden mundial, tal como funciona en las fuerzas políticas del capitalismo triunfante.

– *El evangelismo: una experiencia de rechazo.* El evangelismo africano, en su aparición histórica como dinámica social, se vincula a los movimientos del Gran Despertar, que surgieron en Europa y en los Estados Unidos hace ya dos siglos. Como es sabido, estos movimientos del Gran Despertar fueron luga-

res de oposición a todo tipo de alienación de la fe cristiana en el orden instaurado por el racionalismo moderno, el cientificismo glorioso, el positivismo mezquino y la desacralización absoluta de la sociedad, que condujo a la consagración del ateísmo y del cinismo moral como base de la vida colectiva. Contra esa modernidad basada en la marginación de Dios y de los valores espirituales, la experiencia del Gran Despertar ha representado un impulso de resistencia vigoroso y un rechazo a entrar en componendas con las Iglesias que aceptan, de un modo u otro, las bases teóricas de una modernidad agnóstica, con las Iglesias que edulcoran de este modo la Palabra de Dios para adaptarla al gusto del día y someterla a las modas intelectuales y culturales del momento.

Fue con esta filosofía de fondo como los movimientos del Gran Despertar se lanzaron a la empresa misionera. El evangelismo africano actual es hijo de esta «Misión» y de su concepción del mundo. No es extraño que su identidad se haya definido, a la vez, en relación con un determinado espíritu de la sociedad en la que vivimos y en relación con la actitud de las así llamadas Iglesias «liberales», es decir, en una situación de compromiso con el mundo de hoy.

Desde este punto de vista, la teología evangélica puede ser definida en torno a algunas grandes tendencias:

– la separación radical entre la Iglesia y el mundo, entre los creyentes que han vivido la experiencia de la conversión y del nuevo nacimiento, y los que todavía andan en las tinieblas de la ignorancia y del rechazo de Dios. La tarea de los creyentes es conducir a los incrédulos al encuentro con el Señor Jesús, «único salvador y único mediador» entre Dios y los hombres;

– la separación radical entre las comunidades evangélicas procedentes del Gran Despertar y presentadas como Iglesias militantes, con una fe vigorosa y alta tensión espiritual, y las Iglesias comprometidas con el mundo, tibias, muelles en su compromiso e inseguras en sus bases doctrinales. En la medida en que, en el seno del imaginario del movimiento evangélico africano, la fe muelle y el compromiso con el mundo han adquirido el rostro del Consejo Ecuménico de las Iglesias, la línea de separación teológica entre el evangelismo y cualquier

otro movimiento espiritual en las Iglesias oficiales es la del ecumenismo como teoría y como práctica. De este modo, el evangelismo africano se caracteriza por un antiecumenismo macizo y vigoroso.

¿Qué debemos decir de todo esto? Pues que, a nuestro modo de ver, no se debe confundir la fe cristiana con la sumisión a las filosofías y a los sistemas intelectuales del mundo, el compromiso en favor de Cristo con el seudodiálogo con religiones no cristianas, la revelación bíblica con las tradiciones espirituales humanas. Si la verdad está en Cristo y en el rostro de Dios que él manifiesta, no puede haber en cualquier otro sitio más que error y vagar sin rumbo. De ahí procede el rechazo a cualquier compromiso que pudiera conducir a la tentación de creer que el mundo tiene, en sí mismo, su sentido y que otras tradiciones culturales pudieran encarnar, a su manera, la fe cristiana. Entre los farolillos de las culturas humanas y las linternas de la Palabra de Dios, no hay ni medida común, ni acomodación posible, porque eso sería confundir la gimnasia con la magnesita.

– Eso conduce a una convicción, que parece capital, en la práctica de la fe entre los evangélicos: la separación radical entre el campo político y el campo espiritual, entre la organización de la ciudad y el espacio de la Iglesia en cuanto comunidad de «convertidos». La regla de oro de la conducta de esta Iglesia es guardar una especie de silencio sobre los debates políticos y los conflictos que desgarran el tejido cotidiano del ejercicio del poder. Cristianismo y apoliticismo van juntos para componerle al evangelismo su rostro de espiritualidad pura, su impulso específicamente religioso en el caos del mundo y de nuestras sociedades africanas.

