

La Iglesia en el futuro de África

GERARDO GONZÁLEZ / ANTONIO VILLARINO

Mundo Negro

El mapa religioso de África es actualmente muy amplio y diferenciado. Globalmente existen en este continente tres grandes bloques religiosos:

- *Cristianos* (234 millones, el 31% de la población):
 - católicos: 109 millones (14,5% de la población)
 - otros cristianos (coptos y protestantes): 124 millones (16,6%)
- *Musulmanes*: 302 millones (40,3%)
- *Religiones tradicionales*: 212 millones (28,4%)

Existe, asimismo, un considerable número de Iglesias independientes (unas 10.000), desgajadas de las Iglesias madres, católicas y protestantes. Y un creciente número de sectas, en torno a un líder carismático.

El Islam está sólidamente implantado en el África septentrional y en la mayoría de los países del Sahel. Es más radical en la costa mediterránea y su rigidez coránica se va diluyendo paulatinamente a medida que penetra desde el sub-Sahel hasta las zonas ecuatoriales. Existen poblaciones musulmanas muy consistentes en el África oriental. Las religiones tradicionales y el cristianismo están más arraigadas en el África profunda.

Esta es, en síntesis, la realidad de las tres grandes religiones en África.

MUSULMANES

Son algo más del 40 por ciento de toda la población del continente, es decir, el grupo religioso más numeroso de África. Sin embargo, conviene su-

brayar un hecho que suele pasar desapercibido. Los musulmanes africanos —y con ellos algunos políticos— acostumbran a difundir una falacia que trata de encubrir la realidad histórica: el cristianismo es una religión importada por los colonizadores y el Islam es la religión propia de los africanos. En la exhortación apostólica *Ecclesia in África* (el documento que escribió Juan Pablo II después de la celebración del Sínodo Africano en 1994) se pone de relieve esta realidad histórica. Citando a Pablo VI, Juan Pablo II señala: «Pensamos en las Iglesias cristianas de África, cuyo origen se remonta a los tiempos apostólicos y está ligado, según la tradición, al nombre y predicación del evangelista Marcos. Pensamos en la pléyade innumerable de santos, mártires, confesores y vírgenes que pertenecen a ellas. En realidad, desde el siglo II al siglo IV la vida cristiana en las regiones septentrionales de África fue intensísima e iba en vanguardia tanto en el estudio teológico como en la expresión literaria... Nos vienen a la memoria los nombres de los grandes doctores y escritores, como Orígenes, san Atanasio, san Cirilo, lumbreras de la escuela alejandrina. Y en la otra parte de la costa mediterránea africana, Tertuliano, san Cipriano, y sobre todo san Agustín, una de las luces más brillantes de la cristiandad. Recordemos a los grandes santos del desierto: Pablo, Antonio, Pacomio, primeros fundadores del monacato, difundido después, siguiendo su ejemplo, en Oriente y Occidente. Y, entre tantos otros, no queremos dejar de nombrar a san Frumencio, llamado Abba Salama, que, consagrado obispo por san Atanasio, fue apóstol de Etiopía... Durante estos primeros siglos de la Iglesia en África, algunas mujeres dieron también testimonio de Cristo. Entre ellas se debe mencionar particularmente a las santas Felicidad y Perpetua, Mónica y Tecla».

Hubo también Papas de origen africano, como Víctor I (años 189-199), Melquíades (años 311-314) y Gelasio I (años 384-392). Los escritos de los autores cristianos de África son todavía hoy fundamentales para profundizar en la historia de la salvación.

A partir del año 697, cuando Cartago cayó en poder de los árabes, de los 300 obispos que había en el norte de África quedaron 30, y el Islam fue penetrando inexorablemente en todo el África septentrional, a excepción del floreciente reino cristiano de Nubia (la bíblica Kush, que los 70 tradujeron por Etiopía), entre los años 700 y 1200.

Actualmente, los países de influencia musulmana se pueden agrupar en varias categorías:

a) La franja septentrional

Como se sabe, los musulmanes predominan absolutamente en los países del norte: Marruecos, Mauritania, Argelia, Libia, Túnez, Somalia y, en menor medida, Egipto. En estos países se considera extranjero a cualquier seguidor de otras religiones. El gran problema de cara al futuro es el integrismo.

b) El Sahel

Un poco más al sur, por debajo del desierto del Sahara, están los países del Sahel, en los que la presencia musulmana es también mayoritaria, aunque menos abrumadora y, sobre todo, menos rígida: Senegal (85 por ciento), Níger (82 por ciento), Gambia (80 por ciento), Guinea-Conakry (70 por ciento), Malí (65 por ciento). En estos países se aceptan sin problemas las minorías cristianas y las religiones tradicionales. La convivencia interreligiosa ha sido tradicionalmente armónica y pacífica, aunque en los últimos años existe una fuerte presión islámica con el comercio, la creación de mezquitas y medersas (escuelas coránicas), financiadas por los países musulmanes del Golfo Pérsico.

c) Países intermedios

Hay una serie de países en los que los musulmanes son mayoría (Sudán, Chad) o con una presencia cercana al 50 por ciento (Nigeria, Eritrea, Etiopía, Sierra Leona). Estos países, salvo Sierra Leona, presentan problemas de convivencia entre un Islam que se quiere imponer, especialmente en Sudán y Chad, y unas poblaciones que se aferran al cristianismo y a las religiones tradicionales como señas de identidad.

d) Países en los que los musulmanes son una minoría consistente

Tanzania (30%), Costa de Marfil (24%), Camerún (20%), Mauricio (17%), Benín (13%), Ghana (12%), Mozambique (11%), Liberia (10%). Estos países se distinguen por un pluralismo religioso serenamente asumido.

e) **En otros países**

Hay una presencia musulmana más minoritaria.

RELIGIONES TRADICIONALES

Son casi el 29 por ciento, aunque el valor de las estadística es en este caso relativo, dada la permeabilidad de estas creencias con el islam y con el cristianismo.

La religiosidad de muchos africanos está muy marcada por las tradiciones y creencias de sus antepasados, lo que se ha denominado «religión tradicional africana», aunque se puede discutir si conviene hablar de «una» o de «muchas» religiones.

Ciertamente, no existe un sistema religioso unificado. Lo que sí existe es una actitud religiosa básica y unas creencias y prácticas con características bastante comunes, a pesar de las diferencias lógicas. A nuestro modo de ver, se pueden señalar tres de estas características básicas de la religiosidad tradicional africana

a) **La centralidad de la relación con los antepasados**

La pertenencia a la propia familia y al clan —el valor probablemente más arraigado entre la mayoría de los africanos— encuentra su piedra angular en la relación con los antepasados, los cuales garantizan la cohesión y la vitalidad del clan. Esta relación se hace obediencia a las normas y tabúes heredados así como a los detentadores de la herencia (ancianos, jefes) y se mantiene mediante distintos tipos de sacrificios, oraciones, fiestas, etc.

b) **La búsqueda del beneplácito, la protección y la fuerza vital**

De la que son portadores los múltiples espíritus que «animan» el mundo, aunque no siempre se sepa muy bien cómo relacionarse con ellos. Parte importante de las prácticas religiosas consiste en adivinar y conocer la voluntad de estos espíritus en relación con los humanos; estos espíritus pueden tomar cuerpo (hacerse presentes) en lugares (lagos, montes, ríos, árboles), en algunos antepasados, en fenómenos de la naturaleza (rayo, trueno), etc. Para llevar a cabo esta relación surgen adivinos, sacerdotes,

magos... Una forma muy desarrollada de esta religiosidad es el vodú de África occidental.

c) La conciencia de un Dios supremo

Aunque esta conciencia es más clara en algunos pueblos que en otros. La presencia de este Dios en la vida ordinaria es también percibida de manera diferente en unas regiones y en otras. En general, se puede decir que Dios está en el origen de todo, aunque generalmente se inmiscuye poco en la vida ordinaria.

