

# TEOLOGÍA DE LA INCULTURACIÓN: UNA PERSPECTIVA AFRICANA

CHARLES NYAMITI

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.- II. RELEVANCIA DE LAS CULTURAS AFRICANAS.- III. LOS FACTORES QUE CONTRIBUYEN A LA ORIGINALIDAD.- A. Elementos relevantes para la originalidad. B. Conclusiones prácticas. 1. Típicos temas africanos. 2. Elementos africanos y temas cristianos a la luz de la inculturación. IV. USO DE ELEMENTOS CULTURALES AFRICANOS.- A. Aclaraciones preliminares. B. Empleo intrínseco de los elementos culturales. C. Uso de conceptos, analogía, símbolos y lenguajes africanos. D. Necesidad de un enfoque desde varias perspectivas. V. FUERZA Y DEBILIDADES DE LAS TEOLOGÍAS DE LA INCULTURACIÓN.- A. Fuerza de las teologías de la inculturación. B. Debilidades de las teologías africanas de la inculturación. D. El futuro de la teología de la inculturación en Africa. E. Teologías africanas de la inculturación en las Iglesias africanas.

## I. INTRODUCCIÓN

Leyendo los *Lineamenta for the African Synod of Bishops*, es interesante observar cómo todos los temas allí tocados tienen una muy directa y profunda conexión con la Evangelización. Este es el caso de la Inculturación, «porque es inconcebible anunciar el Evangelio a todos los pueblos de la tierra sin la inculturación, que se entiende como el encuentro del Evangelio con todas las culturas del mundo, o mejor aún, el encuentro de la Buena Nueva con todos los pueblos de la tierra a través del instrumento de sus culturas»<sup>1</sup>. Por

---

1. SÍNODO DE LOS OBISPOS, ASAMBLEA ESPECIAL PARA AFRICA, *Lineamenta*, II, 2, 47.

lo tanto, la razón profunda que subyace a la inculturación es «la íntima transformación de los auténticos valores culturales a través de su integración en el Cristianismo y el establecimiento del Cristianismo en las diversas culturas»<sup>2</sup>.

Concentrando nuestra mira en el contexto africano, vienen a nuestra mente dos tipos principales de teología africana: el primero es el de Inculturación y el segundo, la así llamada Teología Negra Africana.

En este trabajo nos vamos a concentrar en las teologías de la Inculturación, en las que se está llevando a cabo un esfuerzo por encarnar el mensaje evangélico en las culturas africanas a nivel teológico. Este es con mucho el más común y desarrollado pensamiento teológico en el África Subsahariana. Es necesario mencionar que en este esfuerzo teológico la Cristología es el tema que ha sido más desarrollado en la teología africana de hoy<sup>3</sup>. Aunque estrictamente hablando la Inculturación afecta a todos y cada uno de los aspectos de la vida de la Iglesia<sup>4</sup>.

Nos referiremos en este artículo a la investigación teológica que, como dice el Concilio Vaticano II, debe ser reavivada por este maravilloso intercambio con cada área socio-cultural de relevancia<sup>5</sup>.

Por tanto este artículo estudiará la cultura africana para clarificar: a) su relevancia; b) los factores que contribuyen a su originalidad; c) cómo podemos utilizar esos elementos en nuestro trabajo teológico, y finalmente d) la fuerza y las debilidades de esta aproximación teológica.

Finalmente, en palabras de Juan Pablo II, Inculturación significa «la encarnación del Evangelio en las culturas nativas»<sup>6</sup>. Es por

2. SEGUNDA ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS (1985) *Ecclesia sub Verbo Dei Mystera Christi celebrans pro Salute Mundi*, Relatio Finalis, II, D, 4.

3. CHARLES NYAMITI, *African Christologies Today*.

4. Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, n° 22.

5. *Ibid.*

6. JUAN PABLO II, *Enc. Slavorum Apostoli*, 2. VII. 1985, n° 21.

esto que nosotros empezaremos con un estudio de las culturas africanas a fin de entender cómo puede el Evangelio encarnarse en ellas<sup>7</sup>.

## II. RELEVANCIA DE LAS CULTURAS AFRICANAS

El tema de la cultura africana necesariamente nos enfrenta al muy discutido problema de cuál debe ser la actitud a adoptar frente al pasado, el presente y el futuro de esta cultura. En otras palabras, ¿en cuál de estos tres momentos debe basar su teología el teólogo africano?

Las opiniones difieren. Algunos, temiendo un neo-colonialismo cultural, tienden a confinar sus esfuerzos en el pasado. Otros, desearos del progreso cultural, se inclinan a rechazar el pasado como arcaico y superado, y se limitan al presente y al futuro previsible. «Dejad que los muertos entierren a sus muertos», dicen, «nosotros ya no vivimos en el pasado. De ahí que el principal objeto de nuestro interés deben ser las modernas sociedades africanas, especialmente la juventud y sus aspiraciones». Otro argumento esgrimido para apoyar esta postura es la uniformidad cultural hacia la que nos están conduciendo la tecnología moderna y las ciencias. Según esta gente, nos estamos dirigiendo inevitablemente hacia una cultura humana universal, desprovista de divergencias culturales. Por tanto, es una mera pérdida de tiempo el construir una teología sobre una cultura que está condenada a desaparecer tarde o temprano.

A veces la actitud hacia la cultura tradicional está inficionada de desilusión o autodefensa. Así, algunos africanos de habla francesa, desilusionados por la indiferencia de los blancos, se vuelven apasionadamente hacia la cultura «ideal» que ellos llaman «negritud». Mientras que otros africanos —especialmente los de Sudáfrica— rechazan las culturas tradicionales, sobre la base de que ellas son en ocasiones usadas por los colonos blancos como un argumento en favor de la segregación racial.

7. Cfr. JUAN PABLO II, *Enc. Redemptoris Missio*, 7. XII. 1990, n° 53.

Es obvio que el problema es de vital importancia para nuestro tema. Por lo que yo sé, sobre este punto no se ha alcanzado unanimidad ni entre los africanos ni entre los misioneros: y las discusiones sobre esto causan en ocasiones mucha agitación. Por todas estas razones me detendré con una cierta extensión en este punto.

En mi opinión, deben tenerse en cuenta los tres momentos históricos —pasado, presente y futuro— de las culturas africanas, y hay que adoptar una actitud crítica en cada caso.

A. Con respecto al pasado, sería equivocado limitarse a las antiguas formas tradicionales e identificar así las culturas africanas con modos arcaicos de vida. Tal actitud lleva a una arcaización y al inmovilismo cultural, e ignora la dimensión histórica y la dinámica de todas las culturas, que envuelve perpetuos cambios.

Por otra parte, los elementos culturales del pasado son útiles incluso para las sociedades modernas, en las que se encarnan los valores africanos fundamentales y permanentes. De ahí que uno deba estudiarlos y distinguir cuidadosamente en ellos las riquezas básicas y permanentes de sus manifestaciones periféricas. Por supuesto que esto debe hacerse estudiando el pasado, no en sí mismo sino en armonía y para el beneficio de las comunidades actuales. Desafortunadamente esto se deja de lado con frecuencia, y uno encuentra de vez en cuando ensayos que describen elementos tradicionales africanos y buscan después desde ellos los elementos para la cristianización; pero excepción hecha de los errores y la superstición, esos ensayos no distinguen en los elementos africanos lo que es permanente de lo que es transitorio. Tal actitud ignora que el principal objeto del estudio de la cultura es el hombre y la sociedad humana, por la simple razón de que la cultura es para el hombre y no el hombre para la cultura. Un estudio de la cultura que se abstraiga del hombre concreto no solamente corre el riesgo de falsificar la realidad, sino también de imponer sobre la sociedad formas culturales que van en detrimento de su desarrollo adecuado. Esto es especialmente verdadero cuando se estudia la cultura desde el punto de vista de la teología africana. En estos casos, el estudio de la cultura de una sociedad determinada deber ser siempre el estudio de esa sociedad viviente vista

en su pasado, presente y futuro históricos; de otro modo, uno corre el riesgo de crear una teología que no se corresponda con las sociedades reales.

No es siempre fácil distinguir en los fenómenos culturales los valores fundamentales y permanentes de aquellos que son meramente transitorios. Aquí hay algunas indicaciones que pueden ser útiles para tal propósito:

El criterio fundamental para la permanencia o no de un elemento cultural es el hombre: su beneficio y adecuado desarrollo. Por tanto, los elementos que son aún beneficiosos para las comunidades modernas deben ser considerados como permanentes, mientras que aquellos que no lo son deben ser dejados de lado como transitorios. Sobre esta base, podemos dar las siguientes reglas:

1. Los elementos que *de ninguna manera* son compatibles con las industrializadas y tecnificadas sociedades modernas (hacia las cuales las sociedades africanas avanzan inevitablemente) deben ser considerados transitorios. El mismo criterio vale para aquellos elementos incompatibles con los principios del Cristianismo y la recta razón, e. g. inmoralidades, magia, superstición, analfabetismo, etc.

2. Los elementos que tienen un carácter trascendental, y por eso pertenecen a la naturaleza humana en cuanto tal, deben ser considerados constantes culturales, e. g. el sentido de la sacralidad de la vida, la religiosidad, el respeto por la autoridad, la solidaridad comunitaria, etc.

3. Los elementos que, aunque no son trascendentes, permanecen siempre después de los cambios culturales, pueden ser considerados como relativamente permanentes. Entre estos se cuentan también aquellos elementos propios del más profundo sentido de los fenómenos culturales (mitos, ritos, símbolos), que tienen entonces un carácter general.

Aunque los elementos enlistados bajo el último apartado pueden no ser trascendentales y absolutamente permanentes, su aparición frecuente o regular puede ser, sin embargo, una indicación de que corresponden a necesidades básicas de una sociedad en circuns-

tancias particulares. En conexión con esto podría ser de utilidad la investigación de los valores culturales que los negros americanos han retenido en común con Africa a pesar de los cambios que ellos han experimentado.

Por encima de todo, debe tenerse cuidado de no pensar demasiado rápidamente que un determinado fenómeno cultural es incompatible con la civilización técnica, o que un cambio socio-económico llevará necesariamente a la supresión de algunos valores existentes. Esto se dice con frecuencia en relación a las sociedades occidentales que una vez poseyeron tales valores, pero los perdieron con el advenimiento de la industrialización. Tal argumento no es convincente. La cuestión es si Occidente *podría* haber preservado tales valores a pesar de la industrialización. No se sigue necesariamente que donde Occidente ha fallado otros deben fallar también. Uno debe recordar también que las actuales sociedades occidentales contienen no sólo valores culturales útiles para todos los hombres, sino también desviaciones y pérdidas de bienes culturales que Africa posee todavía. Por tanto, un elemento cultural no es necesariamente «primitivo» porque los occidentales no lo tengan más.

De modo que un buen principio de trabajo debe ser el de que ningún elemento cultural africano debe ser rechazado salvo que se pueda probar que es totalmente incompatible con el modo de vida del Africa moderna.

B. Uno puede ver ya desde el comienzo el error de aquellos que rechazan totalmente el pasado para fijar su atención exclusivamente en el presente y el futuro de las culturas africanas. Su argumento sobre la futilidad del pasado africano sería pertinente si la inculturación basada en los elementos tradicionales llevara inevitablemente a la adopción de formas arcaicas inútiles para las sociedades modernas. Pero este no es necesariamente el caso, como hemos visto. Además, ¿cómo podría uno entender adecuadamente las sociedades actuales si descuidara sus pasados históricos? La tradicional comprensión africana del mundo se refleja continuamente en los pensamientos y la actitud de los cristianos de Africa; y uno debe admitir seriamente un consciente recobrar de una cultura neo-africana por la *intelligentsia* y su ponderado rechazo del sistema de pensa-

miento y evaluación occidental<sup>8</sup>. Añádase a esto el hecho de que las elites africanas constituyen una pequeña minoría en las comunidades de Africa. La mayoría de los africanos todavía llevan un modo de vida tradicional, y no tenemos garantías de que esta situación vaya a sufrir un gran y revolucionario cambio en los próximos años. ¿Vamos a basar nuestra teología exclusivamente en la mentalidad de la minoría y descuidar las masas? ¿No es acaso esta falta de debida preocupación pastoral una de las razones que explican por qué los teólogos modernos están haciendo tanto daño a tanta gente, al presentarles una teología adaptada a la elite pero indigerible para las masas? Tampoco las aspiraciones de la moderna juventud africana son signos seguros del ideal que Africa debe perseguir. De hecho no siempre es fácil decir si tales aspiraciones son genuinos «signos de los tiempos» o el resultado de una deformación colonial, o incluso de inmadurez psicológica.

Sin duda hay que alzar una enérgica protesta contra las ideas y métodos que llevan al abandono de aquella inmensa y original riqueza cultural preparada durante siglos por el genio africano, dejando así al africano casi con las manos vacías desde el punto de vista cultural. La historia de las culturas occidentales está caracterizada por varios *revivals*, *renaissances*, *neo-s* de su pasado; y Africa ganaría si siguiera un itinerario similar.

Con respecto a aquellos que mantienen que las culturales tradicionales africanas están condenadas a la desaparición a la vista de la naciente cultura universal, yo en primer lugar señalaría que esta opinión está contradicha por los hechos.

Lo que es quizás incluso más importante es que la uniformización de las culturas sería un gran mal para la humanidad. Esto traería un empobrecimiento cultural con todas sus consecuencias negativas. La comprensión de la misma realidad —especialmente la realidad religiosa— quedaría lamentablemente debilitada. Cada sistema cultural está limitado por el tiempo y el espacio, y como tal está en condiciones de apreciar y expresar mejor los aspectos de la reali-

8. Cfr. JOHN V. TAYLOR, *The Primal Vision. Christian Presence amid African Religion*, London, 1969, pp. 20-21.

dad circundante. Para lograr una más completa comprensión de la verdad y una más equilibrada presentación de la misma, es indispensable la existencia de diversos sistemas culturales en diálogo entre sí. La diversificación en sistemas dentro del mismo complejo cultural no reparará totalmente este daño; porque los sub-sistemas de un sistema siempre llevan en sí mismos las limitaciones del sistema al que pertenecen. Y «cada sistema humano es finito y está inevitablemente limitado en su capacidad de integración. Cada sistema es también coherente. La optimista idea de una complementariedad que permitiría una síntesis superior sólo puede aplicarse a las partes, y no a la totalidad en la que una intuición se expresa sistemáticamente»<sup>9</sup>.

Aquí estamos entonces enfrentándonos con algunos problemas y deberes ineludibles:

«¿Qué hay que hacer para que la intensificación de las relaciones culturales, que deberían llevar a un verdadero y fructuoso diálogo entre los diferentes grupos y naciones, no perturbe la vida de las sociedades, no eche por tierra la sabiduría de los antepasados ni ponga en peligro el genio propio de los pueblos?»

¿De qué forma hay que favorecer el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones? Esto es especialmente urgente allí donde la cultura nacida del enorme progreso de la ciencia y de la técnica se ha de compaginar con aquella cultura que se alimenta, según diversas tradiciones, de los estudios clásicos»<sup>10</sup>.

Sería un error mirar este catálogo de dificultades y peligros como si se tratase de unas nuevas lamentaciones de Jeremías. Aquí no tienen cabida ni el optimismo ni el pesimismo, puesto que ambos implican una huida de la dura realidad. Sólo teniendo el coraje de ubicarse en el medio de estas contradicciones podemos enfrentarnos a la tarea cultural del momento presente<sup>11</sup>.

9. YVES CONGAR, *Situation et taches presentes de la theologie*, Paris, 1967, p. 82.

10. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. Dog. *Gaudium et Spes*, n° 56.