– El evangelismo es más que un apoliticismo espiritualista. Representa el rechazo de la «razón que razona» y de su retórica intelectualista, en beneficio de la experiencia sensible de Dios, de la emoción viva que canta y danza a la trascendencia, de la porosidad del cuerpo a los ritmos profundos del misterio divino en el corazón del mundo.

Nada tiene de extraño que semejante opción no haya sido teorizada en ensayos intelectuales, a partir de los cuales hubiéran-

mos podido conducir nuestros análisis y determinar las grandes modulaciones de la teología evangélica en cuanto discurso.

– *El evangelismo: un acto de testimonio.* A cada uno de los actos de rechazo, que acabamos de señalar le corresponde una voluntad de testimonio radical, donde reside la fecundidad de la actitud de los evangélicos en el África contemporánea. Esta voluntad puede ser definida en torno a los puntos siguientes:

– la fe en Dios implica, intrínsecamente, el anuncio del Evangelio, y sólo del Evangelio, al mundo. Las comunidades evangélicas tienen que ser lugares en que la fe anuncia la Palabra y da testimonio de su energía;

– la Biblia es la única norma de la vida y de la fe en Dios. Fuera de ella no hay salvación ni posibilidad alguna de encuentro con Dios;

– la experiencia de conversión se manifiesta a través de una moral concreta y a través de una vida de oración;

– Dios no es Dios más que en cuanto libera de las fuerzas del mal que obran en el mundo. De ahí la constante referencia al pecado, a Satán y al espíritu del mal, que dominan la realidad humana. La inflación de lo satánico se convierte así en un elemento esencial de la fe y de la teología;

– éstas son lugares de testimonio donde se manifiestan el compromiso del cristiano con Dios y la voluntad de anunciar el Evangelio, a fin de «ganar almas para el Eterno».

– *Las apuestas del evangelismo.* Todos los elementos que acabamos de presentar dependen menos de una sistematización teológica que de un ambiente global, donde se mueve la sensibilidad del movimiento evangélico en África. El teólogo evangélico Byan Kato intentó articular, hace algunos años, este ambiente de vida en afirmaciones claras y precisas⁴⁴, pero su esfuerzo se quedó en una contestación ruidosa de lo que se

⁴⁴ Véase Byan Kato, *Pièges théologiques en Afrique*, Centre de Publications Évangéliques, Abidjan 1981.

hace en las teologías oficiales. B. Kato se contentó con repetir, machaconamente, los temas más corrientes de la ideología del evangelismo: biblicismo radical, rechazo del compromiso con el mundo, distanciamiento con respecto al racionalismo, al científicismo y al ateísmo, horror a todo sincretismo, etc.

Existe, por tanto, un desierto en la teorización de la fe evangélica. Este desierto nos lleva a plantear la cuestión siguiente: ¿cuáles son, más allá de la ideología exhibida, más allá de sus puntos fuertes y de sus debilidades, las apuestas reales del evangelismo con respecto a los problemas políticos, económicos, sociales, culturales, morales y espirituales del continente africano?

Desde el punto de vista espiritual y moral, el evangelismo posee una fuerza de identificación clara de la fe cristiana a través de sus puntos de orientación, de sus afirmaciones de base y de sus modalidades íntimas. En virtud de su desconfianza con respecto a las mediaciones teóricas intelectuales y de sus tendencias a desarrollar con cualquier pretexto un racionalismo objetivador, despliega una teología esencialmente práctica, que afirma lo esencial de la fe a fin de suscitar en el oyente de la Palabra de Dios una adhesión profunda, a través de una experiencia de conversión liberadora respecto al pecado, al mal, a lo satánico. Se trata de una teología centrada en los frutos de la conversión: la paz interior, la seguridad personal en medio del caos del mundo, la certeza de que Dios actúa en todo momento en favor de sus elegidos, la confianza en las promesas de la Palabra divina y el compromiso en el seno de una comunidad ardiente y acogedora, evangelizadora y militante.