En cualquier caso, el africano, en general, vive una religiosidad que, como dice Vincent Mulago, cumple «una función psicológica y social de integración y equilibrio, permitiendo al hombre entenderse y valorarse a sí mismo para aceptar su situación en la vida y controlar su angustia. Gracias a la religión, la dualidad entre el ser humano y su mundo es superable y la unificación alcanzada».

Esa función la cumplía bien la religión tradicional, aunque ningún sistema es en sí mismo completo, lo que propicia las rupturas y las nuevas aportaciones. Es lo que está pasando en África con la llegada del islam o del cristianismo. Actualmente, ni las religiones tradicionales ni el islamismo o el cristianismo permanecen idénticos a lo que eran antes de las últimas rupturas y encuentros.

CRISTIANOS

Los cristianos son algo más del 31 por ciento: un 14,5 por ciento de católicos y un 16,5 por ciento de cristianos pertenecientes a otras Iglesias, principalmente luteranos, presbiterianos, anglicanos y reformados. Son países mayoritariamente católicos Cabo Verde, Guinea Ecuatorial, Angola, Burundi, Gabón, República Democrática del Congo (antiguo Zaire), Ruanda y Congo-Brazzaville. Por otra parte, Suráfrica, Suazilandia, Namibia, Lesotho, Ghana, Botsuana, Nigeria, Madagascar, Uganda, Zambia y Zimbabue son los países en los que la presencia «protestante» es más consistente: desde el 50 por ciento en Suráfrica hasta el 15 por ciento en Zimbabue. Los cristianos coptos, miembros de una Iglesia que perdura en suelo africano desde los primeros siglos, llegan a ser casi el 50 por ciento en Etiopía y Eritrea; en Egipto, donde representan un 10 por ciento (también se da la cifra del 13 por ciento), están siendo sometidos a una verdadera persecución por los extremistas islámicos.

En África han surgido, además, o han llegado de otras tierras unas 10.000 Iglesias independientes, entre las que hay que destacar, a modo de ejemplo, la Iglesia Kimbanguista de Zaire, la Zion Church de Suráfrica, la Aladura de Nigeria.

Esta realidad plural, multirreligiosa, exige un diálogo, y así se recoge en el Sínodo Africano de 1994. Entre otras razones, porque en muchos países africanos la Iglesia católica es minoritaria y tiene escasa influencia en la sociedad.

EL AUGE DE LA IGLESIA CATÓLICA

En las cuatro últimas décadas, la Iglesia católica ha experimentado un auge espectacular. Y para comprobarlo, aunque sólo sea desde el punto de vista cuantitativo, basta cotejar unos datos.

En 1957 las estadísticas de la Iglesia eran las siguientes:

- cardenales: ninguno;
- obispos: 37 (los 2 primeros, un malgache y un ugandés fueron nombrados en 1939);
- sacerdotes locales o nativos: 1.811;
- seminaristas mayores: 1.400;
- católicos: unos 20 millones.

En 1997 las cifras son las siguientes:

- cardenales: 14;
- obispos: unos 450;
- sacerdotes diocesanos nativos: 14.000;
- seminaristas mayores: 17.000;
- catequistas: más de 300.000;
- católicos: 109 millones.

A estos datos hay que añadir unos 1.000 religiosos sacerdotes, unos 3.500 religiosos no sacerdotes, y 24.000 religiosas nativas.

¿Son sólo estadísticas para figurar en el Anuario Pontificio? Se pueden contar anécdotas de todo tipo, según lo que se desee resaltar. Y a los misioneros, como primeros evangelizadores, no les duelen prendas a la hora de la autocrítica. En el verano de 1977, un avezado misionero que había sido expulsado de Sudán, declaró a los enviados de *Mundo Negro* una noche de ve-

rano en su nueva misión del entonces Zaire: «Un día me dispuse a celebrar los bautismos en una pequeña capilla del Sudán Meridional. Cuando le llegó el turno a un jovencito, le hice la pregunta de rigor, según el antiguo ritual del bautismo: «¿Qué pedís a la Iglesia de Dios?». Sin pensarlo dos veces, me respondió: «Unos pantalones».

Hoy quizás las respuestas no son probablemente tan sinceras y espontáneas, pero muchos africanos bautizados dudan entre opciones como poligamia, monogamia o total libertad sexual; igualdad entre hombre y mujer o fidelidad a los roles tradicionales; solidaridad financiera de la familia extendida o adopción del individualismo occidental en una especie de «sálvese quien pueda»; honestidad en el trabajo y los negocios o lucro por encima de todo; fidelidad al clan y a la tribu o conciencia patria por encima de las divisiones étnicas tradicionales.

De todos modos, la vivencia religiosa del africano de hoy —musulmán, tradicional o cristiano— no puede ser ajena a estas dudas, angustias, luchas, fracasos, intentos y éxitos. De no ser así, la religión se convertiría en algo muerto, una careta para algunas ocasiones. Como sucede en muchos casos.

Cuarenta años no son muchos años para un continente como el africano, relegado del llamado mundo civilizado durante varios siglos, convertido en abastecedor de esclavos desde el siglo XVI hasta bien entrado el siglo XIX, explorado, conquistado y colonizado desde mediados del siglo XIX hasta 1957. Y, sin embargo, se han operado cambios radicales en el ámbito católico, tanto o más que en el político.

TOMA DE CONCIENCIA

En 1945, doce años antes de la independencia de Ghana, se publica un libro clave que entonces pasó desapercibido para la mayoría de los estudiosos: *La philosophie bantoue*, del misionero franciscano belga P. Plácido Tempels (1906-1977), con prólogo de Alioune Diop. Por primera vez se plasma en una obra sistemática una forma de ver y de ser en el mundo, sin recurrir a los conceptos clásicos de la filosofía occidental. Y, lo que no es menos importante, implicaba que la evangelización debería empezar por la aceptación de los valores espirituales de África, y no con la implantación de una civilización cristiana compacta importada de Europa.

El P. Tempels da un paso más en el diseño del concepto de negritud, acuñado por Léopold Sédar Senghor y Aimé Césaire en los años treinta, para reivindicar la cultura africana. Hay que tener en cuenta que, a principios de este siglo, nadie osaba hablar de cultura africana, ni siquiera tras el impac-

to de la obra de Picasso *Las señoritas de Aviñón*, inspirada en el arte negro-africano. Como mucho, se hablaba de arte primitivo, con la misma pereza mental con la que ahora se habla de música étnica.

Prevalecía la convicción de que la cultura primitiva africana tenía que ser reemplazada por la civilización europea. El director del colegio en el que estudiaba Senghor llegó a decir a los estudiantes que los africanos ni siquiera tenían civilización. Más tarde, Senghor recordará que estaba agradecido a aquel nefasto maestro, porque aquella afirmación tan provocativa lo llevó a la búsqueda de los valores escondidos en su cultura africana.

Al P. Tempels le pasó algo parecido. «Vine a África en 1933 —dijo el P. Tempels en una ocasión solemne, durante la celebración de las jornadas de estudio sobre la «Cultura africana y personalidad bantú», en Abidyán— como europeo y como blanco; a un África colonizada, completamente convencido de que era portador de un mensaje divino. El mensaje que Dios me había confiado me inspiraba una actitud clerical de padre espiritual, doctor autoritario, funcionario religioso y jefe o pastor en relación con mi gente, la cual debería limitarse a escuchar, obedecer y callar. Recorrí la sabana durante años predicando, enseñando e intentando organizar mi Iglesia. Pero, al comprobar que no había conseguido realizar nada sólido, caí en un profundo abatimiento. No tenía más remedio que admitir un fracaso rotundo. Así acabó mi primera fase: la de pastor o, mejor, la de jefe religioso de una Iglesia.