11. Cfr. A. DONDEYNE, *Commentary on the Documents of Vatican II* (ed. by H. Vorgrimler), Vol. 5, London, 1969, p. 262.

En otras palabras, el Concilio nos invita a no eludir los problemas a través de una actitud pasiva frente a los peligros inherentes a la moderna evolución científica y tecnológica, sino más bien a enfrentarnos valiente y activamente a la tarea de combatir los males de la uniformización creando una cultura humana «que promoverá y expresará la unidad de la raza humana en la medida que ésta conserva las características particulares de las diferentes culturas»<sup>12</sup>.

### III. LOS FACTORES QUE CONTRIBUYEN A LA ORIGINALIDAD

¿Pero cuál será la contribución de la teología africana a la Iglesia? Esta pregunta está estrechamente relacionada con la siguiente: ¿Cuáles son los elementos que determinarán la originalidad de la teología africana?

Para responder propiamente a esta cuestión, debe primero hacerse notar que la originalidad de una teología depende hasta cierto punto de la originalidad o exclusividad de la situación cultural sobre la que se asienta. Por tanto nuestra primera tarea será encontrar en qué consiste la originalidad de la cultura africana (o cualquier otra cultura). Veremos que los factores responsables de esta originalidad son la selección de los elementos culturales y su interrelación. La descripción que sigue será por tanto dividida en dos partes: primera, los elementos relativos a la originalidad cultural (i. e. selección e interrelación de los elementos culturales); y segunda, la aplicación práctica de estos factores a la situación africana.

#### A. Elementos relevantes para la originalidad cultural

Según los antropólogos culturales<sup>13</sup>, uno de los factores que determinan la exclusividad de una cultura es la particular selección

12. Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Const. Dog. *Gaudium et Spes*, n° 54.

13. Cfr. M. J. HERSKOVITS, *Cultural anthropology*, New York, 1969; L. J. LUBETAK, *L'Eglise et les Cultures. Une anthropologie appliquee pour l'ouvrier apostolique*, Lumen Vitae, Brussels, 1968.

de ciertos elementos culturales comunes a muchas culturas: cada cultura tiene sus preferencias particulares que varían de acuerdo al tiempo y al lugar, y a partir de los trazos culturales comunes a las sociedades humanas elige algunos al tiempo que rechaza o concede un rol insignificante a otros. El resultado es que no hay ninguna sociedad particular que ponga el mismo acento en todas las facetas de todas sus costumbres. Y los elementos enfatizados, reunidos, dan a la cultura su fisonomía particular. Variados factores históricos y geográficos, incluyendo las necesidades, problemas y aspiraciones de la comunidad, son responsables de esta elección concreta. Los elementos enfatizados constituyen un gran arco de variaciones. Figuran en muchos aspectos de la cultura en que se encuentran; y están menos sujetos a cambio que los elementos menos prominentes.

El modo particular en que los elementos de una cultura están relacionados entre sí es otro factor que cuenta en la exclusividad de una cultura. De hecho, la instalación de puntos culturales similares en los complejos totales de los que forman parte difieren en diferentes regiones; y no hay una vía de acceso más importante para la comprensión de la naturaleza y el proceso de la cultura que el análisis de cómo un elemento de ésta afecta los otros elementos con los que está asociado. En una cultura, la modalidad de un elemento está fuertemente determinada por su contexto y no sólo por sus cualidades inherentes.

La cultura es así no una suerte de masa inerte constituida por diferentes partes sin conexión entre ellas. Es un sistema que aparece como un organismo o máquina en el que sus partes están organizadas e integradas unas con otras a través de sus funciones y objetivos. Realmente la cultura es más que la suma de sus partes: también tiene su «espíritu», su «alma» o «carácter». Las funciones y objetivos de sus elementos, junto con una o, habitualmente, más líneas o temas centrales, dan a la cultura su unidad.

Debe hacerse notar, sin embargo, que ninguna cultura está perfectamente integrada. Además, sus líneas o temas centrales no son tan rígidos como para no permitir excepciones: y cuando son tomados uno a uno no afectan necesariamente a todos los aspectos de la cultura en que se encuentran. La integración es, además, un proceso que cambia cuando domina un modo de contacto u otro,

y cuando los diversos aspectos de la cultura son afectados desigualmente por contactos culturales. La persistencia y la estabilidad de una cultura depende de la buena integración de sus elementos entre ellos y de la medida en que satisfacen los objetivos deseados.

## B. Conclusiones prácticas

### 1. Típicos temas africanos

Hemos visto que entre los factores que determinan la originalidad de una cultura, y por tanto de una teología, se cuentan los temas culturales seleccionados o prominentes. Ahora voy a mostrar qué elementos en la situación africana pueden ser considerados como prominentes o típicamente africanos. Dígase de una vez que la expresión «típicamente africana» no implica que cada elemento así considerado se encuentre en todas las sociedades africanas.

En sus mensajes a los países de África, el Papa Pablo VI ha subrayado los siguientes puntos<sup>14</sup>:

- a. *El sentido espiritual de la vida*, incluyendo «la idea de Dios como causa primera o última de todas las cosas».
- b. *Respeto por la dignidad del hombre*, particularmente manifestada en el modo tradicional de educación dentro de la familia, en los ritos de iniciación y en la vida tradicional, social y política.
- c. *El sentido de la familia*, evidenciado en el aferramiento a la familia y en los lazos con los antepasados.
- d. Estrechamente conectada con la familia está la *patria potestas* del padre de familia. Esta *potestas* implica autoridad y demanda respeto de los otros miembros de la familia, y en ocasiones es acompañada por «una función típicamente sacerdotal».
- e. *El sentido de la vida comunitaria*, expresada por la participación en la vida de la comunidad, en la cual el individuo es introducido a través de variados ritos de iniciación.

14. *Africae terrarum*, en *African Ecclesiastical Review*, (AFER), Kampala, Uganda, Vol. X, n° 1, Enero de 1968, pp. 71-84.

Se han dado otras listas, que contienen los mismos elementos o añaden los siguientes:

a. *El tradicional punto de vista secular africano*, que erróneamente se pensó estaba ausente en las sociedades tradicionales africanas, cuando en realidad está presente en ellas, junto al punto de vista religioso, más común.

b. El énfasis sobre el *simbolismo consciente* como medio de comunicación.

c. *La fecundidad*, que implica un sentido del valor de la generación física, de la vida y del compartir la vida.

d. La *liminaridad*, i. e. la condición en que se encuentran los que van a través de un rito de pasaje: la iniciación, etc.

e. La amistad, como se vive en las sociedades tradicionales africanas, una amistad que no es como la conocida en el mundo occidental, terminal, exclusiva, sino abierta, y está tipificada por los lazos de amistad de los pueblos pastoralistas africanos y los pactos de sangre que son tan comunes en todas partes. La amistad compromete al cumplimiento de los pactos no sólo a las partes que efectúan el contrato, sino también a todo el grupo familiar de cada uno<sup>15</sup>.

Algunos escritores han añadido varios temas más, como las *curaciones* en cuanto deber religioso en las religiones tradicionales africanas, que encuentran su modelo en el ministerio curativo de Jesús, tal como es testimoniado por los Evangelios; *el tiempo*, considerado especialmente en sus dimensiones de presente y de pasado; *la hospitalidad africana*<sup>16</sup>.

Estos son los elementos hallados más frecuentemente en tales listas. Antes de seguir adelante, reflexionemos sobre los resultados obtenidos hasta ahora.

Un examen cuidadoso de los temas presentados revela que todos ellos son elegidos desde una, consciente o inconscientemente, limitada esfera de la cultura africana. Es por esto que las listas difícil-

15. Cfr. A. SHORTER, *The African contribution to World Church, and other essays*, Gaba Publications, Kampala, Uganda, n° 22, 1972, pp. 6-8; 15-22.

16. Cfr. J. MBITI, *African Religions and Philosophy*, London, 1969.

mente podrían ser prolongadas mucho más, incluso por escritores que aparentemente se proponen ser tan exhaustivos como sea posible. La limitación aparece de varios modos:

Primero, parece que los escritores, o al menos algunos de ellos, en su elección concentran su interés no en la totalidad de la cultura tradicional africana, sino en una o algunas de sus áreas, e. g. las religiones africanas, un área que puede fácilmente tentar a uno a considerarla como el único campo propicio para temas relacionados con las teologías de la inculturación, o las áreas con las que ellos están más familiarizados. Esto puede explicar la ausencia de temas tan conocidos como *la dinámica y vital concepción de la realidad africana; la participación o total solidaridad de los elementos del universo; la seguridad y la protección; el reino (chiefdom); el modo cíclico del pensamiento, que incluye la creencia en el retorno —a través de lo ritual y la recitación de mitos— al tiempo mítico de los arquetipos, los héroes ancestrales y los fundadores; el antropocentrismo; el enfoque voluntarista*, etc.

Segundo, las listas mencionadas arriba contienen sólo elementos *positivos*, aquellos que pueden ser *inculturados* en la teología, y excluyen todos los temas *negativos*, como por ejemplo las diferentes formas de superstición, la magia, la poligamia, las inmoralidades particulares, el rol secundario de Dios en el culto, etc. Pero estos elementos negativos pueden ser también utilizados para determinar la originalidad de una teología. Sabemos que esta originalidad se debe en parte a la particular acentuación dada a ciertas doctrinas de fe. Ahora bien, este énfasis particular es debido a veces a la insistencia en contrarrestar una falsa doctrina o una conducta moral equivocada. La historia de la teología lo demuestra ampliamente. Las diferencias en la presentación de la enseñanza cristiana y los diversos énfasis dados a sus contenidos por los escritores sagrados estuvieron en gran medida determinados por su celo para combatir los males de su tiempo. El desarrollo de los temas cristológicos y trinitarios, la doctrina de la gracia, del pecado original, de la necesidad de la fe para una fructuosa recepción de los sacramentos, estuvieron ocasionados por circunstancias similares. Y en nuestros tiempos, el florecimiento de la teología del Cuerpo Místico, el aspecto comunitario de la gracia, la fraternidad cristiana universal, el amor y la opción pre-

ferenciales por los pobres, y la concepción del sacerdocio ministerial como servicio a los demás —temas característicos de la teología moderna— se explican en parte como una reacción frente al individualismo y el clericalismo comunes en el pasado.

Finalmente, los temas seleccionados proceden exclusivamente de las culturas tradicionales, y se han excluido todos los que han surgido en las modernas comunidades africanas. Así se explica la ausencia de temas tan importantes como *el personalismo africano; el pan-africanismo; la negritud; los candentes problemas del racismo y el tribalismo*, que causan matanzas y guerras; *la lucha contra la pobreza, la enfermedad y la ignorancia*, en la que tanto insisten otros teólogos en todo el mundo; el extraordinario y altamente significativo fenómeno de las innumerables *Iglesias africanas Independientes*<sup>17</sup>; el amenazador impacto del marxismo, del secularismo, del ateísmo y de otras desviaciones occidentales; la creciente influencia del *Islam*; el muy actual problema del sincretismo, etc. Todo lo cual merece un especial tratamiento en los manuales africanos. El peligro de crear una teología desconectada de su tiempo es muy claro aquí; y el teólogo africano corre así el riesgo de desgastarse en temas quizá relativamente menos urgentes, al tiempo que ignora las luchas de su gente en el momento en que ellos necesitan más que nunca de su orientación.

## 2. Elementos africanos y temas cristianos a la luz de la inculturación.

Como ha sido ya mencionado, otro factor importante para la originalidad de una cultura es el modo particular en que sus elementos están correlacionados. A la vista de este hecho, el número de factores que contribuyen a la originalidad en la teología africana se incrementa en gran medida:

a. No sólo los temas prominentes o acentuados, sino *cada elemento cultural africano aparece con originalidad africana, dependiendo según su grado de integración en el ensamble cultural*. De hecho, la

17. Cfr. D. B. BARRET, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of six thousand Contemporary Movements*, Nairobi-Addis Ababa-Lusaka, 1968.

interrelación de los elementos de una cultura es incluso más importante que la selección, en la tarea de determinar la exclusividad de una cultura determinada. Es por esto que la originalidad de los temas seleccionados aparece más claramente cuando son estudiados en relación a su contexto cultural que cuando son considerados por el mero hecho de estar acentuados.

Un ejemplo servirá para clarificar esto. Sabemos que el tema «familia» es prominente en las sociedades africanas. Pero es evidente que la originalidad africana en este tema no consiste en el hecho de estar acentuado, ya que sociedades no africanas también lo acentúan. Su peculiaridad africana aparece sólo cuando es considerado en el contexto de África. Así, por ejemplo, comparado con el modo de vida moderno en occidente, el tema es enfatizado tanto en las sociedades africanas como en las occidentales, pero la familia africana es, además, más amplia: se extiende a todo el clan y en ocasiones a toda la tribu; incluye a todos los miembros vivos de esos grupos, además de estar místicamente conectada con los antepasados y, a través de pactos sociales, con amigos y otras personas. Además, las relaciones entre los miembros de una familia africana se diferencian en muchos aspectos de las existentes en una familia occidental. Piénsese, por ejemplo, en las sociedades matriarcales o matri-lineales, en las relaciones de afinidad, en la *patria potestas* que de alguna manera conecta la familia con las funciones sacerdotales. Además, la pertenencia a la familia africana es frecuentemente actualizada por ritos de iniciación especiales, que muestran así la sacralidad de la familia. En otras palabras, la categoría «familia» evoca en África no sólo la sangre común entre unos pocos miembros vivos, sino también los temas de clan, tribu, afinidad, maternidad, *patria potestas*, sacerdocio, antepasados —incluyendo por tanto los temas del tiempo mítico: arquetipos, héroes, fundadores, etc.—, iniciación y de allí fecundidad, vida, poder, sacralidad, etc. A fin de apreciar acabadamente la originalidad africana de la categoría «familia», deben examinarse en su momento, a la luz del contexto africano, los temas que ésta evoca.

Poniendo esta idea de un modo técnico, aunque el contenido formal de la categoría «familia» es idéntico en África y en Occidente, difieren en el modo de realización concreta de esta categoría —la manera en que se integran en sus contextos culturales. Y es especial-

mente en este modo de realización— i. e. en la coloración local de los temas culturales— donde debe buscarse la originalidad de los temas africanos.

b. *Vistos a la luz de los contextos culturales africanos, todos los temas cristianos aparecen con originalidad africana.*

Tomemos otra vez, a modo de ejemplo, el tema «familia». Supongamos que estamos usando este tema en relación con la teología africana. No sería suficiente —como se hace con frecuencia— insistir en que el tema requiere una acentuación de la doctrina del Cuerpo Místico en la teología africana, o que la gracia debe ser presentada no como individual sino como una común participación en la vida de la Iglesia. Por supuesto que esto es verdad y debe ser enfatizado. Pero esta clase de insistencia no contribuirá por sí misma a mucha originalidad, puesto que todos estos elementos son acentuados en todos los sitios por la teología moderna. Lo que se requiere es que, tras haber determinado la prominencia de los temas en las comunidades africanas, el teólogo sepa a continuación buscar su peculiaridad africana. Como hemos visto, esto puede hacerse investigando cómo está integrado el tema en las culturas africanas. También hemos visto que cuando se la considera así, la categoría «familia» evoca el clan, la tribu, los ancestros, la afinidad, la amistad, el sacerdocio, la iniciación, etc., todo entendido en sentido africano. Entonces, cuando estos temas africanos son trasladados a los correspondientes temas análogos cristianos, la afirmación «la gracia es familiar» —en el sentido africano— implicará que la gracia no es sólo comunitaria y eclesial, sino también «ancestral», y como tal, cristiana —Cristo es el antepasado por excelencia—, paradisíaca —sugerido por los tiempos míticos—, heroica —sugerido por la idea de los héroes ancestrales—, amistosa, iniciática, y por tanto sacramental, pascual, pentecostal, pneumática, eucarística, viviente, dinámica, fecunda, escatológica, etc.