Vista desde este aspecto, la apuesta mayor del evangelismo es la posibilidad de identificar el cristianismo a través de sus ideas centrales y constituir, en torno a esas ideas, comunidades vivas y activas, que anuncien con claridad el Evangelio y den testimonio de su poder en unas sociedades cuyas estructuras están dominadas por Satán. En este contexto de lucha contra lo demoníaco hay una exigencia profunda de revolución moral y espiritual. Esa exigencia es la que traduce la palabra «conversión»: la conversión de cada uno para proceder a una reorientación global de todo según el espíritu de Dios.

Sin embargo, el anuncio de esta revolución moral y espiritual se lleva a cabo con una eclesiología que pone tales barreras entre las comunidades cristianas evangélicas y el resto del mundo que resulta difícil integrar en ellas una de las dimensiones importantes de Dios en la revelación bíblica: la del Dios percibido como alguien que rompe las fronteras, que derriba los muros de la separación y acoge en su amor gratuito a aquellos mismos a quienes nuestra moral religiosa tiende a condenar sin apelación, a los pecadores. La teología separatista del evangelismo rompe y oculta así la dimensión de la gracia, base para un diálogo social sereno y fructífero con todos los hombres de buena voluntad, sean cuales fueren sus orígenes, sus religiones, sus razas y sus opiniones. En esta misma medida, la eclesiología del evangelismo crea comunidades cuya conciencia colectiva cae con facilidad en el fariseísmo y en el desprecio a los otros. ¿Es posible llevar a cabo la apertura al radicalmente Otro, a Dios, en este ambiente de repliegue sobre sí mismo y de condena de todo el que no piense como ellos?

Cabe plantearse esta cuestión cuando vemos al evangelismo «clausurar» su discurso para convertirlo en el único espacio de la verdad y encerrarse en una conciencia de la salvación que excluye de la gracia de Dios a todos los que viven en las tinieblas del mundo. La trampa consiste aquí en convertir la fe cristiana en una ideología de salvación para comunidades de elegidos. Esto mismo trae como consecuencia la incapacidad de actuar sobre las orientaciones decisivas del acontecer global de la sociedad. En estas condiciones, la fe evangélica, al carecer de la ambición de actuar sobre los auténticos lugares del poder que determinan la calidad de la vida colectiva, se convierte en una especie de egoísmo de grupo, en una vida al margen del destino colectivo de los pueblos africanos.

En último extremo, su teología conduce a establecer una disociación entre la fidelidad a la Palabra de Dios y las apuestas políticas globales de una sociedad. Conduce a una especie de resignación y de sumisión a la fatalidad de los poderes establecidos.

Fue así como se desarrolló, en el evangelismo africano, una doctrina explícita de resignación política: el cristianismo de derechas importado de Estados Unidos.

Bajo el impulso de algunos evangelistas americanos, que sirven de apoyo financiero y de policía discursiva al evangelismo africano, la fe cristiana tiende a desempeñar en nuestras naciones el papel de fuerza de aliento al apoliticismo y a la no intervención en el campo de las decisiones políticas. En el fondo, esta corriente de pensamiento legitima el *statu quo* y apunta a evitar toda puesta en tela de juicio del lugar que ocupa África en el sistema económico mundial. Como el corazón del cristianismo de derechas es la predicación de la salvación en el más allá, las injusticias y las desigualdades del actual orden internacional no deben suponer ningún problema a los cristianos. Toda veleidad encaminada a establecer aquí abajo las premisas políticas y económicas del Reino de Dios es algo sencillamente inaceptable, e incluso diabólico. Una reciente toma de posición del Centro Ecuménico de Documentación y de Información para el África Austral y el África del Este (EDICESA)⁴⁵ lo