Durante diez años había estado con los ojos fijos en un manual para ensayar todos los métodos y recorrer todos los caminos posibles a fin de conseguir que los africanos aceptaran, comprendieran y practicasen la religión cristiana... Desde entonces decidí, por primera vez en diez años, no consultar ya más manuales ni libros de doctrina o catecismo, concentrando, por el contrario, mi mirada en aquella máquina humana que se empeñaba en no funcionar, en aquel hombre al que antes no había sido capaz de observar. Lo contemplaba y, volviéndome hacia él, le preguntaba: ¿Quién eres? ¿Qué quieres tener? ¿Qué clase de hombre eres? ¿Cuáles son tus pensamientos?»

El hombre africano había ayudado al P. Tempels a descubrirse a sí mismo, encontrando en Cristo, revelado como vida, una respuesta fundamental a las aspiraciones del alma bantú. Durante esta evolución espiritual maduró su libro *La Philosophie bantoue*.

El renacimiento de la cultura africana va a servir de cauce necesario para el nacimiento de un auténtico cristianismo africano. «El colonialismo —dice el historiador suizo John Baur— había negado a África su propia civilización y tildó a sus tradiciones culturales de bárbaras. ¿Cómo podía de-

sarrollarse un auténtico cristianismo africano en un vacío cultural? La fe cristiana únicamente podía vegetar como un cristianismo occidental importado de segunda mano. El resultado fue la tantas veces deplorada dicotomía de la personalidad cristiana africana. El cristianismo fue injertado en la persona como una fe extraña y practicado en la superficie, mientras que las convicciones profundas permanecían enraizadas en la religión tradicional. Para que el cristianismo pudiera echar raíces en la cultura tradicional, con su específica religiosidad, era necesario valorar su cultura».

A la negritud y al libro del P. Tempels sucedieron algunos hechos significativos:

- la publicación por Alioune Diop de la revista *Présence Africaine*, en 1947;
- el primer encuentro en Accra (Ghana) organizado por las Iglesias protestantes sobre el tema «África y el cristianismo»(1955);
- el I Congreso Internacional de Escritores y Artistas Africanos en París (1956);
- la publicación en París (1956) por *Présence Africaine* de una obra colectiva titulada *Des prêtres noirs s'interrogent (Los sacerdotes negros se preguntan)*, considerada como el punto de partida del movimiento teológico africano. Como autores figuraban, entre otros, nombres tan prestigiosos como Vincent Mulago, Alexis Kagame, Robert Sastre y Meinrad Hebga. «Por primera vez se plantean —según el jesuita camerunés P. Engelbert Mveng—, no ya en el gueto de las Iglesias independientes, sino en el cuadro universal de las Iglesias oficiales, los problemas fundamentales de la liberación y de la inculturación»;
- la publicación del libro *La filosofía bantú-ruandesa del ser* del sacerdote Alexis Kagame, considerada la primera obra filosófica de un africano (1956);
- la celebración de la I Semana Teológica de Kinshasa sobre *Teología africana y africanización* (1960);
- publicación del mensaje *Áfricae Terrarum* de Pablo VI (1967), considerado por algunos como la canonización por parte de la Iglesia de la cultura africana;
- la celebración en Kampala del I Simposio de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar (1969), con presencia de Pablo VI, primera visita de un Papa a África;

- el coloquio de Abiyán sobre *Civilización negra e Iglesia católica* (1977), organizado por *Présence Africaine* y la Sociedad Africana de Cultura. De este coloquio salió el proyecto de un Concilio africano;
- la fundación en Accra de la Asociación Ecuménica de Teólogos Africanos (1977);
- la celebración del Sínodo Africano (1994).

No están enumerados, ni mucho menos, todos los acontecimientos que jalonaron la puesta de largo de una cultura. Sí queremos hacer una observación: entre 1945 y 1957 hay una explosión de iniciativas culturales de gran calibre, en la que participan católicos africanos de gran renombre, como preámbulo privilegiado para entonar los primeros himnos de la independencia política.

Era un momento de eclosión reivindicativa, gozosa, eufórica, donde todo se vivía aspirando profundamente los vientos de libertad que soplaban sobre el continente, aunque más que viento era un huracán. Los sacerdotes jóvenes africanos veían también que llegaba su hora, y necesitaban romper el corsé de una Iglesia demasiado ligada al poder colonial y, sobre todo, a una cultura, la europea, que pretendía imponer en África lo que en la propia Europa, todavía sacudida por los rescoldos de la II Guerra Mundial, agonizaba lentamente. El pesimismo horadaba el pensamiento filosófico, al tiempo que se reconstruía una economía devastada.

Con los primeros pasos del África independiente se fue fraguando una Iglesia africana autóctona, que dio ya cierto brillo a las primeras sesiones del Vaticano II. El P. José Luis Martín Descalzo, que cubrió informativamente todo el Concilio, se preguntaba sobre los obispos africanos que participaron en las sesiones conciliares: «¿Qué había detrás de ellos? ¿Eran en verdad poco cultos, manejables, ingenuos, como cierta Prensa los presentaba? Puedo asegurar que muchos ojos periodísticos se fijaron en ellos durante el Concilio. Y lo primero que golpeó esa atención fue su simpatía... El episcopado africano supo estar en todos los sitios... Si no había entre ellos importantes teólogos, sí había un modo muy peculiar de entender la teología: era un enfoque vital, casi sanguíneo, de los problemas. Hay que reconocer que muchos temas conciliares fueron seriamente influidos por sus opiniones: el sentido familiar de la formulación del concepto Pueblo de Dios, la acentuación de los valores autóctonos en la liturgia, los capítulos sobre los derechos humanos en el esquema XIII, tantos y tantos puntos en los que un observador atento ve hoy esa huella africana».

En este contexto —ha escrito el P. Engelbert Mveng— nació la teología africana, que «habla en primer lugar el lenguaje del pueblo, es decir, el de sus necesidades, sus preocupaciones, sus esperanzas (aunque este lenguaje no se expresa en las lenguas del pueblo). Esta misma teología se refiere a la enfermedad y a las curaciones (Milingo, Hegba), a los problemas políticos y económicos (Marc Ela) a la tradición y la inculturación (John Mbiti) a la vida de las Iglesias de África (Penoukou), a los caminos para un mejor conocimiento del contexto africano (Bimwenyi, Ngindu, Mveng...); llama al pueblo de Dios, a las instituciones eclesiales y a los individuos a tomar conciencia en la lucha contra las fuerzas de opresión».

LO RELIGIOSO COMO TELÓN DE FONDO

Ya en los años sesenta se pudo constatar un hecho significativo: que África es un continente profundamente religioso, en donde no existen los ateos. Quizá por eso, aunque se implantó oficialmente el marxismo en algunos países, nunca cuajó en la población. No deja de ser paradójico que dos de los países donde se impuso el marxismo-leninismo (Benín y Etiopía) fueran la patria del vodú, en el caso de Benín, y del profundo arraigo del cristianismo copto-ortodoxo en Etiopía.