Para hacer total justicia a la originalidad africana de la categoría «familia», todos estos temas teológicos deben aún ser examinados a la luz del contexto africano. Esto les permitirá aparecer con más ricas connotaciones africanas. Este enfoque se aplica a cualquier tema cristiano tratado con el propósito de hacer teología africana. Los

principios subyacentes a este procedimiento son que los temas africanos han de ser entendidos a la luz de su contexto cultural y ser expresados como tales en términos de temas cristianos análogos; e inversamente, los misterios cristianos deben ser expresados en términos de temas africanos análogos vistos a la luz de su ensamble cultural. Esto implica que los misterios cristianos tienen que ser presentados como perfeccionando y cumpliendo los valores culturales africanos.

Ciertamente estas interpretaciones teológicas deben ser rigurosamente verificadas posteriormente a fin de determinar si están en completa armonía con los datos de la Revelación; de otro modo uno corre el riesgo de empobrecer o incluso falsificar la enseñanza cristiana. Además, a través de este proceso de verificación podrían ser revitalizados «temas dormidos» en la Revelación.

A partir de lo expresado se puede ver que se requiere una aproximación sintética a las culturas africanas. Con esto se quiere indicar que cada tema cultural debe ser estudiado e interpretado no de un modo aislado, sino siempre a la luz de su ambiente cultural. Sin esto es imposible llegar a una comprensión adecuada de las culturas africanas, y consiguientemente, la inculturación que surja de tal comprensión será inevitablemente inauténtica y superficial. Se requiere tal aproximación sintética cuando se trabaja con uno o varios temas culturales, como acaba de ser explicado; pero esto también puede ser aplicado a una cultura determinada en su totalidad. Hemos visto que es imposible interpretar una cultura particular a la luz de uno o, habitualmente, varios de sus temas centrales. Como ejemplo de este procedimiento, uno puede mostrar las sugerencias ofrecidas hace tiempo por la Cuarta Semana Teológica de Kinshasa en 1968<sup>18</sup>.

En beneficio de la claridad, se sugirió presentar en una cierta síntesis los temas de investigación para una teología africana, pero sin que ello fuese en contra de subsecuentes investigaciones sobre la estructura de la cultura africana. Los teólogos centraron todos los te-

18. Cfr. *Rapport de la Quatrieme Semaine theologique de Kinshasa*, en *Revue du Clerge Africain*, Septiembre de 1968, pp. 519-523.

mas africanos alrededor de la idea de «vida», que les pareció la idea dominante en la concepción africana. Según estos teólogos, el universo es concebido por los africanos como un ensamblaje de seres que participan en la misma fuente de vida. Esta participación se lleva a cabo a través de los intermediarios que existen entre «la Fuente del Universo» y el cosmos, es decir el universo visible y sensible que está centrado en el hombre.

De modo que el hombre participa en la Vida; está caracterizado por el medio en el que él participa en la Vida; participa en la Vida a través de los intermediarios.

Así aparecen los principales temas o áreas de investigación para la teología africana. El corazón de estos temas comprende cuatro áreas, que fueron desplegadas en el siguiente diagrama:

Primera área de investigación: LA VIDA. Vida como

- Fuerza
- Bienestar
- Aliento
- el Ser Supremo

Segunda área de investigación: LA VIDA participada en y a través de los intermediarios

- Antepasados
- otros Seres Espirituales

Tercera área de investigación: el HOMBRE concreto que participa en la vida

- hombre (*vir*)
- mujer

Cuarta área de investigación: el MEDIO de la participación en la vida (cosmos)

a. Comunidad humana

- familiar
- social
- cósmica

b. Modo de participación

- ritos de participación

c. Relaciones personales de participación

- oración
- vida mística

d. Muerte

- cambio del hombre para la partida desde lo Visible y el ingreso en lo Invisible
- Vida en lo Invisible

A causa de su orden y presentación sistemática, esta clase de esquema tiene el mérito de la claridad. Pero si está hecho sin una investigación objetiva y previa de los elementos concretos a fin de verificar la validez de tal presentación, puede ser entonces el resultado de una sistematización arbitraria y conducir así a una simplificación de los hechos. Pienso que, en principio, su validez no puede ser negada<sup>19</sup>. De ahí que sólo un examen atento y crítico de las sociedades concretas de las que se deriva puede justificar o invalidarlo.

#### IV. USO DE ELEMENTOS CULTURALES AFRICANOS

##### A. Aclaraciones preliminares

Se argumenta relativamente mucho acerca del tema de la teología africana, y ya existe una considerable cantidad de literatura al respecto<sup>20</sup>. En líneas generales, uno puede dividir en dos partes los

19. Se sostienen discusiones similares en relación a la teología del Antiguo Testamento. Cfr. *The Jerome Biblical Commentary*, Vol. II, London-Dublin-Melbourne, 1971, pp. 602-603, 737.

20. Cfr. T. Tschibangu, *Vers une theologie de couleur Africaine?*, en *Revue du Clerge Africain*, Vol. XV, n° 4, julio de 1960, pp. 333-346; B. Studer, *Encore 'La Theologie Africaine'*, en *Revue du Clerge Africain*, Vol. XVI, n° 2, marzo de 1961, pp. 105-129; *Rapport de la Quatrieme Semaine theologique de Kinshasa*, en *Revue du Clerge Africain*, Vol. XXIII, n° 5, septiembre de 1968, pp. 489-523; P. E. Hoffmann, *Theological Education in Today's Africa*, Makumira, Tanzania, 1969; G. Thils, *Syncretisme et catolicite*, en *Revue du Clerge Africain*, Vol. XXIV, n° 2, marzo de 1969, pp. 191-202; J. Danielou, *Vatican II et les nouvelles Eglises*, *ibid.*, pp. 203-212; C. Nyamiti, *Transformation of tribal initiation into rituals of initiation sacraments and sacramentals*, en *Cahiers des religions Africaines*, Vol. IX, n° 9, 1971, pp. 5-57; A. Shorter, *The African Contribution to World Church, and Other Essays*, Gaba Publications, Kampala, Uganda, n° 22, 1972; *Meeting the African Reli-*

escritos existentes sobre este tema: primero, aquellos que tratan cuestiones generales como la necesidad, posibilidad, naturaleza, métodos y problemas que conciernen a la teología africana; segundo, aquellos que se esfuerzan en aplicar los principios generales a los casos concretos en la situación africana.

Los escritos del primer tipo son en su conjunto más bien decepcionantes. La mayoría no cubre el campo completo del tema, y se limitan a la discusión de algunas cuestiones generales o a indicar algunos principios generales que, especialmente después del Vaticano II, suenan más o menos a verdades de perogrullo. Los mejores de entre esos escritos son los que dan, a su modo, las mejores interpretaciones de las prescripciones conciliares y las indicaciones magisteriales posteriores sobre la inculturación teológica, un hecho que muestra la necesidad de contar primero con un acabado conocimiento de las enseñanzas del Magisterio, antes de introducirse en los problemas de la teología africana. Se pierde demasiado tiempo en cuestiones que podrían ser clarificadas o resueltas fácilmente mediante un serio estudio del Magisterio, en particular, del Vaticano II.

No obstante, me detendré aquí en el estudio del segundo tipo de escritos: es decir, aquellos que tratan de aplicar los principios generales a los casos concretos, y de entre estos me limitaré a los ensayos que se esfuerzan en incorporar elementos africanos a la teología.

Con respecto a su presentación general, esos ensayos contienen habitualmente una larga y satisfactoria descripción de los temas africanos y las correspondientes doctrinas cristianas. A continuación, se destacan los paralelismos y las diferencias entre ambas. A esto sigue un esfuerzo para introducir los elementos africanos en las correspondientes doctrinas cristianas.

Los elementos erróneos o supersticiosos son primeramente rechazados como irremediablemente no adoptables. En ocasiones los autores también muestran la originalidad de la fe cristiana en relación con los correspondientes temas africanos. Además, se hace el

*gions* (Secretariat pro non-christianis), Librería editrice Ancora, Roma; *African Theology*, en *Presence*, Vol. V, n° 3, Nairobi, Kenia, 1972; C. M. MULAGO, *Symbolisme dans les religions traditionnelles Africaines et sacramentalisme*, en *Revue du Clergé Africain*, Vol. XXVII, n° 4-5, julio de 1972, pp. 467-502.

intento de introducir en la teología cristiana los elementos africanos positivos, e. g. la paternidad de Dios o la solidaridad comunitaria. Habitualmente esto se hace por el simple procedimiento de enfatizar repetidamente estos temas. Algunas veces no se produce nada más que líneas generales, sugerencias acerca de que la investigación y desarrollo teológicos deben proseguir en la dirección indicada por los elementos africanos.

En cualquier caso, los resultados son habitualmente magros desde el punto de vista de la inculturación, y los escritos dan la impresión de ser más bien ensayos de estudio comparado de las religiones que vehículos de genuina teología africana.

¿Cuál es la razón subyacente a este fenómeno? Me parece que una de las razones más importantes de este hecho es que los elementos africanos son empleados «extrínsecamente», no «intrínsecamente», en la teología; generalmente son usados como una mera prope-  
dética que proporciona una ilustración exterior o una preparación subjetiva, y no entran en la elaboración teológica de la verdad revelada para constituir una parte orgánica dentro de ella e influir así su constitución, presentación, orientación y progreso.

Un ejemplo servirá para aclarar lo que quiero decir: tomemos la categoría africana de «antepasado». Uno puede usarla para mostrar que el culto a los antepasados es algo que se encuentra de alguna manera en el cristianismo, es decir, en el cuarto mandamiento de la ley de Dios o en el culto a los santos. O uno puede usarla negativamente, e. g. señalando que los santos cristianos no son antepasados familiares o tribales, y que su fraternidad para con nosotros trasciende las relaciones familiares o tribales y es de una naturaleza puramente espiritual. Estas dos clases de empleo de la categoría, aunque necesarias y valiosas, son extrínsecas. Pero uno toma el término «antepasado» con todas sus implicaciones africanas y lo aplica, por ejemplo, a Cristo (el Antepasado) o a la gracia (la gracia es «ancestral») —y esto no en un sentido metafórico o figurado, sino según la analogía de proporcionalidad, de modo de identificarlo formalmente con Cristo y la gracia— y entonces el uso de la categoría no es más extrínseco, sino intrínseco. En las dos primeras instancias, los elementos africanos y cristianos (i. e. culto a los antepasados de un

lado, y el cuarto mandamiento de Dios con el culto a los santos en el otro) son puestos paralelamente sin fusionarse en una sola entidad teológica. En el último ejemplo, en cambio, se mezclan.

La teología clásica abunda en este uso intrínseco u orgánico de categorías filosóficas: Dios es una *sustancia* real, y tres *personas*; la gracia es un verdadero *habitus*; los sacramentos son verdaderas *causas* de la gracia y tienen *materia* y *forma*. Recuerde el lector también los temas filosóficos de esencia, potencia, naturaleza, accidente, etc. y su modo de empleo en teología. Los siguientes son ejemplos de categorías modernas introducidas de este modo en la teología: encuentro, intersubjetividad, relación Yo-Tu, alienación, apertura, existencia, interioridad, estar-en-el-mundo, historicidad, etc.

No recuerdo haberme encontrado en la teología con ejemplos semejantes de empleo intrínseco de las categorías o la visión del mundo africanas. Esta ausencia podría también explicar el curioso fenómeno antes mencionado en este trabajo, i. e. el actual surgimiento de escuelas de teología determinadas por la influencia occidental y no por las culturas africanas. Siendo extrínsecos a la teología de estas escuelas, los elementos culturales africanos no la influyen ni la determinan, ni lo podrían hacer en un nivel apreciable. Lo que tenemos es de hecho no el surgimiento de escuelas de teología africana, sino más bien de escuelas de teología en África, o a lo más de escuelas de teología francesa (o belga) e inglesa. Es de temer que la dirección en la que estas escuelas están creciendo no lleva a una teología africana, sino a una teología occidental modificada por la situación africana<sup>21</sup>. Un factor que contribuye a este estado de cosas puede ser también el hecho de que el teólogo africano está aún culturalmente alienado: es decir, a pesar de su buena volun-

21. Con respecto a la originalidad, la 'escuela militante' de la 'teología negra' es quizás la más prometedora en cierto sentido. Pero puesto que su principal preocupación es aparentemente la reacción contra los blancos, su teología también estará determinada principalmente por la influencia occidental (aunque de manera negativa) más que por la cultura africana. La teología resultante probablemente se limitará a los problemas de la liberación; y la pasión que acompaña habitualmente a esa combativa actitud podría fácilmente conducir a un falso particularismo y falta de objetividad a la hora de juzgar hechos teológicos o culturales.

tad y esfuerzos, aún no ha recapturado totalmente su alma, sentimientos y personalidad africanos.

No es mi intención detenerme en cómo podría ser abandonada la alienación cultural. La única cosa sobre la que quisiera llamar la atención de todos es que no se puede hacer una genuina teología africana por simple aplicación mecánica de reglas prefabricadas. Esto requiere invención y creatividad, y por tanto un espíritu y sentimiento teológico y africano. Del mismo modo que el dominio y el perfecto empleo de todas las reglas de la armonía y la composición no bastan para producir obras de la inspiración de un Mozart, Bach o Beethoven, así el mero uso de los principios dados aquí y en cualquier otro lugar nunca llevarán por sí mismos a grandes obras de teología auténticamente africana. Las reglas y principios son indispensables, pero sólo para inspirar y guiar la teológica y africana aptitud en el teólogo.

#### B. Empleo intrínseco de los elementos culturales

Hay varios modos en que los elementos culturales o filosóficos pueden ser empleados intrínsecamente en teología: primero, en la demostración de los *preambula fidei*, las pruebas apologeticas de la posibilidad y existencia de la Revelación y la defensa de las enseñanzas cristianas; segundo, en la demostración, explicación o aclaración de los datos revelados; tercero, como bases o puntos de partida para la presentación teológica de la Revelación. Veamos cómo la visión del mundo y las categorías africanas podrían ser empleadas para estos propósitos.

1. En relación con la primera clase de empleo intrínseco (la prueba de los *preambula fidei*, etc.) uno podría formular las siguientes cuestiones:

¿Cómo puede la dinámica y vitalista aproximación africana a la realidad, su visión espiritual del mundo, su antropocentrismo y su sentido de la solidaridad comunitaria, servir para probar la existencia de Dios, de la libertad humana y de la inmortalidad, o de la validez de la ley moral?

¿Cómo pueden ser usados estos mismos temas africanos para defender los misterios cristianos?

¿Cómo pueden ser útiles las fundamentales necesidades y aspiraciones africanas para mostrar la posibilidad y la existencia de la Revelación?

¿Cómo puede ser presentado un determinado misterio o revelación cristiana como un todo desde una perspectiva y categorías africanas, de modo que aparezca creíble y aceptable para el africano?

Nótese que se ha hecho un esfuerzo en la última instancia a fin de formular la cuestión de manera de demandar una respuesta que incluya el uso orgánico de los elementos africanos. Si la pregunta hubiera sido hecha: ¿cómo puede ser presentada la Revelación cristiana al africano de modo que le parezca creíble y aceptable?, quizás sería suficiente una respuesta en forma negativa, e. g. señalando los errores e insuficiencia de las religiones africanas y la superioridad de la religión cristiana. Pero esta forma de respuesta, aunque valiosa y a veces necesaria, es 'extrínseca' en relación a los elementos africanos, y no nos interesa aquí.

Debe hacerse notar además que la formulación de tales preguntas debe estar determinada por los demás requerimientos del tema. Así, circunstancias particulares podrían exigir el cambio de lugar o de importancia de la apologética —los problemas de la existencia de Dios, de la Revelación, o de la mortalidad humana— en la teología africana. Uno debe evitar aquí la mera trasposición de formas o problemas occidentales a las categorías africanas. La lista mencionada arriba es presentada a fin de ilustrar los principios generales formulados, más que como materia para la inmediata aplicación acrítica.