⁴⁵ La Conferencia de las Iglesias de Toda África (CITA) y el Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) se han hecho eco ampliamente de este documento, con el objetivo de hacer tomar conciencia a las comunidades eclesiales de África del peligro que representa el cristianismo de derechas para nuestras naciones. Con todo, no hay que confundir este movimiento con el movimiento evangélico en su conjunto, ni reducir los principios teológicos sobre los que se funda la fe de los evangélicos con las aberraciones ideológicas del cristianismo de derechas. Desde este punto de vista, hasta la misma interpretación que hemos dado nosotros del evangelismo debe ser relativizada. Esta interpretación no da cuenta más que de lo que se vive de manera visible como teología en el discurso de los evangélicos de África. El análisis se podría llevar a cabo de otro modo si nos mostráramos sensibles a las estructuras profundas del discurso del evangelismo africano. Podríamos detectar en la figura de Satán una contestación radical de nuestros regímenes políticos dictatoriales, y en la exuberancia emocional de la espiritualidad evangélica, un entendimiento con el fondo de la sensibilidad misma de nuestros pueblos. Incluso el rechazo de los acercamientos excesivamente racionales a la Biblia podría no ser otra cosa más que la reivindicación de una razón más profunda y más global. En esta misma medida nos parece posible, necesario y urgente entablar un diálogo con el movimiento evangélico, con independencia de los caprichos del cristianismo de derechas y de las presiones padecidas por los evangélicos africanos por parte de sus hermanos americanos, en lo concerniente a las relaciones con las llamadas Iglesias ecuménicas.

subraya con vigor: entramos en una etapa de la historia africana en la que el cristianismo de derechas aparece, no como un evangelismo de exuberancia emocional sólo en la vida religiosa, sino como un proyecto orquestado con la intención de mantener a África en un estado psicológico que impida toda oposición al espíritu que rige las relaciones internacionales actuales. Se trata, en realidad, de una empresa de sometimiento mental, destinada a crear un espíritu compuesto de fatalismo y de sumisión.

No es producto de la casualidad que, en el plano de las publicaciones teológicas, filosóficas y políticas sobre África, el evangelismo africano no manifieste la menor originalidad ni la menor creatividad en la producción teórica. La razón de ello se encuentra en el espíritu de adaptación a la ortodoxia evangélica, cuyo lugar de manifestación más inquietante es el cristianismo de derechas, sobre todo en países como Kenya, Tanzania, Zambia, Mozambique, Angola, Namibia o África del Sur, como señala el documento de la EDICESA.

El evangelismo, por falta de envite liberador, desemboca en una espiritualidad que, lejos de apuntar a una transformación profunda del orden de las cosas, se reduce más bien a una huida hacia una interioridad tranquilizadora, vuelta hacia el más allá. En vez de cambiar el mundo, prefiere cambiar de mundo⁴⁶. Bajo las apariencias de unas convicciones espirituales y religiosas de conquistas, no hace sino reforzar la sumisión al *statu quo* y a la ceguera de África frente a los desafíos de su desarrollo.

Para compensar la debilidad de su compromiso sociopolítico, la teología del evangelismo hace valer el impulso misionero manifestado en la floración de conversiones que hacen del África actual, sin el menor asomo de duda, punta de lanza del cristianismo para el siglo XXI. Hace valer asimismo las prácticas de auxilio social y las instituciones de caridad desti-

⁴⁶ Recogemos aquí una expresión de Gabriel Vahanian, cuya intención teológica y visión de la fe cristiana como energía destinada a cambiar el mundo compartimos profundamente. Véase G. Vahanian, *Dieu anonyme*, DDB, París 1989; *L'utopie chrétienne*, DDB, París 1992.

nadas al pueblo. Estas obras e instituciones, consideradas prueba de vitalidad espiritual frente a la inercia y la mollicie religiosa de que el evangelismo acusa a las Iglesias oficiales, sirven también de cebo para atraer a los no cristianos y anunciarles la Palabra de Dios.