Un misionero contó a *Mundo Negro* la siguiente anécdota que presencié en Mozambique, durante la etapa marxista de Samora Machel: «En un poblado llegó un monitor del FRELIMO, se convocó una asamblea popular y trató de demostrar que Dios no existe, porque no es una realidad científicamente comprobable. Fue desgranando argumentos extraídos de los manuales al uso. Al cabo de un tiempo, un anciano levantó la mano y le preguntó: Mire usted, tengo una duda también científica y me gustaría que me la aclarara. ¿Por qué las vacas y las cabras cagan de distinta manera, si ambas comen hierba? El monitor, sorprendido, no supo qué responder. Y el anciano le espetó: Si no sabes de mierda, cómo vas a saber de Dios».

Es un ejemplo trivial pero significativo. Dios —como ya señalamos anteriormente—, en cuanto ser supremo y creador, está presente en todas las culturas negroafricanas. Se trata de un Dios distante, lejano, pero todopoderoso. Y debajo de El está el mundo de los espíritus, que impregnan con su presencia los acontecimientos de cada día. El hombre viviente tiene que congraciarse con ellos, para que no le perturben ni le acarreen males en esta vida.

Esta realidad religiosa es, por otra parte, poco comprometedor para el sujeto: si alguien hace daño a otro, basta con hacer una ofrenda a los espíri-

tus para aplacarlos. Los pokot de Kenia y los karimoyón de Uganda, por ejemplo —dos pueblos pastores que basan su riqueza y prestigio social en el ganado—, no tienen reparo en matar al otro, si se opone a que tome sus vacas. En ninguno de estos pueblos existe sentido de culpabilidad, ni de robo, puesto que el otro es un enemigo y las vacas son un legado que Dios les ha dado en propiedad. Para no tener problemas, cuando existen razzias con muertes —que es casi siempre—, se hace un rito de purificación, con el sacrificio de un animal para pacificar el espíritu del muerto, porque se tiene mucho miedo a los espíritus de los muertos. El asunto no lo resuelven los tribunales, porque se trata de un problema entre el hombre y Dios.

El miedo a los espíritus no ocurre sólo en el caso de tribus apartadas, ni se da únicamente en pueblos animistas, antes llamados paganos. Nos confesaba recientemente un misionero que ha trabajado en Guinea Ecuatorial la «trampa» que tendió el presidente Teodoro Obiang a la Iglesia: pidió a los sacerdotes que celebraran una misa de acción de gracias en el palacio presidencial, después del golpe de Estado contra Macías, en 1979, y su posterior ajusticiamiento. Así lo hicieron. Después se enteraron que antes Obiang había llamado también a algunos hechiceros para «aplacar el espíritu de Macías» que andaba rondando por las dependencias del palacio. Obiang, católico, quería contar con todos los poderes de las distintas religiones para neutralizar la «presencia» del difunto. Y Obiang no es el único jefe de Estado que teme a los espíritus; por eso, la mayoría de los dirigentes africanos están rodeados de hechiceros más o menos poderosos.

Con el proceso de urbanización y de modernización, que va poco a poco calando en todas las sociedades por muy ancladas que estén en el pasado, cambiarán estas costumbres, pero más lentamente de que lo que cabe suponer.

El teólogo beninés Efoe-Julien Penoukou ha subrayado que «en las sociedades africanas no existe dicotomía —menos aún oposición— entre lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo material, el más allá y el aquí abajo. Se trata de una visión unitaria de la realidad global, percibida en diversas elaboraciones culturales y religiosas como un sistema armónico».

«El dato básico de esa visión unitaria —asegura Penoukou— es la afirmación, mediante mitos, ritos y símbolos, de una relación tripolar específica entre el Ser supremo, el hombre y el universo socioeconómico. El Dios creador africano, que hace nacer y crecer a toda criatura, es el principio último de cohesión y de coherencia, el sentido normativo que engloba todo. Mitos y relatos de los orígenes, ritos y lenguajes simbólicos y metafóricos, nombres teóforos y oraciones jaculatorias, etc. expresan y subrayan en muchas culturas africanas no sólo que todo lo que existe tiene su principio y su

sentido en Dios, sino también que todo lo que el hombre concibe y emprende no puede tener éxito sin la ayuda y la bendición del Ser supremo, solicitada mediante las divinidades tutelares o los antepasados protectores».

LA INCULTURACIÓN

Esta idiosincrasia religiosa del hombre africano, que ya nadie discute, se ha abierto paso lentamente, hasta configurar uno de los temas más sabrosos del Sínodo Africano y uno de los grandes retos para el futuro de la Iglesia africana. Conecta directamente con el problema de la inculturación; dicho de otra manera, de cómo ser cristiano sin dejar de ser africano o cómo vivir sin traumas la fe y la cultura.

Ya en 1982 Juan Pablo II dijo en una carta autógrafa: «La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe... Una fe que no se hace cultura es una fe que no es acogida plenamente ni vivida fielmente». Y Pablo VI había escrito en la encíclica *Evangelii Nuntiandi* que «el drama de nuestro tiempo es la ruptura entre Evangelio y cultura».

El ya citado teólogo africano Efoe-Julien Penoukou aborda el problema en estos términos: «El único y grave problema que se le plantea a nuestras Iglesias africanas es el de la inculturación de la fe cristiana. Nuestras Iglesias serán africanas, o no serán. Ese es el verdadero problema del futuro del cristianismo en nuestro continente».

Como ha subrayado el teólogo ugandés John Waliggo: «La inculturación ya no es una opción, sino una necesidad, no es un apéndice de la evangelización, sino que está en su centro. Todos los miembros y autoridades de la Iglesia africana deben aceptar este principio y comprometerse en su puesta en práctica. La inculturación cuenta ahora con el consenso general de la Iglesia africana y de las autoridades de la Iglesia universal. Esto es motivo de gran alegría, especialmente para los teólogos africanos que alguna vez han sido objeto de las sospechas oficiales por su compromiso decidido con la inculturación».

Por lo que se refiere al significado de la inculturación, se subrayan dos dimensiones: «La íntima transformación de los auténticos valores culturales a través de su integración en el cristianismo» y «la inserción del cristianismo en las diferentes culturas humanas».

Después de matices y no pocas discusiones entre los guardianes de la antigua ortodoxia romana, para muchos inamovible, la inculturación entró por la puerta grande en el Sínodo Africano de 1994. El cardenal senegalés Hya-

cinthe Thiandoum, arzobispo de Dakar, dijo en su informe del 15 de mayo de 1994, cuando ya había concluido el Sínodo: «La inculturación es más que una simple adaptación a los modos culturales de expresión o una simple teología de adaptación..., ya que se trata de enraizar el mensaje evangélico en la cultura de un pueblo... No se trata sólo de una cuestión de especulación teológica, sino también de un compromiso de vida cristiana en la base». Antes había señalado que «es preciso reconocer que la inculturación es la mayor preocupación de este Sínodo».

El asunto es mucho más trascendente de lo que parece a simple vista. El obispo de Segou (Malí), Mons. J. Sidibé, señaló sin ambages: «El Sínodo no servirá para nada, si no se presta atención a nuestras diversidades culturales... Una Iglesia que sale de su condición de Iglesia asistida, de colonia espiritual de la Iglesia del Norte, he aquí, a mi juicio, el papel esencial del Sínodo».

Desde el punto de vista doctrinal, la exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Ecclesia in Africa*, recoge sustancialmente los valores de la inculturación, aunque con ciertas cautelas. Se pone de relieve la urgencia de la inculturación: «El Sínodo considera la inculturación como una prioridad y una urgencia en la vida de las Iglesias particulares para que el Evangelio arraigue realmente en África; una exigencia de la evangelización; un camino hacia una plena evangelización; uno de los desafíos mayores para el continente a las puertas del tercer milenio».