En cualquier caso, lo que importa aquí es que las cuestiones están inspiradas en cada caso por la visión del mundo, las necesidades y las aspiraciones africanas, y se formulan de manera de salir al encuentro del africano en su propio campo. Como tal, esta aproximación es subjetiva: trata de obtener argumentos que signifiquen algo para el africano, i. e. argumentos que se conformen con su mentalidad, problemas y aspiraciones. En otras palabras, la aproximación suscita respuestas y argumentos africanos en la teolo-

gía. Por supuesto las razones objetivas (e. g. metafísicas) no pueden ser excluidas, puesto que en razón de su validez universal deben formar parte integral de cualquier teología científica. Sin embargo, deben estar integradas, en cuanto sea posible, en el resto de la argumentación, e. g. dando una base racional y objetiva a los argumentos subjetivos.

Como ha sido ya dicho, el método sugerido aquí demandará frecuentemente una aproximación crítica y sistemática con respecto a los datos africanos. Esto algunas veces exigirá rechazar, corregir, completar y remodelar tales datos, así como también deducir sus implicaciones lógicas. Esto llevará simultáneamente a la creación de una filosofía científica africana.

2. Las categorías que muestran la visión africana del mundo —con respecto al hombre, al universo: su origen y destino, al orden moral— pueden ser también utilizadas intrínsecamente con el propósito de hacer una demostración, explicación o interpretación rigurosa y esencial de la Revelación, en los casos en que tanto la doctrina revelada como los contenidos de los temas africanos tienen una estructura esencial común, como la que existe entre las afirmaciones filosóficas sobre la naturaleza del hombre, el orden moral o cualquier verdad trascendental que se pueda aplicar tanto en la esfera natural como en la sobrenatural. Lo mismo es válido para las razones conocidas como argumentos de conveniencia, tomados de las leyes y estructuras del mundo de la experiencia (en nuestro caso, la situación africana), especialmente si esas leyes y estructuras pertenecen a los aspectos esenciales y trascendentales de la realidad. Esto no significa que uno pueda usar la filosofía o los elementos africanos para probar el hecho del misterio cristiano, pero una vez que esto está dado y aceptado en la fe, uno puede aún penetrar más profundamente en ello y extraer sus implicaciones a través de la filosofía.

Las teologías clásicas y modernas abundan en variados ejemplos del empleo de principios metafísicos, antropológicos o éticos; entre esos ejemplos está la muy conocida deducción de la así llamada conclusión teológica a partir de premisas reveladas y filosóficas. Ya hemos visto ejemplos de categorías filosóficas usadas intrínsecamente en la ciencia sagrada.

Para que las categorías y enseñanzas africanas puedan ser correctamente usadas siguiendo este modelo, es necesario someterlas a una crítica rigurosa, corregirlas y explicarlas, a fin de ubicarlas a un nivel científico filosófico. Consiguientemente, primero tendremos que resolver las siguientes cuestiones:

¿En qué medida la concepción africana, dinámica y vital, de la realidad corresponde a la estructura esencial del ser? ¿Tiene esta concepción alguna validez trascendental? Y si es así, ¿qué consecuencias tiene esto para el resto de la filosofía?

¿La creencia africana en la participación comunitaria, en relación al hombre y al ser en general, implica algún descubrimiento de los aspectos trascendentales del hombre y del ser? Según algunas tradiciones africanas, la solidaridad comunitaria entre el hombre y sus antepasados es más estrecha que la de la sangre y la influencia moral, y se extiende incluso a la participación en la culpa. ¿Cuál es exactamente la posición de la creencia africana con respecto a este tema? ¿Cómo llegaron los africanos a tal creencia? ¿Puede ser explicada o justificada filosóficamente esta creencia?

¿Es verdad, y en qué sentido, que lo que sucede ahora ha tenido lugar ya en el Tiempo Mítico? ¿Tiene algún contenido filosófico esta creencia? ¿Es verdad que el Tiempo Mítico es para el africano un símbolo de la eternidad?

En otras palabras, uno debe primero transformar los mitos africanos en *logos*. Durante esta tarea debe cuidarse no dejar de lado demasiado rápidamente la visión africana, juzgándola como «primitividad» o inmadurez cultural. Razones históricas y de otro tipo pueden haber llevado a los filósofos occidentales a fijar su atención en algunos aspectos de la realidad y descuidar aquellos que son enfatizados por los africanos. Sería de gran utilidad investigar qué otros filósofos no occidentales (e. g. indios, chinos, japoneses) enseñan cuestiones semejantes.

Con el fin de hacer teología, no sólo la filosofía tendrá que dedicarse a modificar o justificar los elementos africanos, sino también las demás ciencias y —en primer término— la enseñanza cristiana. Tal como es necesario y habitual en toda genuina teología, los principios de la analogía deben ser aplicados a los temas culturales purificados.

3. Otra manera de usar los temas culturales africanos de modo intrínseco consiste en tomar uno o varios temas de la cultura como puntos de partida u orientación básica para explicar la enseñanza cristiana. Pero así es imposible exponer y explicar toda la Revelación a la luz de la solidaridad comunitaria, del dinamismo vital, o del antropocentrismo africano. El mismo procedimiento puede llevarse a cabo de una manera indirecta, i. e. explicando la entera doctrina revelada a partir de uno o varios temas cristianos que sean análogos a prominentes elementos africanos. De esta manera, el énfasis moderno sobre la historia es en parte responsable del esfuerzo actual por presentar toda la teología a la luz del tema de la Historia de la Salvación. Este procedimiento es uno de los medios más fecundos para el desarrollo teológico. Está íntimamente asociado al tema de la interconexión de los misterios cristianos.

Los siguientes párrafos estarán dedicados a exponer ejemplos que muestren los temas africanos que —en las condiciones arriba establecidas— pueden ser utilizados intrínsecamente en teología. La ilustración no trata de ser exhaustiva, y se invita al lector a completar la lista de ejemplos con los elementos ya dados aquí o en otros lugares. Mi intención es proponer algunas sugerencias concretas que deben ser profundizadas ulteriormente de acuerdo con los principios dados arriba y con los que luego se agregarán. Los elementos africanos estarán acompañados por el tema cristiano que deberá ser subrayado en cada caso.

1. *El dinámico y realista sentido de la realidad*, que incluye una aproximación existencial, concreta y efectiva. La realidad es vista y juzgada especialmente en sus aspectos dinámicos estrechamente ligados a la vida. Un ser es considerado más irreal y sin valor cuanto más lejos esté de estos elementos.

Todo esto demandará una teología caracterizada por el énfasis en las exigencias prácticas de la vida cristiana como opuestas a una estática o meramente teórica y ontológica consideración de la misma. La vida cristiana será vista especialmente como una fuerza divina viviente, una fuerza que brinda seguridad y protección contra el poder del pecado y el mundo demoníaco; una fuerza que es esencialmente heroica y fecunda, y como tal ordenada a la producción de frutos evangélicos. Se requerirá poner el acento sobre la unidad or-

gánica y la continuidad entre los misterios revelados, así como también sobre la experiencia religiosa personal.

Entre los correspondientes elementos teológicos que exigirán una acentuación se cuenta:

a. *El Espíritu Santo*, la fuerza divina y el Vivificador, junto con sus dones, especialmente el de fortaleza y el de templanza.

b. *La gracia*, considerada especialmente como el contacto dinámico y vital entre el hombre y el Padre a través de una viva y afectiva comunión con Cristo en el poder del Espíritu Santo.

c. *El pecado*, lo opuesto a la gracia, aparecerá más bien como debilidad, miseria, inseguridad, parálisis, esterilidad y muerte del organismo trinitario en el hombre, así como triunfo de las fuerzas del mal y del reino satánico, contra el cual la gracia es protección, seguridad y redención.

d. *La confirmación*, como la luz del pasaje y el símbolo ritual que comunica el Espíritu —la fuerza divina personal y viviente, el Paráclito y Protector— con sus dones vigorizantes, la madurez espiritual y el consiguiente poder divino, la iluminación y la fecundidad para producir frutos de caridad, incluidos los nuevos hijos de la nueva tribu de los fuertes y vivientes: la Iglesia.

e. *Sacralidad de la vida humana*, y el consiguiente respeto hacia ella, así como su protección contra los abusos del aborto y otros medios ilícitos de control de la natalidad.

2. *La visión espiritual del mundo*, con un marcado sentido de lo sagrado, el *tremendum et fascinatum*, y característicamente manifestado en los ritos de iniciación, que implican, entre otras cosas, el retorno al Tiempo Mítico o *Illud Tempus* de los antepasados, los héroes culturales, los fundadores y arquetipos. Su mundo presente guarda una íntima conexión con el mundo de después de la muerte, y uno vive en estrecho contacto con sus propios antepasados y otros espíritus.

La correspondiente teología estará marcada por el énfasis sobre la sacralidad de los misterios cristianos, sagrados no tanto en el sentido de su supra-racionalidad, sino más bien en su cualidad de inspirar reverencia y atraer; lo cual lleva a un hondo sentido de la condi-

ción pecadora del hombre y a un íntimo deseo de la unión íntima con Dios en la vida mística. Esto estará acompañado por el énfasis sobre la trascendencia e inmanencia de Dios. La vida cristiana será presentada como una perpetua iniciación y celebración sin fin de los misterios divinos realizados en el cristiano por los sacramentos de la iniciación (Bautismo, Confirmación y Eucaristía). Así la moralidad cristiana será presentada como una moralidad de alegría pascual: una moralidad centrada en los misterios pascales y pentecostales, de donde fluyen para el cristiano sus derechos, responsabilidades y deberes, su adultez espiritual y su condición de miembro de la Tribu celestial. Una moralidad caracterizada por el auto-control, el sacrificio, el ascetismo e incluso el heroísmo. La vida cristiana aparecerá aquí abajo como una prueba sagrada, pero una prueba gozosa: un dulce yugo y una seguridad eterna. Siendo iniciática, también será visto como ancestral: una muerte perpetua (al pecado) y una resurrección (a una nueva vida), así como un entrar en el *Illud Tempus* cristiano, arquetípico y por tanto también normativo, heroico, liminar, fecundo, iluminador, paradisíaco e inmortal. A través de los pactos sacramentales, será presentada como donadora de esposorios espirituales y amistad entre el iniciado y Cristo, y con los otros miembros de la nueva Tribu a través de El.

Junto con esto, se acentuará la Protología (Creación y Caída) y la relatividad del mundo profano contra una apreciación exagerada de su valor. Se requerirá también el debido énfasis sobre la inmortalidad del alma humana, el respeto por la autoridad (evidenciado en los ritos de iniciación), así como sobre la doctrina —hoy en día frecuentemente descuidada— de los Angeles y su relación con Dios y los hombres.

3. *Solidaridad comunitaria*, estrechamente conectada con el sentido de la totalidad y la participación. El hombre es visto como íntimamente relacionado con los demás hombres y seres; y el universo está concebido como una suerte de todo orgánico compuesto de correlaciones o participaciones suprasensibles o místicas. El ser, cuando es considerado aisladamente sin relación a otros seres, es visto como incompleto e inauténtico<sup>22</sup>. Las cosas son concebidas co-

22. Modernos filósofos occidentales hacen observaciones similares. Cfr. A. DONDEYNE, *Foi Chrétienne et pensée contemporaine*, Paris-Louvain, 1961, p. 115.

mo símbolos una de la otra. Los símbolos, por su parte, no sólo unifican los objetos que simbolizan, sino que también se cree que participan de alguna manera en la realidad que expresan<sup>23</sup>.

Estos puntos de vista demandarán una teología que insista en que el cristianismo es la realización del hombre en su totalidad (cuerpo y alma) y como miembro de la sociedad. Cristo es el centro de la creación, que a través del hombre es perfeccionada y realizada en Cristo. Debido a la solidaridad del hombre con otros hombres y con el universo, su aceptación o rechazo (gracia y pecado) de la invitación de Dios aparecerá como teniendo consecuencias no sólo para el individuo interesado, sino también para otros hombres y para el resto de la creación. El pecado será presentado como un aislamiento, un alejamiento de Dios, del hombre y de las otras criaturas, y el aferramiento a uno mismo como manifestación de un *ego* debilitado y sin sentido. Correlativamente, se hará énfasis en la doctrina del pecado original y en la penitencia como sacramento de la reconciliación con Dios y con la Iglesia<sup>24</sup>. También se deberá insistir sobre la vocación del hombre a glorificar a Dios a través de la Creación<sup>25</sup>.

Otros temas teológicos que demandarán una acentuación son la Trinidad, prototipo de la solidaridad comunitaria en la creación; el Cuerpo Místico, consumación y perfección de la solidaridad humana natural; la Comunión de los Santos, en conexión con la cual la Mariología será apropiadamente subrayada en sociedades matriarcales o matrilineales; los Sacramentos, símbolos eficaces que actualizan y perfeccionan la unidad que los hombres y el resto de la creación tienen con Cristo; los Sacramentales, expresiones de fe y sacralización de la condición terrenal.

4. *Antropocentrismo*, por el cual la sociedad y la religión están centradas en el hombre, cuyo bien (bienestar, seguridad, protección) deben procurar. Esta tendencia será mejor satisfecha por una

23. Cfr. M. ELIADE, *Mephistopheles et l'androgynie*, Paris, 1961, pp. 261-262.

24. Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. Ap. *Lumen Gentium*, n° 11, y Decr. *Presbiterorum Ordinis*, n° 5.

25. Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. Ap. *Gaudium et Spes*, n° 57.

teología que muestre las relaciones salvíficas (protectoras, aseguradoras, redentoras) de los misterios revelados y el hombre; y que el cristianismo es la mejor respuesta a los problemas africanos, y el más alto cumplimiento de todas nuestras necesidades y aspiraciones legítimas. Dios será presentado como Padre, Protector omnipotente, Dador de vida, justo Remunerador, pero al mismo tiempo Salvador misericordioso. El lector podría prolongar la lista añadiendo otros elementos aquí omitidos, e. g. los temas africanos modernos.

Se observará que algunos de los temas teológicos a enfatizar son similares a los acentuados por los teólogos occidentales modernos. La razón estriba en parte en la mutua influencia debida al actual contacto y diálogo entre las culturas humanas. Un fenómeno similar puede ser observado en otros campos, como el arte moderno y la filosofía, en los cuales la influencia del Tercer Mundo es clara. Sin embargo, sería equivocado identificar simplemente los temas africanos prominentes con los temas occidentales paralelos; porque como hemos visto, elementos culturales (o teológicos) que son formalmente idénticos, difieren de manera notable en el modo en que se realizan concretamente en contextos culturales diferentes.

Con respecto a las categorías africanas a ser adoptadas en teología, se remite al lector a la lista de temas africanos prominentes que ha sido dada en la sección anterior. Se observará que en la mayoría de los casos coincide con los temas manejados actualmente en ciencias como la etnología, la antropología, la sociología o la historia de las religiones. Muchas de esas categorías pueden ser usadas incluso intrínsecamente en teología, tras la necesaria purificación. Su uso intrínseco está íntimamente conectado con los tres tipos de empleo orgánico descritos arriba en relación a las enseñanzas y visión del mundo africanas. Esto incluye la aplicación de la analogía de proporcionalidad. Tal uso exigirá algunas veces la modificación de su formulación verbal a fin de acomodarlos a los misterios cristianos que se pretenda designar. Se pueden observar medidas similares en la teología tradicional, e. g. cuando los teólogos cambian expresiones filosóficas como «causa formal» por «causa quasi-formal». Es posible también que las circunstancias teológicas lleven a la invención de formulaciones y categorías enteramente nuevas. La historia de la teología abunda en original y a veces ingeniosas terminologías teoló-

gicas, como circumincisión, teándrico, supernatura, transubstanciación, transfinalización, desmitologización, relación Yo-Tu, etc.