Como puede verse, todo el esfuerzo de la fe y del testimonio del evangelismo africano se sitúa al margen de las grandes demandas que abarcan el pensamiento del África contemporánea, ya se trate del pensamiento político, económico, social, filosófico o teológico. Ni la problemática de la identidad cultural, ni la cuestión de la liberación respecto a Occidente, ni siquiera el problema de la reconstrucción de nuestras naciones constituyen puntos de interrogación para muchas Iglesias evangélicas africanas, cuya teología desconfía de todo compromiso con el mundo.

El problema que se plantea respecto a esta situación es el de saber si, desde el punto de vista teológico y desde el punto de vista de lo que está viviendo hoy el África negra, el anuncio del Evangelio y del Reino de Dios puede ir separado de los combates políticos, económicos, sociales y culturales de nuestro continente. Saber si la opción de conjunto de la teología evangélica africana no priva a este continente de fuerzas espirituales y morales que podrían construirlo con ardor, si su impulso de fe no se redujera a un espacio de interioridad personal y de comunión entre elegidos, en unas comunidades que viven en estado de ingravidez.

A nuestro modo de ver, estamos ante un problema crucial. Ante la amplitud que está adquiriendo el movimiento evangélico en nuestras naciones, frente al dinamismo de su palabra y su inaudita capacidad de exigir a sus adeptos una vida en conformidad con sus opciones por la vida nueva en Cristo, no es posible imaginar que pueda llevarse a cabo la construcción de África sin la participación de todas las fuerzas vivas que apelan al evangelismo. En nuestros días, se impone que este movimiento se haga sensible a los desafíos cruciales que se perfilan en el futuro africano. También se hace necesario establecer espacios de diálogo entre las Iglesias evangélicas y las llamadas Iglesias ecuménicas. Se impone la creación de ámbitos de

cuestionamiento recíproco encaminados a procurar una presencia fecunda y creativa del cristianismo en el África contemporánea.

Para ello, debemos proceder a una mutación eclesiológica fundamental en nuestras sociedades:

- pasar de los antagonismos inútiles a la exploración de las fuerzas que cada tipo de espiritualidad representa en las Iglesias de África;
- vivir cada una de estas espiritualidades como una secuencia cuya modulación pueda ser integrada, sin traicionarse a sí misma, en el conjunto de las secuencias espirituales del cristianismo africano actual.

En la medida en que lo hagamos, el pensamiento evangélico se encontrará con la teología de otras Iglesias cristianas en lo que ellas viven como desafío radical: convertir la fe cristiana en el fermento del África de mañana.

Pensar en la posibilidad de ese encuentro no es una pura consideración de la mente. Se trata de una exigencia, de un imperativo para toda teología de la reconstrucción, en cuanto pone el Evangelio como fundamento. Sin la voluntad de integración de las fuerzas espirituales de todas las comunidades eclesiales en una dinámica social cuya apuesta sea transformar África en su conjunto, el cristianismo no podrá desempeñar ningún papel decisivo en la construcción del futuro de África. Pretender jugar la carta del estallido de la fe cristiana en espiritualidades que se combaten entre sí, pretender encerrarse en la certeza de ser el único que posee la verdad, sin ninguna perspectiva de diálogo con los otros, es trabajar en sentido contrario al del espíritu del Evangelio a que apelan los cristianos. Las múltiples ideologías cristianas abarcadas por las sociedades africanas tienen que iniciar un diálogo intercristiano global que pueda guiar de modo afortunado, según el espíritu de Cristo, las mutaciones que experimenta hoy nuestro continente. Evangelismo, catolicismo y protestantismo tienen hoy ante ellos el desafío de trabajar, codo con codo, en la reconstrucción de África a la luz del Evangelio. Tenemos aquí un desafío teológico a la altura de los problemas de integración,

política y económica a los que tiene que hacer frente el continente africano. ¿Estará el cristianismo a la altura de estos problemas? Ésa es la cuestión.