En el apartado titulado «Criterios y ámbitos de inculturación» (n. 62) se apunta ya algún temor: «Es una tarea difícil y delicada, ya que pone a prueba la fidelidad de la Iglesia al Evangelio y a la Tradición apostólica en la evolución constante de las culturas. Por ello los padres sinodales observaron: «Ante los rápidos cambios culturales, sociales, económicos y políticos, nuestras Iglesias locales deben trabajar en un proceso de inculturación siempre renovado, respetando los dos criterios siguientes: la compatibilidad con el mensaje cristiano y la comunión con la Iglesia universal (...) En todo caso, se tratará de evitar cualquier sincretismo».

Y en el número 64 se vuelve a insistir: «En la práctica, sin prejuicio alguno para las tradiciones propias de cada Iglesia, latina u oriental, se debe tender a la inculturación de la liturgia, teniendo cuidado de no cambiar nada de los elementos esenciales, de modo que el pueblo fiel pueda comprender y vivir mejor las celebraciones litúrgicas».

Eso sí, se abre el camino a una futura investigación para aplicar los procesos de inculturación. «...El Sínodo ha expresado el deseo de que las Conferencias Episcopales, en colaboración con las Universidades y los Institutos católicos, creen comisiones de estudio, especialmente sobre el

matrimonio, la veneración a los antepasados y el mundo de los espíritus, con objeto de examinar a fondo todos los aspectos culturales de estos problemas desde el punto de vista teológico, sacramental, ritual y canónico» (n. 64).

DE LA DOCTRINA A LA PRAXIS

¿Cómo aplicar en concreto estas directrices? He aquí algunos retos que tiene la Iglesia africana en este final de siglo, porque el objeto de la inculturación abarca toda la existencia cristiana: teología, liturgia, costumbres, estructuras, etc. Ningún sector debe quedar excluido.

1. El matrimonio

Constituye uno de los mayores problemas de la pastoral católica en África. El Sínodo habla con efusión de los valores de la familia tradicional africana. Pero, en la práctica, resulta complicado armonizar las distintas leyes del matrimonio tradicional con las normas de la Iglesia sobre el matrimonio. No pocos consideran el matrimonio tradicional africano, que implica generalmente relaciones prematrimoniales, como impropio para los cristianos. El presidente de la Conferencia Episcopal Malgache, Mons. Jean-Guy Rakotondravahatra, se ha lamentado de que muchos «consideren el matrimonio tradicional en el mismo plano que el concubinato, y esto es una asimilación injuriosa. Esto contribuye a la desvalorización del matrimonio tradicional, cuando lleva en sí un compromiso de estabilidad entre dos personas y dos familias».

La realidad del matrimonio tradicional en África, hoy por hoy, se impone sobre las normas de la Iglesia. Incluso entre los cristianos se lleva a cabo primero el matrimonio tradicional y después el religioso. Es frecuente también ver parejas que se casan por la Iglesia acompañadas de nietos. Como se suele decir en África, para poner de relieve los poderosos vínculos tribales: «La sangre es más fuerte que el agua».

Los más pragmáticos plantean la celebración gradual del matrimonio, que implicaría primero los ritos tradicionales y posteriormente la ceremonia eclesial. Éste es un reto de la inculturación, y la Iglesia africana sabe que no puede tomarlo a la ligera.

2. La Liturgia

Ofrece pocas dificultades, porque poco a poco se han ido incorporando a la misa y a otras celebraciones rasgos esenciales de la cultura africana, como la danza y la música. Más aún, la Iglesia aprobó en 1988 el llamado «Rito zaireño de la Misa», que es mucho más que un ropaje externo, más o menos folclórico. Este rito se estaba empleando *ad experimentum* desde 1973, un año en el que en el Zaire de entonces soplaban los aires de la autenticidad promovida por Joseph-Desiré Mobutu que cambió su propio nombre cristiano por el de Mobutu Sese Seko. Probablemente Mobutu recurrió a la autenticidad como un recurso para mantener su jefatura política, en una época de partido único que nadie discutía; pero, al mismo tiempo, supuso un revulsivo para la Iglesia zaireña, que contaba con cabezas muy bien amuebladas, como las del cardenal Malula, Mons. Tshibangu, Mons. Monsengwo, Vincent Mulago, abanderados de los procesos de inculturación y firmes promotores de la teología africana.

El cardenal Malula fue incluso más lejos. Tres años después, en 1976, nombró los primeros seis *bakambi* (plural de *mokambi*), párrocos seculares, para dirigir otras tantas parroquias de la archidiócesis de Kinshasa. Estos responsables fueron bien acogidos por los cristianos y dieron prueba de seriedad, de competencia y de entrega desinteresada en el ejercicio de su ministerio. Hoy, el número creciente de parroquias en la archidiócesis de Kinshasa, así como otras necesidades pastorales, llevan a los responsables de la Iglesia a hacer un llamamiento a nuevos ministros laicos para que colaboren no sólo como asistentes parroquiales o animadores pastorales, sino también como *bakambi*, es decir, responsables de una parroquia. En la Iglesia de Kinshasa hay actualmente cuarenta y dos ministros laicos en actividad, de los que veinte están al cargo de una parroquia. Otros dieciséis son asistentes parroquiales y seis son animadores pastorales.

Todos estos ministros laicos son nombrados según unos criterios básicos: estar casado por la Iglesia y tener un hogar estable y armonioso; ser de buena moralidad y ejercer una profesión remunerada; llevar trabajando varios años y haber realizado los estudios en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas. Entre ellos hay funcionarios de la Administración Pública, empleados de sociedades privadas o paraestatales, profesores, directores de escuela, y hasta militares.

Pero volvamos a la liturgia. En el Rito zaireño se encuentra, como una gran novedad, una invocación a los antepasados —junto a los santos— al comienzo de la misa, la liturgia penitencial que tiene lugar después de la homilía como expresión de la conversión del pueblo tras la escucha de la Pa-

labra de Dios, y una plegaria eucarística dialogada con un lenguaje sacado de los estilos orales africanos. Se incorporan también vestiduras litúrgicas, danzas, músicas y gestos rituales típicos de las distintas tradiciones zaireñas (hoy congoleñas).

No todo fueron espaldarazos a este rito. El cardenal Malula se lamentó, por ejemplo, de que durante la visita de Juan Pablo II a Kinshasa, en mayo de 1980, el Papa no pudiera asistir a una celebración del Rito zaireño, a pesar de la insistencia del propio Malula. Entre el Nuncio y las jerarquías vaticanas decidieron organizar solamente liturgias tradicionales... romanas. Se subrayó que todavía no estaba aprobado oficialmente el Rito zaireño.

3. El Culto a los antepasados

En el rito zaireño se hace una invocación a los antepasados al comienzo de la misa. Pero no basta con hacer una invocación más o menos ritual, para hablar de inculturación. El culto a los antepasados es algo que está en las entrañas mismas de la religiosidad africana.

Deben buscarse modos de integrar la veneración de los antepasados — central en las culturas africanas— en la reflexión teológica y el ritual católico. Este es el meollo de la inculturación. He aquí lo que ha escrito Buti Tihagale, actual secretario de la Conferencia Episcopal Surafricana, sobre el culto a los antepasados y su integración en la liturgia católica: «Precisamente porque los sacrificios dirigidos a los antepasados siguen realizándose en toda ocasión importante de dolor o de alegría son un punto de referencia que no se puede olvidar en el proceso de la inculturación de la fe en África. Las ocasiones y el modo como se ofrecen estos sacrificios muestran, entre otras cosas, el sistema de creencias de los africanos y su reacción ante las situaciones-límite, así como sus actitudes ante lo sagrado, su fe en la vida después de la muerte y la necesidad de la reconciliación para el bienestar comunitario.