Nuevamente debe llamarse la atención aquí sobre el peligro de subordinar los elementos de la Revelación a los temas africanos. No se necesita probar que los temas y categorías bíblicas deben ocupar el puesto principal en toda teología, y que los temas africanos son útiles solamente en la medida en que clarifican o al menos ayudan a la comprensión del sentido implicado en aquellas. Uno no debe olvidar nunca que aunque hay una cierta proporción o analogía entre el mundo natural y el de los misterios sobrenaturales, éstos últimos nos son propuestos para nuestra aceptación por la fe como algo nuevo, de un mundo diferente que cuenta con sus leyes propias: donde el poder se manifiesta en la debilidad (en la Cruz, en la humildad, la mansedumbre, el perdón); donde los más humildes son los más grandes, los últimos son los primeros y viceversa; donde los más afortunados no son los más ricos, con muchas mujeres e hijos, sino los más pobres, que han entregado todo por el Reino de los cielos; donde la felicidad no se encuentra en las riquezas y placeres de este mundo, sino en la pobreza, la persecución, la negación de sí y la Cruz. De ahí que el Apóstol de los Gentiles escriba: «Hablamos... de una sabiduría que no es de este siglo (de este mundo)... Enseñamos... según está escrito, 'ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman'... Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado, y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las enseñanzas espirituales» (1 Cor. 2, 6-13).

En relación con este punto es útil recordar que el cristianismo es mucho más amplio que sus aspectos paralelos a los temas culturales africanos<sup>26</sup>.

Antes de concluir esta sección será útil anotar, de los temas y categorías africanas descritos más arriba, los elementos que la teolo-

26. Cfr. C. NYAMITI, *African Theology: Its Nature, Problems and Methods*. Gaba Pastoral Paper n° 19, Uganda, 1971.

gía africana podrá ofrecer para la complementariedad o equilibrio de la teología y mentalidad occidental. De entre tales elementos, los siguientes merecen especial atención:

1. *El sentido de lo sagrado* y el aprecio de la vida religiosa, acompañados por una profunda conciencia de la trascendencia de Dios y por la creencia en la creación espiritual; todo lo cual contribuirá a contrarrestar la exagerada desmitologización y secularización modernas, que conducen a la negación de la existencia de Dios, de los espíritus creados, de la supernatura, y a la reducción del cristianismo a una forma de humanismo. Africa ayudará al Occidente materialista y secularizado a redescubrir la relatividad de los valores mundanos, la sublimidad de la vida religiosa, la superioridad de la fe sobre la razón, y el valor humano de lo ritual y el simbolismo.

2. *El sentido de la solidaridad comunitaria y la participación* ayudará a Occidente a combatir más efectivamente el individualismo que sufre, así como el exagerado dualismo que éste a veces establece entre lo sagrado y lo profano al presentarlos como dominios irreconciliables. Al mismo tiempo se llamará la atención sobre el aspecto social del matrimonio y sus consecuencias, así como sobre la especial devoción hacia los propios antepasados y sobre el sentido de la solidaridad familiar en Africa, sentido que podría ayudar a revivificar y clarificar más el misterio del pecado original.

3. *El ascetismo y el heroísmo religioso* servirá para luchar contra el exagerado amor moderno por el placer y el confort, y la tentación de atenuar las exigencias de la religión cristiana.

4. *El respeto por la vida humana y la legítima autoridad*. El primero será un medio para combatir las aberraciones modernas en el terreno del sexo, los crímenes de aborto y otros medios inmorales de control de la natalidad. El segundo ayudará a controlar las formas exageradas de democracia, especialmente cuando se aplican en la vida de la Iglesia.

5. *La evaluación del pasado* servirá para neutralizar la sobreestimación del presente y del futuro, y la subestimación del pasado, que es el fundamento del presente y del futuro.

6. *El sentido de la fragilidad humana y de la dependencia de Dios*, contra la exagerada evaluación de la dignidad, capacidades y libertad del hombre.

C. *Uso de conceptos, analogía, símbolos y lenguajes africanos*

Aquí podría formularse una seria objeción con respecto a los principios propuestos en la última sección. ¿No iremos a introducir, a través de tales principios, un sistema occidental de pensamiento en la teología africana? Ciertamente el método propuesto, con su particular insistencia en la demostración, los conceptos y la analogía, con toda probabilidad no llevará a una genuina teología africana, sino a una suerte de teología escolástica expresada en categorías africanas. Para responder a esta objeción deberá hacerse notar en primer lugar que los principios antes descritos no son específicos de la escolástica o de ningún otro tipo de teología occidental, sino que son esenciales a cualquier teología que incluya el uso del criticismo filosófico. Es verdad que estos principios han sido más claramente explicados y más sistemáticamente desarrollados a partir de la escolástica, pero su empleo está siempre implícito en la historia, cada vez que se ha llevado a cabo un esfuerzo de penetración más profunda en la Revelación cristiana por medio de la filosofía. El hecho de que uno encuentra la aplicación de estos principios en variados sistemas teológicos desde la época Patrística hasta nuestros días es una clara indicación de que estas normas trascienden cualquier sistema teológico concreto.

De hecho toda la cuestión se mantiene o cae con la pregunta de si la teología africana debe ser sistemática o especulativa. No iré tan lejos como para pretender que la teología sistemática sea la única rama que concierna a los problemas de la inculturación teológica en Africa. De hecho, el tema alcanza todos los variados campos de la teología, y así incluye las esferas positiva, litúrgica, canónica, catequética, espiritual, y otras. De aquí que sea posible imaginar una «teología mitopoética africana» como una posible forma de inculturación<sup>27</sup>.

27. Cfr. A. SHORTER, *Essays in Pastoral Anthropology*, Gaba Pastoral Paper n° 5, 1969, pp. 1-11.

La validez de estas sugerencias viene corroborada por el hecho de que existen auténticas teologías de sobresaliente calidad que no son científicas o sistemáticas en el sentido moderno, sino mitopoéticas. En el Antiguo y el Nuevo Testamento, así como en los escritos de la época patrística se encuentran buenos ejemplos de este tipo. Por supuesto que no se excluyen, en estas teologías, los conceptos, el criticismo, el razonamiento o la demostración, pero estos elementos son menos formales, menos sistemáticos y prominentes, y la exposición está dominada por imágenes, símbolos, mitos, parábolas e incluso poesía.

No es fácil predecir la forma exacta que podría alcanzar esta teología mitopoética africana; pero probablemente incluiría una interacción de las tradiciones mitológicas de Africa y de la Biblia. Una posibilidad obvia sería dar a los mitos y símbolos africanos un sentido nuevo y cristiano, como hicieron los escritores sagrados con las mitologías oriental y helenística. El resultado será una teología menos conceptual, menos deductiva y técnica, pero más concreta y simbólica que la teología sistemática, y como tal más adaptada para la predicación, especialmente entre las mayorías africanas, que aún llevan un modo de vida tradicional<sup>28</sup>. Uno puede añadir también que para evitar el peligro de construir una teología por el mero placer de construirla, esa teología deberá estar determinada por motivos pastorales, y por tanto tendrá que ser forzosamente «moderna»

28. Por teología adaptada para la predicación no se quiere señalar aquí esa clase de teología kerigmática, propuesta y discutida en los años 30 por estudiosos como J. A. Jungmann, Hugo Rahner, L. Lakner y otros. Esta fue propuesta como distinta a la teología científica, y como teniendo su propio objeto (e. g. el valor de la salvación, la revelación más bajo el aspecto de buena que de verdadera) diferente del de la teología científica. Se pretendía que sirviese también como nexo de unión entre la teología científica y la predicación. Tales opiniones han sido justamente rebatidas y silenciadas. Pero no puede razonablemente negarse la validez e importancia de los tratados teológicos adaptados a los no especialistas o pensados para la predicación; pues el kerigma implica mucho más que una mera simplificación de la teología sistemática. (Para más detalles acerca de la «teología kerigmática», cfr. R. AUBERT, *Katolische Theologie im 20. Jahrhundert*, en «Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert», Friburgo-Basilea-Viena, 1970, pp. 25-27; Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris, 1962, pp. 185-188; K. RAHNER, *Kerygmatische Theologie*, en LThK, Vol. VI, col. 126).

e integrar en sí los problemas actuales, las necesidades y las aspiraciones de las comunidades africanas.

Sin embargo, no iré yo tan lejos como para mantener que éste es el único tipo de teología apta para Africa, hasta el punto de excluir la aproximación sistemática y especulativa bajo el pretexto de que este enfoque no sintoniza con el modo de pensar africano, concreto, intuitivo y simbólico. De hecho los ataques contra la teología especulativa han surgido con frecuencia desde la época patristica hasta nuestros días. Entre las objeciones que se le han hecho están la de la incapacidad de las ciencias humanas para exponer los misterios divinos, y los peligros inherentes a la especulación, i. e. la excesiva conceptualización, el empobrecimiento de los misterios divinos, las sutilezas inútiles, y la consiguiente forma abstracta de hacer teología, alejada de la vida real y de la espiritualidad<sup>29</sup>.

De una manera ligeramente diferente esta clase de ataque se formula ocasionalmente en Africa. ¿Qué debe decirse acerca de esto?

Para empezar, sería falso considerar el lenguaje mitopoético simplemente como una suerte de «primitivo» e inmaduro modo de expresión, del cual los conceptos y las definiciones serían mejores y más elevadas formas. De manera diferente a los conceptos —que son abstractos y generalizadores por naturaleza—, los símbolos y las imágenes son más aptos para expresar la realidad concreta, o la realidad como vivida. Son sugerentes y provocativos por su misma naturaleza; y a favor de su apertura y polivalencia (i. e. su capacidad de expresar simultáneamente una multitud de significados) pueden designar mejor los misterios divinos cuyas inconmensurables riquezas no pueden ser expresadas tan bien por los conceptos humanos.

Vistos desde esta perspectiva, los conceptos parecen tener una desventaja. De hecho, debido a su carácter abstracto y limitante, los conceptos, al igual que las definiciones, las divisiones, la desmitologización y las sistematizaciones, si son aplicados sin la debida circunspección fácilmente empobrecen e incluso falsean la realidad y los da-

29. Cfr. Y. CONGAR, *La foi et la theologie*, pp. 263-264; 212-272; *id.*, *Theologie*, en DTC, Vol. XV, 1946, col. 347-446. Aludiendo a la frecuencia de esta clase de ataques en la historia de la teología, el autor escribe que «uno puede decir que los ataques son perpetuos».

tos revelados. El definir trae el peligro del excluir, o el ver los hechos de la historia sagrada como mera poesía o ejemplos particulares, hechos que son parte de la Revelación y develan aspectos decisivos de la relación religiosa<sup>30</sup>. Consiguientemente, la conceptualización y la desmitologización no son necesariamente una sublimación de símbolos y mitos, como a veces se supone, sino que con mucha frecuencia entrañan un empobrecimiento de los mismos. En cierto sentido, sin embargo, estos procedimientos pueden ser calificados como de un mal necesario, debido a la limitación de nuestra mente, incapaz de captar inmediatamente la riqueza de la realidad o del misterio expresado por imágenes o mitos.

Sin embargo, a pesar de estas cualidades positivas, el uso de imágenes y símbolos acarrea inconvenientes. El lenguaje mitopoético es esencialmente vago y ambiguo. Esto queda claramente demostrado en la existencia de diferentes e incluso contradictorias interpretaciones de la Biblia; y la Iglesia, a fin de corregir errores y evitar malos entendidos, tiene que emplear con frecuencia conceptos precisos y definiciones en su interpretación de la doctrina bíblica. Sin el método crítico y científico —que incluye divisiones, definiciones, desmitologización, sistematización— uno podría fácilmente malinterpretar el contenido de mitos y símbolos. Un paralelismo entre las imágenes africanas y las bíblicas puede descubrir diferencias fundamentales que están ocultas en la mente científica.

Escribo todo esto para mostrar la necesidad de una teología africana científica y especulativa. No es convincente el argumento esgrimido contra el uso de conceptos y definiciones en teología. Las limitaciones y peligros inherentes al empleo de esos elementos no nos deben inducir a rechazarlos totalmente en favor de las imágenes y símbolos, que también entrañan limitaciones y riesgos. Además, la afirmación de que la especulación es extraña a la mentalidad africana olvida el hecho de que la capacidad crítica y al razonamiento son fenómenos humanos universales; y la sistemática formulación y aplicación de estos factores son el resultado de un desarrollo coherente de las demandas de la lógica en todo ser humano. En verdad

30. Cfr. Y. CONGAR, *La foi et la theologie*, p. 32.

la introducción del enfoque crítico científico en el Africa moderna a través de las ciencias demanda el cultivo y la aplicación del mismo tipo de enfoque en el terreno de la inculturación teológica<sup>31</sup>. Por encima de todo, uno debe evitar cuidadosamente el error actual de comparar la situación cultural del Africa de hoy con la de la antigüedad occidental o la Edad Media. Esto es correcto hasta cierto punto, y el africano puede aprender muchas lecciones del pasado de Occidente. Pero sin embargo Africa ya no está en la antigüedad o la Edad Media: Africa pertenece a la era tecnológica y científica del siglo XX. De ahí que sería un peligroso anacronismo que la inculturación de la teología africana no se realizara en el espíritu de este tiempo. Sin teología científica, la misma teología mitopoética africana, a pesar de su rico lenguaje simbólico, carecería de una muy importante y eficiente herramienta para clarificar, justificar, explicar y rectificar su contenido. Realmente, a la vista del amenazador peligro de la superficialidad, de la ambigüedad y del sincretismo, la teología científica africana es un arma indispensable para combatir con eficacia esos riesgos. No sin razón la Iglesia ha defendido una y otra vez, en sus pronunciamientos oficiales, la especulación en teología<sup>32</sup>.

Una vez que se admite la especulación, uno está obligado a aceptar la necesidad de una investigación sobre la esencia de los misterios revelados. Esto debe ser particularmente enfatizado debido a la actual tendencia entre los teólogos —teólogos africanos incluidos— al error de interpretar la Revelación solamente en términos de valores humanos, como es el caso de Bultmann. Es verdad que la Revelación es funcional en el sentido de que su objeto no es otro que nuestra salvación<sup>33</sup>. Sin embargo, uno no puede echar por la borda la búsqueda de la esencia de los misterios tal como son en sí mismos, independientemente del último fin del hombre. Cristo es

31. Cfr. C. NYAMITI, *African Theology: Its Nature, Problems and Methods*, pp. 9-10; 22-23.

32. Entre las intervenciones oficiales del magisterio a favor de la especulación pueden mencionarse la carta *Tuas libenter*, 1863, de Pio IX; el Motu proprio *Doctoris angelici*, 1914, de Pio X; las encíclicas *Aeterni Patris*, 1879, *Pascendi*, 1907, *Humani generis*, 1950. EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decr. *Optatum totius*, n° 14-16.

33. «Fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur» S. Th. IIa-IIae, q. 2, a. 5, corp. Ver también Vaticano I, Denzinger-Schonmetzer, 3016.

el principio de nuestra salvación y divinización sólo porque él es realmente el Hijo de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre. El carácter 'funcional' de la Revelación no es, por tanto, opuesto a la validez de las afirmaciones ontológicas del dogma o la teología<sup>34</sup>.

Un enfoque unilateral estropearía la teología convirtiéndola en antropología, y los misterios serían mutilados al quedar limitados a lo que meramente es mensaje para el hombre. Uno se pondría así en peligro de perder las bases de su trascendencia<sup>35</sup>. Hoy se acos-

34. Cfr. Y. CONGAR, *Situation et taches presentes de la theologie*, Paris, 1967, pp. 35-36; 85-109; J. RATZINGER, *Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens*, en *Theologie im Wandel*, Munich-Friburgo, 1967, pp. 83-84; W. KASPER, *Vrestandnis der Theologie damals und heute*, ibid., pp. 109-115. Sin embargo, esto no va contra el hecho de que la primera pregunta en teología pueda versar sobre la relación de los misterios con la salvación del hombre. Esto es lo que distingue los sistemas funcional y ontológicos en teología. Una teología «de la esencia» u «ontológica» (*Begriffs* o *Wesenstheologie*) se referirá en primer lugar al ser o la verdad de los misterios en sí mismos: qué es Dios, qué es Jesucristo, qué son el hombre y los sacramentos, etc. Los aspectos funcionales y prácticos de los misterios (i. e. su relación a la vida espiritual del hombre y la salvación), aunque no son descuidados, aparecen en segundo término. Una teología 'funcional' (*Funktionstheologie*) es, por otra parte, fundamentalmente existencial. Su principal preocupación es la función, la vida práctica: interpreta los misterios primariamente no en su ser ontológico, sino en su relación al hombre. No rechaza ni descuida —ni debe hacerlo— la pregunta por la esencia de los misterios en sí mismos, pero esta pregunta sólo se formula en un segundo momento y está dominada por la búsqueda de la función. En cada caso, cada tipo de teología —cada sistema teológico— está integrado y dominado por el otro. A pesar de problemas científicos y métodos de proceder comunes, cada uno cuenta con sus específicos problemas, intereses, acentos y general orientación. Estas diferencias se potencian si además los dos tipos de teología se encuentran en diferentes tiempos y lugares. Inútil decir que cada tipo cuenta con sus cualidades positivas y limitaciones, y ambos necesitan del mutuo diálogo. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, Vol. I, Munich, 1969, pp. 3; 224-235.

35. Cfr. Y. CONGAR, *La foi et la theologie*, p. 187. Esta afirmación parece contradecir el antropocentrismo sugerido en algunos de mis trabajos anteriores. Queda claro que esto no es así cuando uno observa que la interpretación de toda la Revelación a la luz de un centro que no sea Dios no se opone necesariamente el teocentrismo; porque ese nuevo centro necesita ser formal (como Dios en el teocentrismo), pero puede ser introducido con fines meramente descriptivos y en beneficio de la organización empírica de los elementos de la fe. De este modo, se han empleado otros centros en teología: e. g. *res et signa*, *opera reparationis*, o *Christus totus*, durante el periodo escolástico (cfr. S. Th. Ia, q. 1, a. 7); a comienzos del siglo XIX J. S. Drey y J. Hircher organizaron toda la teología dogmática sobre la doctrina del Reino de Dios (cfr. Y. CONGAR, *Theologie*, en DTC, XV, col. 458); y en nuestros días los autores de la *Mysterium Salutis* se esfuerzan en centrar toda la teología alrededor del tema de la Historia de la Salvación. Debe recordarse también

tumbra denunciar el empobrecimiento que produjeron los escolásticos al confinar los misterios divinos a los límites de sus categorías y sistemas. ¿Pero no estamos nosotros cometiendo el mismo error, y a veces peor, con semejante antropocentrismo unilateral?

No se necesita subrayar la necesidad de la analogía en la teología científica. Su necesidad aparecerá de inmediato a cualquiera que la entienda correctamente, así como también entienda la diferencia (falsamente negada por algunos) entre natura y supernatura. El Concilio Vaticano I ha decidido rectamente a su favor<sup>36</sup>.

De ahí que se deba concluir que la solución correcta al problema relativo al uso del lenguaje mitopoético o conceptual en la teología yace entre dos extremos; i. e. el que rechaza totalmente los conceptos en favor de los símbolos, y viceversa. Esta solución consiste en el diálogo entre los dos tipos de lenguaje: se puede evitar la vaguedad, ambigüedad y superficialidad en el uso de las metáforas si se recurre a la especulación; mientras que la aridez, empobrecimiento e inútiles sutilezas a las que podrían conducir la conceptualización, las divisiones y la sistematización, serán lentamente combatidas con un permanente contacto con las fuentes de la Revelación, el interés pastoral y el diálogo con los ricos y aún vivientes mitos y símbolos africanos. De este modo la teología mitopoética africana podría ser una útil materia prima para la teología sistemática africana, y ésta última podría ser la mejor ayuda, complemento y soporte de la anterior. Consiguientemente, salvo que la certeza exija lo con-

que en mis trabajos anteriores hice el esfuerzo de evitar una posible desviación (debido al antropocentrismo) prescribiendo la búsqueda —en la teología tradicional y otras— de los elementos ausentes en las religiones africanas cristianizadas y su subsiguiente integración en el resto de la teología.

36. DENZINGER-SCHONMETZER, n° 3016. Ver también el comentario de J. BEUMER, *Die theologische Methode*, en *Handbuch der Dogmengeschichte* (ed. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk), 6, Vol. I, Friburgo-Basilea-Viena, 1972, pp. 118-122. Karl Barth al principio se había opuesto radicalmente a la doctrina católica de la analogía entis y reivindicaba una comprensión evangélica de la analogía que brotase de la fe. Se le opusieron incluso teólogos protestantes, especialmente E. Brunner. Su segunda edición de *Kirchliche Dogmatik* ya muestra una considerable modificación de sus opiniones.

trario, los conceptos, definiciones y sistematizaciones deben permanecer siempre abiertos y sujetos a modificación o mejoramiento<sup>37</sup>.

Por otra parte, el uso de los símbolos no está excluido de la teología científica. Ciertamente una de las tareas de la teología sistemática es hacer el estudio crítico de las imágenes y metáforas en la Biblia u otras fuentes y trasladarlas a términos más precisos. Sin embargo, el empleo de los símbolos, especialmente los de la Biblia, es siempre recomendable. La teología, sea o no especulativa, está siempre dirigida a hombres con sentidos, para invitarlos a la acción. Como hemos visto, para este propósito los símbolos son más apropiados que los conceptos: hablan a la cabeza y al corazón, y son provocativos. Además, a causa de su indeterminación y tendencia a coincidir con el todo, pueden designar mejor la trascendencia de los misterios<sup>38</sup>. Debe advertirse además que, aunque el uso intrínseco de los elementos culturales debe ser promovido después en la teología científica, esta última no excluye el empleo extrínseco de esos elementos como «analogías pedagógicas» o «auxiliares exteriores» cuyo «rol es relativamente independiente de su valor intrínseco»<sup>39</sup>. Con respecto a Africa, creo que hay incluso más razones para el uso de imágenes y metáforas en la teología científica. No sólo están aún vivos los numerosos mitos y símbolos tradicionales en la mayoría de los pueblos de este continente, sino que también uno puede aseverar con seguridad que su frecuente empleo está en conformidad con la mentalidad general de la Africa de hoy; como la teología oriental, la teología africana incluiría apropiadamente el frecuente, aunque crítico, uso de imágenes y símbolos<sup>40</sup>. Este hecho es uno de los elementos que van a caracterizar la teología africana y distinguirla de la de Occidente, más inclinada a la conceptualización y racionalización.

Una conclusión de lo anterior es el hecho de que la pluralidad en la teología africana no se limita sólo a la esfera sistemática; sino

37. Cfr. T. TSHIBANGU, *Theologie positive et theologie speculative. Position traditionnelle et nouvelle problematique*, Paris-Lovaina, 1965, pp. 341-347.

38. Cfr. Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, pp. 30-32.

39. Cfr. Y. CONGAR, *art. cit.*, col. 455.

40. Cfr. *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf, 1971, pp. 246, 268-269, 305.

que son posibles otras formas de teología africana, como la mitopéica, la mística o espiritual —con particular acento sobre la experiencia religiosa africana—, la catequética, etc. Cada una de estas teologías es, además, potencialmente pluriforme. Cada una de ellas necesitará empero de la teología científica africana como base y complemento.

Unas pocas palabras sobre las lenguas vernáculas africanas servirán a modo de conclusión de esta sección. No se necesitan pruebas para el hecho evidente de que una filosofía o mentalidad sólo puede ser adecuadamente expresada en el lenguaje al que pertenece, y que una traducción prácticamente siempre implica un grado de traición. Añádase a ello el «poder persuasivo» de la lengua vernácula y su consiguiente relevancia para la teología. Todo esto lleva a la conclusión de que una genuina teología africana debe ser escrita en lenguas africanas.

Por supuesto que este hecho está ligado a problemas prácticos especiales, entre los cuales está el de mantener o suprimir lenguas tribales y reemplazarlas por lenguas extranjeras por razones políticas. No es mi intención discutir esos problemas prácticos aquí. La única cosa sobre la que atraeré la atención del lector es que en razón de la escasez de documentos escritos y monumentos que conserven la riqueza cultural, puede decirse que las lenguas tribales están entre los documentos de las tradicionales culturas africanas. La supresión de estas lenguas vernáculas llevará inevitablemente a un gran empobrecimiento cultural, especialmente porque muchos de los elementos culturales tribales —la música, la poesía, la «filosofía», etc.— están tan íntimamente relacionados con los lenguajes tribales que la supresión de éstos acarreará la supresión de muchos de aquellos.

Uno puede concluir que el estudio de la lingüística tiene una particular relevancia en los problemas de la teología africana, así como en los de las culturas de Africa en general. La especialización en esta rama es uno de los más eficaces medios de llegar a una correcta solución de los problemas prácticos a los que nos hemos referido aquí. No es necesario decir que esto no nos autoriza a exagerar la importancia de las lenguas vernáculas africanas. Es obviamente equivocado pretender que una filosofía o teología africanas sólo pueden

ser producidas a partir de las lenguas vernáculas, en vez de extender el campo de investigación a la entera situación africana<sup>41</sup>.

#### D. Necesidad de un enfoque desde varias perspectivas

Entre las razones que explican la escasez de resultados que tenemos hasta ahora en el terreno de la inculturación teológica en Africa se cuenta, en mi opinión, la estrechez en el enfoque de los temas africanos o teológicos por parte de los teólogos africanos. Los problemas de la teología africana son tan vastos que, para enfrentarlos de manera ideal, se requiere una muy amplia perspectiva de enfoque y la movilización de prácticamente todas las ramas de la ciencia. Evidentemente, con esto no se quiere decir que cada teólogo tenga que movilizar todos estos elementos en cada caso. La afirmación señala, sin embargo, la absoluta necesidad del trabajo de equipo en este terreno; y una más vívida conciencia de esta exigencia ayudará al teólogo a comprender mejor los límites de su método de aproximación y la razón de por qué su contribución no ha sido tan abundante como él hubiera deseado.

En los siguientes párrafos describiré las varias perspectivas desde las que, primero un tema cultural africano y luego un tema teológico, deben ser abordados.

1. Supóngase que uno está realizando el estudio de una religión africana en particular. No será suficiente, por supuesto, preguntar a unos pocos ancianos sobre el tema. Hablando idealmente, el tema debería ser investigado de una manera más profunda y científica, que incluya la utilización de los diversos enfoques etnológicos y sociológicos. Los mejores resultados serían obtenidos mediante un trabajo de equipo, que incluya a especialistas de diversas ramas: etnólogos, etnógrafos, historiadores, arqueólogos, sociólogos, filólogos, psicólogos, filósofos, etc. Cuando el trabajo de equipo sea imposible, el teólogo podría reparar esta carencia estudiando el tema, en la medida que sea posible, desde las distintas perspectivas implica-

41. Cfr. C. NYAMITI, *African Theology: Problems and Methods*, pp. 11-12.

das en esas ciencias, i. e. histórica, fenomenológica, estructural-funcional, sociológica, psicológica, filológica, ecológica, etc.

Después de esto, mayor provecho se obtendría aún si se estudia el tema desde otros ángulos. He escrito una lista de preguntas desde los aspectos espiritual, pedagógico y comparativo en conexión con el tema de la Encarnación<sup>42</sup>. Podría formularse una lista similar de preguntas en relación con la religión africana en cuestión, como sigue:

a. *Enfoque espiritual*

— ¿Qué elementos caracterizan la espiritualidad africana en esta religión? ¿Se corresponden con la espiritualidad cristiana? ¿Cómo podrían ser adoptados por la teología?

— ¿Por qué estos elementos en concreto, y no otros, son prominentes en esta religión? ¿Qué conclusiones pastorales pueden extraerse de esto?

— Basándose parcialmente en esta religión, muestre cómo debe ser presentada la espiritualidad cristiana. Compárela con la forma de espiritualidad presentada por las Iglesias tradicionales. Extraiga sus conclusiones.

b. *Enfoque apologético*

— Demuestre cómo esta religión —primero como un todo, luego en sus diversos elementos— es una *preparatio evangelica*, y si concluye que efectivamente lo es, cómo el cristianismo es su cumplimiento y elevación.

— Demuestre cómo un miembro de esta religión no sería consecuente con su religión si, después de haber oído el mensaje evangélico, no se convirtiera al cristianismo.

— Muestre por qué algunos miembros de esta religión no aceptan el cristianismo. Comenzando por el punto de vista de ellos, trate de convencerlos de aceptar la religión cristiana.

c. *Enfoque pedagógico*

— ¿Qué problemas humanos implica esta religión, y cómo los responde o propone resolverlos esta religión? Compare estas res-

42. *Idem*, pp. 34-35.

puestas con las dadas por el cristianismo. ¿Qué conclusiones extrae de esta comparación?

— Analice la subyacente visión del mundo y las categorías implicadas en esta religión, y muestre cómo podrían ser utilizadas con propósitos teológicos.

d. *Enfoque comparativo*

— Analice los diversos elementos de esta religión. Compárelos con los del cristianismo, y extraiga sus conclusiones.

— ¿Cómo podría esta religión como un todo ser cristianizada desde adentro (empezando desde su[s] tema[s] central[es])?

— Muestre la originalidad del cristianismo en relación con esta religión, primero como un todo y luego en sus diversos aspectos.

— ¿Hay en las Iglesias, sean tradicionales o Independientes, miembros que antes pertenecieran a esta religión? Descubra por qué algunos han abandonado las Iglesias tradicionales para unirse a los movimientos separados. En cualquier caso, estudie sus comportamientos religiosos y vea cómo están influidos por sus antiguas religiones africanas. Descubra por qué los miembros (si los hay) que alguna vez pertenecieron a las Iglesias tradicionales han vuelto a unirse a esta religión.

Se requiere un proceso similar para el caso de estudiar un elemento cultural particular. Así por ejemplo, al estudiar el tema del alma en una determinada tribu, no sería suficiente contentarse con las respuestas de algunas personas, o con la lectura de unos pocos artículos sobre el tema. Uno además debe investigar el tema tal como éste se manifiesta (explícita o implícitamente) en las creencias sobre la concepción, en los ritos relacionados con el nacimiento, la iniciación y otras ceremonias, la veneración por los antepasados, las creencias en Dios y otros espíritus, los ritos fúnebres, los mitos y las pruebas [de los brujos, para establecer, por ejemplo, la cualidad moral de una persona, etc.], la pintura y la escultura, etc. También deben ser utilizadas, en la medida de lo posible, las diversas ciencias mencionadas más arriba, así como los diferentes enfoques a los que me he referido.

2. Cuando se trabaja en un tema teológico se necesita una análoga variedad de métodos y perspectivas. Supongamos que uno ha descubierto que el tema de la fecundidad goza de un particular énfasis en Africa. El primer paso a dar será el estudio positivo del tema desde los ángulos bíblico e histórico. También aquí se obtendrán mejores resultados si se cuenta con el concurso de diversos especialistas: biblistas, patrologistas, historiadores, especialistas en dogmática y liturgia, etc. Este trabajo en equipo está convirtiéndose en una regla entre los teólogos occidentales. En cualquier caso, el teólogo no puede obtener resultados muy valederos si no tiene en cuenta los datos proporcionados por las diversas ciencias teológicas sobre el tema en cuestión.