A la hora de hablar de inculturación, no sugerimos que se vuelva a los tiempos del Antiguo Testamento, cuando se asperjaba el altar con sangre. Lo único que decimos es que la cultura sacrificial sigue viva y no se la puede ignorar. Sería deseable incorporarla a los ritos funerarios celebrados en casa del difunto, al comienzo de la vigilia, por ejemplo; o a los ritos que preceden a la fiesta del matrimonio, etc.

Un modo de hacerlo puede ser el siguiente. Se toma sangre fresca del animal apenas sacrificado y se lleva al altar para hacer una libación a su debido tiempo. Si la ceremonia de libación tiene lugar fuera de la misa, se as-

perja con la sangre el espacio ante el altar o se la vierte en un agujero, mientras se hace una invocación a los antepasados:

Vosotros, antepasados, recibid este cálido don de vida.

Nosotros, vuestros descendientes, nos dirigimos a vosotros en busca de ayuda, apoyo, protección y fuerza.

Os hablamos de esta manera, porque así es como os hablaron nuestros padres.

Os pedimos un favor, no sólo porque vosotros nos engendrateis, sino también porque estáis en el mundo de los espíritus.

Defended nuestra causa ante el Todopoderoso Padre de toda misericordia.

Nosotros también, a nuestra débil manera, haciendo memoria de los misterios salvadores de nuestro Señor Jesucristo, el primero en levantarse de entre los muertos, le pedimos que os acoja en su kraal real, donde también nosotros, al final de los tiempos, esperamos compartir la fiesta preparada para todos aquellos que creen.

Vosotros, antepasados nuestros, alzaos y amablemente recibid nuestra oración.

Lo mismo se puede decir de otras realidades vinculadas a la vida del hombre y de la mujer africanos: ritos de la vida, como la iniciación de jóvenes, viudedad, funerales, cosechas, enfermedades... La Iglesia tiene la oportunidad de inculturarse en el esquema de ritos tradicionales dándoles nuevas dimensiones. Es una tarea que implica esfuerzos conjuntos de antropólogos, sociólogos, teólogos, liturgistas y pastores. Y que la Iglesia africana tendrá que impulsar cuanto antes para no quedar atrapada en discusiones paralizantes, si realmente quiere servir al hombre africano.

LOS OTROS RETOS DE LA IGLESIA, HOY

La Iglesia católica vive en África un momento de especial importancia en el que se juega la autenticidad de su seguimiento evangélico y de su servicio. Algunos de los retos que se le presentan son los siguientes:

1. Evangelización en profundidad

Tradicionalmente, la evangelización católica ha tenido un déficit bíblico, que ahora es necesario subsanar, sobre todo teniendo en cuenta que el afri-

cano es un pueblo muy ligado a la oralidad y hambriento de palabras de verdad. Esto significa, entre otras cosas:

- continuar el trabajo ya iniciado de la traducción de la Biblia a muchas lenguas en las que todavía no se la puede leer;
- mejorar las traducciones apresuradas hechas en condiciones muy precarias;
- difundir masivamente y por todos los medios posibles los textos bíblicos, superando la etapa en la que la formación católica se reducía a aprender las escuetas y abstractas fórmulas del catecismo;
- crear centros de estudios bíblicos que unan el conocimiento de las Escrituras con el de las culturas africanas;
- promover una mayor preparación bíblica de sacerdotes, religiosas, catequistas y otros líderes laicos.

2. Constituirse como «familia de Dios»

El modelo de Iglesia-familia de Dios se impuso como una gran intuición en el Sínodo Africano. La exhortación *Ecclesia in Africa* pide especialmente a las universidades teológicas que se dediquen a profundizar en el tema, como de hecho han empezado a hacerlo ya en varios lugares.

Pero evidentemente no basta con reflexionar. La Iglesia africana tiene mucho que avanzar en su práctica ordinaria para que esta concepción de Iglesia-familia se concrete y para que la Iglesia sea realmente la «familia de los hijos de Dios reunidos en la comunidad de Jesús» y no una gran institución o sistema de servicios en la que prime la lucha por el poder o el prestigio.

El espíritu de familia sería una gran aportación de la Iglesia a la sociedad africana actual. Esta padece en estos momentos la grave enfermedad de la lucha por el poder y las divisiones étnicas, tal como lo reconocen los africanos más lúcidos; ahí radica el origen de muchos conflictos.

La Iglesia, que posee escuelas, hospitales, prestigio social, no está exenta de esta fuerte tentación de poder. Un antídoto contra la tentación de transformar el servicio en poder y prestigio sería el concepto y la práctica del modelo de Iglesia-familia, lo que debería llevar a poner en marcha, entre otras, las siguientes opciones pastorales:

- decidirse de manera clara y definida por las pequeñas comunidades cristianas, en las que los cristianos puedan ser evangelizados constantemente gracias a la escucha atenta y continuada de la Palabra de Dios, fortalecerse en el seguimiento de Jesús mediante la participación sacramental, sentirse responsables del anuncio del Evangelio y participar plenamente en los diversos ministerios conforme a las necesidades de la comunidad;
- hacer de la parroquia y de la diócesis verdaderas comunidades de comunidades, que no se reduzcan a ser centrales de servicios burocráticos, sociales o religiosos, cuyos poderosos dispensadores son los obispos o los párrocos;
- mejorar las estructuras de lo que el Papa ha llamado la «solidaridad pastoral» a nivel continental. Hay decisiones y compromisos pastorales que sólo se pueden tomar a nivel de una nación, de una región o de todo el continente. En el caso de África es urgente mejorar las estructuras de coordinación a nivel continental;
- cuidar con especial esmero la formación de sacerdotes, religiosas y otros agentes de pastoral. La multiplicación de vocaciones plantea un gran reto formativo tanto a nivel humano y científico como espiritual: se necesitan universidades y profesores, pero, sobre todo, se necesitan maestros y formadores... Hay un gran peligro de convertir el ministerio sacerdotal en una carrera de prestigio para el candidato y para su familia.

3. Al servicio del pueblo

El servicio de la Iglesia, una comunidad nacida para servir y no para ser servida, ha tomado a lo largo de la historia formas muy concretas. En este momento algunas de las prioridades más evidentes en el contexto africano son las siguientes:

- Mejorar y aumentar la infinidad de servicios concretos que ya presta la Iglesia en los campos de la salud, de la educación, del desarrollo en general; sin esos servicios habría mucho más sufrimiento, sobre todo en las nuevas «selvas» de las periferias urbanas.
- Continuar definiendo en términos africanos, y en diálogo permanente con la realidad sociopolítica, la doctrina social más avanzada de la Iglesia. En estos momentos África tiene especial necesidad de una guía concreta y práctica, dentro de un cuadro teórico adecuado, en los

campos de la democracia, de la justicia social, de los derechos humanos, de la justicia económica, del trabajo, de la familia, del sentido de la patria, del valor de la pertenencia étnica en el nuevo contexto del Estado y de la universalidad...

- Para incidir más adecuadamente en la sociedad, los obispos africanos están embarcados en dos sectores de enorme importancia: las universidades y los medios de comunicación, dos sectores hasta ahora prácticamente dejados de lado. Un poco por doquier están surgiendo universidades y emisoras de radio locales. Es un gran reto que está en sus comienzos y que no dejará de presentar serias dificultades.
- Contribuir a la formación de la conciencia social de los africanos, desde los niveles más bajos hasta los más altos: catequesis, escuela primaria, universidades, seminarios, círculos de católicos...