El siguiente paso será estudiar el asunto desde otros puntos de vista. Uno puede investigarlo con provecho siguiendo los cuatro enfoques propuestos<sup>43</sup>. Sobre todo, uno no debe descuidar el estudio de la conexión que tiene este asunto con otros misterios cristianos. Si el grado de integración de cada elemento de una cultura no puede ser determinado siempre con certeza, y si es peligroso centrar *a priori* todas las líneas características de una determinada cultura en un tema en particular, los misterios revelados cuentan por su parte con una conexión global mutua; y la interpretación de todos los misterios a la luz de un tema en concreto no sólo es siempre legítima, sino que es uno de los medios más fructíferos para comprender más profundamente la Revelación. Precisamente con este propósito, la Iglesia atribuye gran importancia a la reflexión sobre las relaciones de los misterios entre sí<sup>44</sup>.

Aplicado a nuestro tema, esto quiere decir que uno tendrá que interpretar cada doctrina revelada a la luz del tema de la fecundidad, o viceversa, e. g. tratando de responder preguntas como las siguientes:

43. *Idem*, pp. 34-35

44. Denzinger-Schonmetzer, 3016. Los escritos de los Padres y de los grandes escolásticos exhiben una orgánica presentación de la Revelación. Esta fue posteriormente dañada por la división de la doctrina revelada en partes presentadas de modo aislado. Actualmente los teólogos están realizando un esfuerzo para restaurar la antigua unidad. Están apoyados en este empeño por el Vaticano II, que prescribe que los estudiantes de teología deben «aprender cómo se interconectan los misterios» (*Optatam totius*, n°16).

tes: ¿Cómo pueden expresarse en términos de fecundidad los temas de la Trinidad, Cristología, Pneumatología, Encarnación, Redención, Gracia, Pecado, Iglesia, Sacramentos, Mariología, Preceptos, Virtudes, etc.? ¿Qué relación hay entre el tema de la fecundidad y cada uno de los demás misterios cristianos? ¿Qué puesto ocupa entre los misterios?

Deben tomarse las mismas medidas cuando se estudia un tema cultural (e. g. el culto a los antepasados); es decir, uno tendrá también que averiguar cómo está relacionado un determinado tema cultural con cada misterio cristiano, y cómo cada uno de éstos podría ser expresado en términos de aquel.

Como ya ha sido dicho, el estudio de la interconexión de los misterios es uno de los medios más fecundos para el desarrollo teológico. Algunos autores no vacilan en declararlo como la función más importante de la teología especulativa<sup>45</sup>. Realmente es posible construir enteros sistemas teológicos de esta manera; y hablando en términos prácticos, se podría escribir un buen número de volúmenes interpretando toda la Revelación a la luz de un tema particular. Es especialmente en esta materia donde se puede manifestar la perspicacia intelectual, poder de invención, comprensión, sabiduría y aptitud teológica de un teólogo.

Después de todo lo dicho hasta aquí, no se requiere acentuar aún más la importancia y necesidad del trabajo en equipo en el terreno que nos ocupa. Esto es especialmente necesario en Africa, donde tenemos tan pocos y tan jóvenes especialistas. Los problemas son tan vastos y complejos que no bastaría un número igual de maduros estudiosos occidentales en similares circunstancias para alcanzar buenos resultados en un breve lapso de tiempo. La conclusión de esto es el hecho innegable de que somos incapaces de hacer frente al tema sin la ayuda de extranjeros.

Por otra parte, continúa siendo cierto que la tarea de construir una teología africana es en primer lugar nuestra, junto con los misioneros y otros que trabajan para nuestro continente; uno no puede

45. Y. CONGAR, *Theologie*, en *DTC*, XV, 1946, col 453-454.

de esperar siempre la ayuda de extraños. Lo que nosotros podemos hacer es utilizar los medios a nuestra disposición del mejor modo posible.

El énfasis puesto aquí sobre el trabajo en equipo y la profundidad en la investigación científica no debe inducir a nadie a concluir que la tarea de construir una teología africana pertenece sólo a especialistas. Esto sería un fatal malentendido. Ciertamente, sin especialistas no se puede alcanzar el ideal al que estamos apuntando. Pero es evidente que en un terreno tan vital para la andadura de la Iglesia, todos (especialistas y aficionados, religiosos y laicos) están llamados a participar según su situación y capacidad. Una contribución que, aunque pueda ser pequeña, es siempre un paso hacia el ideal. Es de esperar que las sugerencias incluidas en este trabajo lleguen a todos a un mejor uso de sus limitadas posibilidades.

#### V. FUERZA Y DEBILIDADES DE LAS TEOLOGÍAS DE LA INCULTURACIÓN

La inculturación, esto es, «la encarnación del Evangelio en las culturas nativas»<sup>46</sup> no es un lujo, una opción extra. Es esencial para construir la Iglesia. Esta ha usado siempre, y continúa haciéndolo, las expresiones culturales humanas para transmitir su mensaje: la Buena Nueva de la Salvación. La inculturación es un componente básico del misterio de la Encarnación<sup>47</sup>. Además, la encarnación

46. JUAN PABLO II, Enc. *Slavorum Apostoli*, 2. VII. 1985, n° 21. Para un estudio más profundo del término en el Magisterio reciente, cfr. Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica, 26. IV. 1979; Ex. Ap. *Catechesi tradendae*, 16. X. 1979, n° 53; Encuentro con los obispos de Zaire, Kinshasa, 3. V. 1980; Discurso a los obispos de Kenia, Nairobi, 7. V. 1980; Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22. XI. 1981, n° 10; Discurso al Congreso sobre Mateo Ricci, 25. X. 1982; Discurso al mundo de la cultura, Seúl, Corea, 5. V. 1984; Encuentro con los intelectuales y estudiantes universitarios, Yaoundé, Camerún, 13. VIII. 1985; Discurso en la inauguración del *Catholic Higher Institute of East Africa*, 18. VIII. 1985; Discurso al Pontificio Consejo de la Cultura, 13. I. 1986; Discurso a la Conferencia Episcopal de la India, 1. II. 1986; Homilía, Cartagena, Colombia, 6. VII. 1986; Carta Apostólica *Vicissimus Quintus Annus*, 4. XII. 1988, n° 16. 20; Enc. *Redemptoris Missio*, 7. XII. 1990, n° 52-54.

47. Cfr. A. BYRNE, *Some ins and outs of Inculturation*, Ann. Th. I (1990) 4, p. 131.

del Evangelio tiene que ser fiel a la esencia del mensaje evangélico y sin la menor traición a su verdad esencial. Por tanto, el éxito de la inculturación necesita del discernimiento, la seriedad, el respeto y la competencia<sup>48</sup>. La inculturación debe tener en cuenta la gente real a la que está dirigido el mensaje del Evangelio; debe prestar atención a su lenguaje, sus signos y símbolos, como hemos explicado; debe dar respuesta a sus interrogantes y lograr un real impacto en sus vidas concretas. Entonces, y sólo entonces, es cuando se puede hablar de verdadera inculturación<sup>49</sup>.

Después de estas necesarias consideraciones preliminares, veamos cuáles son los puntos fuertes y las debilidades de estas teologías, sin olvidar que se refieren principalmente al grueso de la teología africana, que tiene que ver especialmente con temas cristológicos, aun cuando estos comentarios puedan ser aplicados a las teologías africanas de la inculturación en su totalidad.

#### A. Fuerza de las teologías de la inculturación

Para el lector sincero e imparcial, muchas de las teologías africanas escritas hasta ahora aparecen —en diversos grados— como genuinas y creativas contribuciones a la teología cristiana, y no meros *prolegómenos*. Uno debe simplemente comparar los contenidos del simposio *Les pretes noirs s'interrogent*, publicado en 1956, y los del libro *Chemins de la christologie africaine*, escrito treinta años más tarde<sup>50</sup>. En el primer caso, los teólogos africanos francófonos ha-

48. Cfr. PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 8. XII. 1975, n° 63.

49. *Ibid.*

50. Cfr. R. MOLONEY, *African Christology*, en *Theological Studies*, 48 (1987), pp. 505-515; B. CHENU, *Theologies chrétiennes del tiers mondes*, pp. 151-159; P. STADLER, *Christological Approaches in Africa*, en *Theology Digest*, vol. 31, n° 3, 1984, pp. 219-222; J. PARRAT, *A Reader in African Christian Theology*, Londres, pp. 69-79, 106-107, 156-157; R. DAIN y J. V. DIEPEN, *Luke's Gospel for Africa Today*, Dar es Salaam-Lusaka-Addis Ababa, 1975; C. NYAMITI, *Christ's Resurrection in the Light of African Tribal Initiation Ritual*, en R. A. T. vol. 3, n° 6 (Kinshasa), 1979, pp. 171-184; id. *Christ's Ministry in the Light of African Tribal Initiation Ritual*, en *African Christian Studies*, CHIEA (Nairobi), marzo 1987, pp. 65-87; id. *The Naming Ceremony in the Trinity*, marzo 1988, pp. 41-73, y noviembre 1988, pp. 55-83; E. M. METOGO, *La personne du Christ dans l'oeuvre de Mongo Beti*, en *Che-*

blan de la *posibilidad y necesidad* de una teología africana; en el segundo, la están construyendo.

Varios factores indican la originalidad de estas teologías de la inculturación. Quizás por primera vez en la historia del África Subsahariana se utilizan sistemáticamente nuevas categorías africanas para expresar y exponer los misterios de nuestra Fe: piénsese en expresiones como «Cristo es el *curador integral, el jefe, el hermano mayor, el maestro iniciático, el antepasado, el mesías negro* (el liberador), *la plenitud de la madurez humana*», etc. Debe hacerse notar que para percibir mejor la novedad de aplicar estas categorías a la teología, uno debe tomarlas en su sentido africano y verlas desde la perspectiva del fondo social y cultural africano del que están tomadas.

Todo esto es traído a la palestra por los nuevos puntos de partida africanos, desde los que los diversos escritores visualizan el misterio de Cristo. Esto es lo que los lleva a acentuar, a su propio modo, las diferentes enseñanzas implícitas en la Biblia, e. g. Cristo como vencedor o como mediador ancestral, la Cruz como un misterio que inspira «una discreta celebración y un circunspecto 'convivio'», etc. Somos inevitablemente llevados a los nuevos problemas y puntos de vista teológicos. Piénsese en lo que está implicado, por ejemplo, en las afirmaciones de que el Espíritu Santo es el ancestral y ritual Ofrecimiento (Oblación) y Eucaristía entre el Padre y el Hijo en la Trinidad..., y que la comunicación trinitaria entre el Padre y el Hijo es un ritual doxológico, eucarístico y ancestral, que es el último fundamento y modelo de todo ritual...

mins de la *Christologie africaine*, pp. 43-67; C. KOLIE, *Jesus Guerisseur?*, *ibid.*, pp. 167-199; F. KABASELE, *Jesus au-delà des modeles*, *ibid.*, pp. 203-228; *id.*, *Christ dans l'actualité de nos communautés*, *ibid.*, pp. 263-272; A. V. MBADU KWALU, *Dieu connu en Jesus-Christ: une approche paulinienne d'après l'épître aux Romains*, *ibid.*, pp. 229-246; J. HITIMANA, *Evangile et liberation: la pensée de Jean-Marc Ela*, *ibid.*, pp. 249-261; A. QUATTARA, *Les Jeunes parent de Jesus*, *ibid.*, pp. 273-287; B. GOBA, *Jesus-Christ mort pour nos peches ressuscite pour notre vie*, en *Spiritus*, n° 90, vol. 24, febrero 1983, pp. 55 ss; P. N. WACHEGE, *Christ Our Elder: A Christological Study from the Kikuyu Concept of Elder*, (tesis mimeografiada), CHIEA, Nairobi, 1986; G. W. LUMBASI, *Christ's Role in Christian Marriage, with reference to Marriage Customs among the Babukusu of Western Kenya* (tesis mimeografiada), CHIEA, Nairobi, 1986; S. SSEMANDA, *Christ our 'Kabala': A Christology from the Ganda Perspective* (tesis mimeografiada), CHIEA, Nairobi, 1988.

Si uno considera la enseñanza de que todos los misterios cristianos mencionados están orgánicamente interconectados (*nexus mysteriorum*), de modo tal que es posible avanzar en la comprensión de un misterio particular (en sí mismo y en su relevancia para nosotros) a la luz de los demás<sup>51</sup>, entonces uno debe admitir que las actuales teologías de la inculturación africanas han ya abierto el camino no sólo hacia más profundas teologías africanas en general, sino hacia un cristianismo auténticamente africano en todos los sectores de la vida de la Iglesia. Porque una categoría africana usada en teología, e. g. «Cristo es nuestro Ancestro o Curador» (en el sentido africano), debe tener implicaciones para nuestra comprensión de cualquier otro misterio cristiano, incluyendo la vida de la Iglesia a todos los niveles. Además, en la medida en que estas teologías son verdaderamente cristianas y africanas, tienen algo positivo que aportar no sólo a las Iglesias africanas, sino también a la Iglesia Universal.

Finalmente, podemos añadir que todas estas teologías africanas de la inculturación ayudan, de un modo u otro, a sanar, ennoblecer y perfeccionar todo lo que hallamos en esas culturas atado a la superstición y al error<sup>52</sup>. Al mismo tiempo, los misterios cristianos están expresados en categorías africanas, como ya hemos dicho, teniendo presente que no hay ningún valor humano auténtico que sea extraño a Cristo y excluido de la inculturación<sup>53</sup>.

#### B. Debilidades de las teologías africanas de la inculturación

Uno debe admitir el hecho evidente de que, al igual que toda otra teología, las teologías africanas necesitan un enriquecimiento. En muchos casos el enfoque utilizado para acercarse a los elementos socio-culturales y teológicos es demasiado estrecho y superficial. No

51. Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n° 16.

52. Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. Dog. *Lumen Gentium*, n° 17; Const. Past. *Sacrosanctum Concilium*, n° 37; JUAN PABLO II, Enc. *Slavorum Apostoli*, 2. VII. 1985, n° 21; Enc. *Redemptoris Missio*, 7. XII. 1990, n° 54; COMISION TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La foi et l'inculturation*, II, n° 11; SÍNO DO DE LOS OBISPOS, ASAMBLEA ESPECIAL PARA AFRICA, *Lineamenta*, II, 2, 48.

53. Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. Dog. *Lumen Gentium*, n° 17.

es mi intención indicar exhaustivamente cómo puede lograrse un acercamiento más amplio, profundo y científico a estos elementos. Querría, sin embargo, mencionar algunos puntos conectados con la elaboración teológica. Ya he aludido al uso del principio de interconexión de los misterios cristianos, por el cual uno o varios misterios pueden ser interpretados a la luz de otros. Por lo que yo sé, pocos escritores africanos hacen un uso amplio o profundo de este principio, muy fecundo en teología. Aunque cualquier misterio puede ser asociado, en principio, con cualquier otra verdad revelada y ser interpretado en conexión con esta segunda, hay no obstante dos temas teológicos que, en mi opinión, deben ir siempre unidos a cualquier elaboración teológica africana. A saber, la Trinidad y la Eclesiología.

1. Hay varias razones a favor de la importancia de la Trinitología para cualquier teología. La primera es la fundamental importancia de la *persona* de Jesucristo, y la consecuente relevancia que él tiene para nosotros. Obviamente un teólogo africano debe formular la pregunta: ¿Quién es Cristo para el africano? Pero no se puede responder adecuadamente a esta pregunta si uno no sabe primero quien es Cristo *en sí mismo*. Porque la relevancia e importancia de un Cristo que es verdadero Dios y verdadero hombre es radical y esencialmente diferente de la de un Jesús que sea simplemente un hombre, no importa cuán perfecto pueda serlo. Y de acuerdo con la Sagrada Escritura, Cristo es por definición el Hijo único del Padre, que fue enviado por su mismo Padre para salvarnos en el poder del Espíritu Santo. Ignorar o descuidar alguno de estos aspectos equivale a falsificar la verdadera presentación de la personalidad de Jesús y su relevancia para nosotros. Ahora bien, tal visión de Cristo nos lanza inmediatamente dentro de la teología de la Trinidad. Los que sostienen tener interés en la figura de Cristo pero no en la Trinidad, están de hecho interesados en un falso Cristo, un Jesús que no es el de la Biblia —un simple pueblerino galileo o un político revolucionario...— Pero en tales casos uno podría preguntar con razón: ¿si Cristo fue un simple hombre, en qué se funda su reclamo de que su mensaje es superior al de todos los profetas y líderes religiosos?

Otra razón de la importancia de la Trinidad para la teología africana es la centralidad del misterio trinitario en la vida cristiana y el mensaje evangélico. Es ocioso dar pruebas teológicas de la ver-

dad de que el mensaje y objetivo centrales de la revelación cristiana es la auto-comunicación de Dios a nosotros. Lo que se quiere indicar con esto es que el propósito de la auto-revelación de Dios es hacernos compartir su misma vida, i. e. hacernos partícipes de su naturaleza divina (2 *Ped.* 1, 4) haciéndonos verdaderos hijos e hijas en su Hijo, a través del poder del Espíritu divino. La vida cristiana no es sino la actualización de los intrínsecos reclamos de nuestra calidad de hijos e hijas *del Padre*, y verdaderos hermanos y hermanas *del Hijo en el Espíritu Santo*. Toda teología verdaderamente profunda deberá estar enraizada por tanto en la Trinidad, tanto que sin esta base está condenada a ser absolutamente superficial. Sin la Trinidad Cristo mismo perdería su personalidad y razón de ser; porque él no es sino el revelador y comunicador de su Padre en el Espíritu. Consiguientemente, ignorar la Trinidad como irrelevante equivale a manifestar una comprensión radicalmente errada de la vida cristiana y del mensaje evangélico.

Quizás pueda parecer ocioso a algunos lectores insistir en la importancia de la Trinidad, tal como aquí se hace. Y sin embargo es útil resaltar este tema porque algunos teólogos africanos afirman explícitamente la irrelevancia de la Trinidad para la Cristología africana. En mi opinión, esta es una de las más grandes debilidades de tales teologías<sup>54</sup>.

54. Cfr. J. BUKASA KABONGO, *Jesus dans les theologies sudafricaines*, en F. KASELE ET AL. (eds.) *Chemins de la Christologie africaine*, París, 1986, p. 308. B. Buyo minimiza a su modo la importancia central de la Trinidad en la Cristología ancestral que él desarrolla de una manera original, aunque todavía rudimentaria. Esto aparece primero en su rechazo de la aplicación del término «Antepasado» a Dios (cfr. su libro *Afrikanische Theologie in ibrem gessellschaftlichen Kontext*, Theologie Interkulturel, vol. I, Dusseldorf, 1986, p. 91), un rechazo que es no sólo incompatible con los datos antropológicos (cfr. entre muchos otros: H. GRAVRAND, *Meeting the African Religions*, Roma, 1968, p. 28), sino que es también inaceptable para el razonamiento teológico sistemático, a lo cual el autor no da una respuesta directa. Uno desearía, además, disponer de una teología trinitaria más desarrollada que la que él presenta en su libro en conexión con su Cristología ancestral.

Es también sorprendente que Buyo rechace la aplicación del término «ancestro» a los santos sin proporcionar alguna evidencia directa contra los argumentos con que se defiende tal aplicación (ver mi libro: *Christ as our Ancestor, Christology from an African perspective*, Gweru, Zimbabwe, 1984, pp. 103 ss.). Verdaderamente, si la filiación divina de Cristo puede ser compartida con nosotros, ¿por qué no su condición de antepasado? Y si los santos participan en su antepasado (o mediación ancestral), ¿por qué no los podemos llamar nuestros antepasados (o mediadores an-

2. Por la misma razón, la Eclesiología es otro tema que debe ser inseparable de la Cristología africana y de cualquier teología africana. En esta discusión entran razones antropológicas, teológicas y pastorales. Para empezar, los antropólogos sociales o culturales nos dicen con frecuencia que la vida comunitaria es básicamente significativa en las sociedades tradicionales africanas; y las categorías africanas atribuidas a Cristo por los escritores africanos (e. g. jefe, hermano mayor, iniciador, curador, antepasado,...) son impensables para el africano sin su estrecha relación con la sociedad humana. De ahí que una teología que busca estar en línea con el modo de pensar africano debe asociar el Redentor con la comunidad humana, i. e. la Iglesia y la humanidad en general.

Más aún, sabemos por la teología que Cristo Cabeza está incompleto sin su Cuerpo, la Iglesia. Incluso se dice que ésta es la continuación de su Encarnación en la historia. De esto se sigue que aunque es legítima una Cristología de sólo Cristo —una «Cristología de la Cabeza sin los miembros»<sup>55</sup>—, ésta es, sin embargo, inadecuada y de alguna manera deficiente para tal cometido. Realmente una cabeza sin miembros es un organismo en anómala condición.

Hay razones pastorales, además, que apoyan la afirmación de que la Eclesiología debe estar siempre ligada a la Cristología africana. De hecho, si la Cristología no afecta positivamente la vida de nuestras comunidades eclesiales, nuestra labor es vana. Pero la Cristología no puede afectarlas positivamente salvo que sea verdaderamente relevante para sus necesidades espirituales y corporales. Y no hay mejor camino para construir una teología cristológica con tal relevancia que asociándola directamente con la teología sobre la Iglesia.

3. Ya ha sido dicho que en el África subsahariana las teologías de la inculturación son más frecuentes y están más desarrolladas que

cestrales) en Cristo? ¿Qué *status* teológico atribuye Buyo a los antepasados tradicionales africanos? ¿Es que su *status* no está de ninguna manera relacionado con el de Cristo, el «proto-Antepasado»? ¿Acaso la condición de antepasado de Cristo no está íntimamente ligada a la Iglesia, de la cual los santos (incluidos los «santos» antepasados africanos) son miembros? Buyo no da respuesta a estas cuestiones, que son sin embargo de gran relevancia para su propio tema.

55. C. NYAMITI, *Christ as Our Ancestor*, Gweru, Zimbabwe, 1984, p. 82.

las de la liberación. Este estado de hechos puede ser una indicación de la carencia de un serio interés, por parte de muchos escritores africanos, especialmente aquellos que pertenecen a la parte independiente de nuestro continente, en el muy actual y relevante problema del subyugamiento socio-económico y político. Por otra parte, la relativa inferioridad de la teología de la liberación en comparación con la teología de la inculturación puede deberse, al menos parcialmente, a la más estrecha perspectiva desde la que aquella es elaborada. En ambos casos, hay una obvia falencia a superar, sea a través de un diálogo más amplio entre los escritores de las dos tendencias, sea a través de algún tipo de integración en el modo de aproximación de una a otra teología. De hecho, una teología integral de la inculturación debe ser también una teología de liberación y *vice-versa*.

4. Otro punto queda aún por mencionar. Ninguna de las teologías africanas que conozco ha sido construida con propósitos de enseñanza en los seminarios africanos o institutos de teología similares. Esta es una necesidad importante, y no debe ser simplemente dejada de lado como irrelevante. Tal teología tocaría problemas especiales que todavía no hemos resuelto, uno de los cuales es la presentación *de toda la teología* que se encuentra en la fe de la Iglesia desde un punto de vista africano<sup>56</sup>.

Habiendo dicho que la inculturación es una cosa buena, podemos resumir sus debilidades diciendo que la inculturación se convierte en un problema, e incluso a veces en un peligro, cuando la fe se debilita. Entonces en vez de transformar, curar y perfeccionar la cultura humana, se convierte en la tarea de transformar el cristianismo en un 'culturalismo'<sup>57</sup>. Cuando surge, este problema puede convertirse en insoluble, porque si el apóstol no lleva a Cristo en sí, puede muy bien descubrir que no lleva nada<sup>58</sup>.

56. Cfr. C. NYAMITI, *The scope of African Theology*, Gaba Publications, n° 30, Eldoret, Kenia, 1973, pp. 33-38.

57. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de Zaire en su visita ad limina*, (30. IV. 1983).

58. Cfr. A. P. BYRNE, *Faith and Culture*, Pioda, Roma, 1990, pp. 226-230.

Finalmente, debemos evitar un peligroso escollo si queremos hacer una real inculturación del mensaje cristiano en Africa: la superficialidad. La inculturación de la fe necesita del discernimiento y del tiempo, «quedándose con lo bueno» (1 Tes. 5, 22), junto con el esfuerzo de predicar la totalidad del mensaje cristiano sin dejarse nada afuera, porque este mensaje no es nuestro, sino que se nos ha confiado para que lo transmitamos con una integridad del cien por cien<sup>59</sup>.

### C. *El futuro de la teología de la inculturación en Africa*

Es difícil predecir el futuro con certeza; sin embargo, la permanencia de tales teologías depende de varios factores:

1. Los elementos o categorías africanas sobre las cuales se construye esta teología deben ser también permanentes. Una teología basada sobre elementos culturales superados o muertos no tiene mucho futuro<sup>60</sup>. Pero es importante distinguir aquí entre el valor universal y permanente que subyace en un tema cultural, y la manifestación exterior de ese valor. Así, las prácticas curativas tienen una utilidad universal y permanente, pero la manera de ejercitar esa función diferirá siempre de acuerdo al tiempo y al lugar. De ese modo, será errado juzgar que la veneración por los antepasados ha desaparecido completamente en una determinada localidad por el mero hecho de que ya no se practica de la misma manera que antes se hacía en ese lugar.

2. Uno no debe olvidar que el valor que se esconde detrás de un tema cultural no es garantía de su futura permanencia; pues la experiencia muestra que las sociedades humanas han perdido frecuentemente, e incluso rechazado, valores humanos auténticos. La permanencia de tales bienes culturales depende también de nuestro activo compromiso para mantenerlos en nuestras comunidades.

59. *Ibid.*, p. 227.

60. Cfr. C. NYAMITI, *African Christologies Today*, en J. N. K. Mugambi and L. Magea (eds.), *Jesus in African Christianity, Experimentation and Diversity in African Christology*, Nairobi, 1989, pp. 17-39.

3. Otra condición para la permanencia de un modelo teológico es la calidad de la teología que está detrás de ese modelo, cuyo elemento esencial es la fidelidad al Magisterio de la Iglesia, de acuerdo a sus diversos niveles. Del mismo modo, no puede tener mucho futuro una teología que ofrezca poca o ninguna originalidad y sea irrelevante para las necesidades y mentalidad de la gente.

De ahí que, como conclusión, la permanencia o no de los Modelos cristológicos africanos depende también del cumplimiento de algunos relevantes objetivos particulares como:

- Mantenimiento de los valores humanos y religiosos que subyacen en los fenómenos socio-culturales africanos;
- Integración de estos valores en el actual modo de vida africano;
- Creación de teologías que sean doctrinalmente sanas, verdaderamente originales y genuinamente relevantes para las necesidades y formas de pensamiento africanas<sup>61</sup>.

### D. *Teologías africanas de la inculturación en las Iglesias africanas*

Ninguna de las teologías africanas existentes ha tenido —a mi entender— una influencia apreciable en la vida de las Iglesias africanas. Hay varias razones para esta laguna; muchas de estas teologías son todavía desconocidas para la mayoría; e incluso donde son conocidas, raramente son tomadas con seriedad. En la mayoría de nuestros seminarios y otros institutos teológicos, las teologías africanas son desconocidas o simplemente ignoradas, o incluso cuando son conocidas son tratadas como un apéndice. Esto puede deberse también al hecho de que muchas de nuestras teologías son aún rudimentarias y, como ya hemos visto, ninguna podría ser considerada lo suficientemente profunda y comprensiva como para responder a las necesidades docentes en nuestros seminarios.

61. *Ibid.*

La otra razón principal de la mencionada laguna es que los canales a través de los cuales nuestras teologías podrían entrar en las Iglesias no han sido todavía utilizados. Pienso especialmente en la catequesis, la liturgia, los institutos teológicos y las Conferencias Episcopales. Sin embargo, antes de avanzar en el tratamiento de este asunto, preferiría referirme a otro tema que está íntimamente relacionado con éste.

Puede decirse que todas las teologías descritas más arriba son sistemáticas o académicas: son el resultado de una reflexión crítica y sistemática sobre los misterios de nuestra fe a la luz de las realidades africanas. Pero hay otros modos de hacer teología africana y muy probablemente hay en nuestras Iglesias más teologías africanas de las que pensamos. Realmente, si una teología africana es la comprensión y presentación del evento cristiano según las necesidades y mentalidad africanas, entonces las Cristologías africanas, por ejemplo, tienen que haber existido desde los comienzos de la evangelización en el Continente Negro, aunque quizá en una forma latente, oral y asistemática. Porque a pesar de su manera predominantemente occidental de hacer teología, los misioneros y otros fueron inducidos con frecuencia, de un modo u otro, a presentar el misterio de Cristo de tal manera que respondiera a los problemas y modos de pensar de los africanos. Por tanto tengo la firme convicción de que una seria investigación científica sobre este tema en nuestras comunidades cristianas revelaría el uso de diversas categorías auténticamente africanas, de las cuales podríamos extraer muchos beneficios. Esta hipótesis viene confirmada por la existencia de riquezas de este estilo en las Iglesias Independientes africanas de nuestros días. Yo quisiera atraer la atención de los teólogos, africanos o no, sobre esta cuestión de tanta importancia<sup>62</sup>.

Las teologías africanas pueden ser también recogidas en nuestras comunidades cristianas, viviendo en ellas en un espíritu de cercana y amistosa colaboración, a fin de captar el modo en que éstas entienden a Cristo y la importancia que le asignan en relación con sus problemas y aspiraciones. Sería sin embargo cortedad de miras

62. Cfr. V. SALVOLDI y R. K. SESANA, *Africa: The Gospel belongs to us*, Ndola, Zambia, 1986, pp. 114 ss.

considerar que este tipo de «teología desde la base» es la única que tiene valor, excluyendo así el razonar teológico sistemático o académico. Ambos caminos tienen sus correspondientes puntos fuertes y limitaciones y se necesitan para una útil y mutua complementaridad.

Antes de concluir con este trabajo, debe decirse algo acerca de los canales a través de los cuales las teologías africanas podrían ser introducidas en nuestras Iglesias. Entre los más apropiados se cuentan la catequesis, la liturgia, los institutos teológicos y las Conferencias Episcopales o Sínodos de obispos. En relación con esto, hay una urgente necesidad de nuevos catecismos y liturgias africanas, en donde estas teologías puedan ser introducidas. Por otra parte, estas teologías deben ser tomadas más seriamente y enseñadas sistemáticamente en los seminarios y otras escuelas teológicas. Esta es una tarea urgente, porque los seminaristas y otros estudiantes de teología son los futuros propagadores de la fe cristiana en las comunidades africanas. Para alcanzar mejor este objetivo, es necesario llevar las teologías africanas a un nivel más alto y comprensivo, a fin de disponerlas para servir a los propósitos de formación de tales instituciones, como ya ha sido dicho<sup>63</sup>.

Un paso decisivo, que supondrá que estas teologías han alcanzado su madurez necesaria, se dará cuando pasen a ser instrumento del magisterio docente de la Iglesia. Por tanto, es de esperar que influyan cuanto sea posible en las formulaciones doctrinales de nuestras Conferencias Episcopales y Sínodos. Con respecto a esto, el futuro Sínodo Africano de 1993 tiene una importancia excepcional.

Charles Nyamiti  
Catholic High Institute of East Africa  
NAIROBI, KENIA

63. *Ibid.*