En este sentido, hay que destacar por su valor práctico la propuesta del Sínodo para que se instauren comisiones de justicia y paz en todos los niveles: local, parroquial, diocesano, nacional y continental. Estas comisiones ayudarán a que la vida católica no se reduzca a la realización de ritos más o menos inculturados, sino que incida realmente en la conversión de las personas y en la transformación de la sociedad.

- Dar ejemplo de coherencia, de justicia y honestidad en la gestión de las propias obras: salarios justos, cuentas claras, responsabilidad financiera, integración étnica...
- Denunciar con más firmeza los sistemas internacionales de explotación de África: especialmente, el tráfico de armas, la injusta deuda externa, el desequilibrado comercio internacional...

EL DIÁLOGO CON OTRAS RELIGIONES

Las áreas de cooperación que se mencionan en la exhortación de Juan Pablo II *Ecclesia in Africa* son: el servicio a la causa de la vida en la justicia y en la paz; la defensa de la libertad religiosa con todo lo que ello implica (libertad de culto, práctica pública); la superación de las divisiones étnicas, tribales, religiosas, etc., que existen en muchas sociedades africanas y países; la protección de los africanos, sin diferencia de religión; la defensa de valores como la familia, el respeto por la vida, el sentido de solidaridad y vida comunitaria.

Medios para promover el espíritu de diálogo

- Las escuelas católicas deberían estar abiertas a todos y promover la educación de todos. En ellas debería producirse una iniciación al «diálogo sobre la vida entre jóvenes de diferentes religiones».
- Los centros culturales católicos deben ser lugares para promover la capacidad de escucha, el respeto y la tolerancia.
- Se deberían dar cursos sobre la religión tradicional africana en las casas de formación de sacerdotes y candidatos a la vida religiosa.

Amenazas contra el diálogo interreligioso

Las principales dificultades para el diálogo interreligioso, según la exhortación citada, son:

- El fundamentalismo religioso que deriva en intolerancia religiosa.
- La violencia que se ejerce en nombre de Dios: «Lejos de querer ser aquel en cuyo nombre unos eliminan a otras personas, Dios compromete a los creyentes a trabajar juntos al servicio de la justicia y de la paz».

El Papa dice que la Iglesia desea cooperar con los «musulmanes de buena voluntad». ¿Significaría esto que hay un grupo de musulmanes con los que la Iglesia no estaría dispuesta a dialogar? En segundo lugar, se dice que el diálogo con los adeptos a la religión tradicional africana debe ser «sereno y prudente». ¿Reflejaría esta observación la dificultad que la Iglesia tiene para definir claramente lo que es la religión tradicional africana y distinguirla de la cultura africana?

COMPROMISO Y LUCHA POR LA JUSTICIA

«Hay que elegir entre una muerte lenta y una muerte violenta», aseguran algunos africanos comprometidos con la causa de la justicia. Y muertes ha habido muchas en África a lo largo de sus 40 años de independencia: muertes en guerras civiles y luchas por el poder más que por la liberación de las viejas colonias, muertes por inanición, hambrunas y pésimas condiciones sanitarias. Todavía estremece ese millón de muertos en Ruanda durante 1994 (o medio millón según otras fuentes), los no menos

de 200.000 muertos durante la reciente guerra de los Grandes Lagos, mientras Laurent Kabila avanzaba inexorablemente hacia Kinshasa, las muertes en los campos de refugiados, las muertes diarias en Burundi, Ruanda y Sudán, las muertes por el sida, las muertes y las condiciones infrahumanas en países ricos porque sus dirigentes corruptos acaparan los recursos del país. Hay demasiada muerte en el continente de la vida.

Es preciso subrayar también la penosa situación de la mujer africana, que carga con el peso de la economía en las zonas rurales, y apenas se cuenta con ella para planificar el desarrollo. Los casos de las llamadas «mamá Benz» en Togo, Ghana y Benín son excepcionales.

Ante esta dura y cruda realidad, algunos teólogos africanos se preguntan que no basta con llevar a cabo inculturaciones más o menos acertadas, cuando lo que está en juego es la propia vida. Lo que hay que hacer es comprometerse a fondo y denunciar las tropelías que condenan a los africanos a malvivir, a exiliarse, a buscar refugio en el Norte, aun a costa de hundirse en las pateras de la miseria disfrazada de ensueño.

Varios teólogos han saltado a la palestra con libros, conferencias y un compromiso valiente para denunciar las injusticias e invocar una línea de acción que rompa las estructuras injustas. El *Documento Kairós*, publicado en Suráfrica en 1985 (cuando todavía pervivía la opresión del *apartheid*) supuso un aldabonazo a la conciencia de muchos católicos africanos.

Como ejemplo de compromiso, señalamos el caso de tres teólogos africanos, los dos citados —Efoe-Julien Penoukou y Jean-Marc Ela— y José Mpundu, creador en el antiguo Zaire del Grupo Amós. Ela y Mpundu están en sintonía con la teología de la liberación; Penoukou prefiere hablar de teología del compromiso. En cualquier caso, se trata de lo que hoy se llama voces proféticas en la Iglesia africana, incómodas para los políticos e incómoda también para la jerarquía.

JOSÉ MPUNDU

Mundo Negro tuvo la oportunidad de entrevistarle en el verano de 1996 en Kinshasa. Mpundu, además de teólogo, colabora en varios proyectos de desarrollo y promoción humana, como pude comprobar al verlo en el centro «Telega» para enfermedades mentales que llevan adelante algunas misioneras españolas. Una de sus hermanas, Ana María Mpundu, está también comprometida con la lucha de la mujer zaireña en favor de la democracia y dirige el movimiento «Mujeres Cristianas por la Democracia y el Desarrollo». Fue un destacado crítico contra la corrupción del régimen de Mobutu

y organizó incluso una manifestación en Kinshasa, la Marcha por la libertad, en febrero de 1992.

Entre otras cosas, declaró: «La Iglesia local debe comprometerse en este proceso de rearme moral. Incluso en la Iglesia se da lo que podríamos llamar una inversión de valores. Debemos reencontrar el Evangelio en su pureza y radicalidad. De lo contrario, la Iglesia no tendrá una palabra profética que decir. Se necesitaría que los sacerdotes, religiosos y religiosas sean los modelos de referencia. La Iglesia está llamada a ser testigo, no sólo a hacer discursos y a escribir cartas pastorales. La Iglesia debe ser sobre todo creíble. Ello comporta una exigencia fundamental. ¿Cómo podemos predicar la democracia, cuando nosotros, dentro de la Iglesia no vivimos según los valores democráticos de la libertad, de la participación, de la igualdad y de la justicia? Para mí son los cuatro valores fundamentales para crear una sociedad democrática, para tener hombres libres, conscientes de su radical igualdad con otros hombres, hombres que practican la justicia... Ahí tiene la Iglesia un gran reto. (...)

Creo que los africanos debemos luchar por ser nosotros mismos. La negritud no es algo pasado ni del pasado. Pero hay que ir más allá de planteamientos teóricos. El problema de fondo no es el color. No basta con tener obispos negros para que la Iglesia sea negra. Se trata de algo mucho más profundo. La cultura es una cuestión de mentalidad y de valores humanos universales. Negro o blanco, la verdad es la verdad; negro o blanco, la justicia es la justicia, negro o blanco, la libertad es la libertad, el amor es el amor... La verdadera negritud no es que yo sea negro, sino un negro que vive en la verdad, la libertad y el amor. (...)

Me han acusado de ser un «cura rojo». Pero no soy ni rojo ni blanco. No me gustan las etiquetas ni las ideologías. Reflexiono, y lo único que me interesa es el bien común, el bien del hombre. Lo demás no me importa. En la medida en que hay hombres explotados, seguiré en la brecha. Lo que me importa es el hombre, simplemente. Estas etiquetas proceden de quienes se sienten molestos por mis acciones, tanto en la Iglesia como en la sociedad. Se trata de personas que no quieren el bien del hombre. A veces en la Iglesia se me acusa de hacer política, de ser rebelde... Yo acepto esas acusaciones, ya que Jesucristo fue también acusado de algo parecido, y no voy a negar que estoy comprometido en una lucha por cambiar las cosas».

JEAN-MARC ELA

Está exiliado en Canadá, tras recibir amenazas de muerte en Camerún por denunciar las tramas mafiosas y secretas que cometen toda clase de atropellos, incluido el asesinato. Es autor de varios libros, entre los que destacan *El grito del hombre africano*; *He aquí el tiempo de los herederos*; *Iglesias de África y voces nuevas*, en colaboración con René Luneau; *El África de los poblados*; *Fe y liberación en África*.

Así resumía en Madrid, en 1996, el papel de las Iglesias africanas en este momento histórico. «El problema de la misión en el África de hoy es comprender que África ni siquiera es parte del Tercer Mundo. África ha sido expulsada del mundo. Esta es nuestra situación. Ahora, si el cristianismo no es una gran justificación (una gran falsificación) la vida que África pueda aportar a la Iglesia es recordarle la actualidad de la misión de Jesucristo vivo. Recordarle a la Iglesia que ella es la comunidad que recuerda, que hace memoria del crucificado.

La gran tentación de la Iglesia es encerrarse, apagando la gran voz del Evangelio. Un Evangelio que libera al hombre de todas las servidumbres. Me parece que para evitar esta tentación, la Iglesia necesita reencontrar de nuevo la fidelidad a Aquel que le envía hoy a anunciar, redescubriendo todas las dimensiones de la salvación. Recordando que Dios no salva al hombre fuera de su historia, comprendiendo que, por el contrario, la cuestión de Dios es inseparable de la cuestión sobre el hombre.

Existe un serio conflicto entre el Evangelio de Jesucristo y el sistema del neoliberalismo internacional. Para mí este sistema neoliberal reproduce la muerte de Abel, porque se apoya en la violencia, en la violencia del dinero. Contra este sistema la Iglesia debe organizar una resistencia, debe encontrar la capacidad de movilización del Evangelio. Sabemos que el sistema es poderoso, pero también el Evangelio tiene un germen poderoso, en donde late que la esperanza puede a la muerte.

También los gobiernos africanos se apoyan en formas de violencia, de explotación, y despojan al hombre de su derecho a la vida. Son gobiernos dirigidos por malhechores, por criminales, que arrebatan la vida. Esta es la criminalización del estado en África. Estas situaciones son profundamente incompatibles con el Evangelio de Jesucristo.

La Iglesia en África para hoy y para mañana se va a juzgar probablemente fuera de nuestros templos. Para comprender esto hace falta releer la Biblia. Y ver en qué sentido la Iglesia hoy es una Iglesia de profetas, dispuesta a construir el Reino de Dios».

EFOE-JULIEN PENOUKOU

Ha sido decano de la Facultad de Teología del Instituto Católico del África Occidental, con sede en Abiyán (Costa de Marfil) y colabora en varias revistas católicas africanas. Ha escrito varios libros, entre ellos *Iglesias de África, propuestas para le futuro*. Perspicaz y gran divulgador, es abanderado de la teología del compromiso, más próxima a la teología de la liberación que a la teología de la inculturación.

Para Penoukou, «el desequilibrio en los intercambios comerciales y el deterioro de la moneda africana, consecuencia del pernicioso sistema económico impuesto por los países del Norte, nos están llevando a situaciones apocalípticas. No nos «salvará» tampoco su ayuda económica y técnica, porque ellos se preocupan de justificarse a sí mismos y de conservar o crear mercados para sus productos.

¿Y cómo no evocar la mala administración y las malas políticas sociales y económicas de nuestros dirigentes, el despilfarro del dinero en realizaciones inútiles, la corrupción y el mal uso de los fondos públicos, la aparición de burguesías locales intocables, que se dedican a acumular escandalosamente riquezas a costa del pueblo? Todo esto engendra injusticias y desigualdades que, a su vez, originan la miseria material y moral en el seno de nuestros países africanos.

Este sistema de egoísmos y de injusticias institucionalizadas, que permite que una minoría de privilegiados obligue a numerosísimos seres humanos a vivir en condiciones de esclavos, interpela la conciencia cristiana del africano. El compromiso por el desarrollo integral del hombre y de la sociedad en nuestros países africanos es una exigencia de la fe. «El combate por la justicia y la transformación del mundo—decían los obispos en el Sínodo de 1971—son una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio».

El futuro del hombre y de los pueblos africanos no puede asegurarse por lo que, desde dentro o desde fuera, desnaturaliza y mutila los valores y las razones de vivir del africano. Tampoco puede ser garantizado por unos modelos de desarrollo o unas opciones de sociedad que ignoran nuestra identidad cultural e intentan conferirnos nuestra naturaleza desde fuera. Por eso, la imitación a ultranza de los proyectos de civilización del llamado mundo desarrollado sólo puede conducirnos a un falso desarrollo, a la tragedia del sentido perdido.

Un modelo de desarrollo basado en la explotación del hombre, y que aprecie el dinero por encima de todo, no corresponde a los valores humanos de las culturas africanas. Incluso se opone a su pretensión de modelo único y universal. El plan de «salvación» que Occidente ha establecido ge-

nerosamente para nuestra «felicidad económica» es absurdo. Llevamos muchos años de intercambio comercial, ayuda financiera, imperialismo monetario, traspaso de tecnología, planificación a corto, medio y largo plazo, etc., y no ha cesado de ensancharse el abismo entre el Norte y el Sur, de empeorar nuestra economía, disminuir nuestros productos agrícolas y aumentar nuestras deudas externas. El sistema de desarrollo de los países del Norte que, en definitiva, origina el subdesarrollo del hombre del Sur, no puede ser indiferente a la práctica de la fe en África.

La teología del compromiso interroga e interpela a la Iglesia en el ejercicio de sus funciones sociales. Es cierto que las Iglesias africanas muestran desde hace varios años un interés renovado por las actividades de desarrollo y una evolución sensible en favor de la numerosa clase campesina y sus dificultades. Tendrán que hacer algo más que administrar unos capitales caritativos que agravan su dependencia y aceleran el subdesarrollo; y deberán estudiar cómo asumir la formación de las masas, especialmente esa formación que compromete en un proceso en el que se va asumiendo una responsabilidad autónoma.

Las Iglesias africanas deben examinar cómo transmiten y cómo viven la promesa evangélica de justicia universal, y deben preguntarse si son verdaderamente fieles a la cruz desconcertante y liberadora, aunque provoquen con ello la revisión y quizá el hundimiento de estructuras y de situaciones conflictivas e inhumanas.»

Sirvan como corolario estas palabras pronunciadas por el jesuita camerunés, P. Engelbert Mveng, durante la celebración en Oaxaca (México) de la II Asamblea General de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (7-11 de diciembre de 1986): «La Iglesia africana está íntimamente ligada al futuro del continente, que está a punto de hundirse. Si África se hunde, la Iglesia se hunde con ella... Para las Iglesias de África el anuncio de la liberación, de la Buena Nueva a los pobres, los débiles y oprimidos es la prioridad de las prioridades».

BIBLIOGRAFÍA

- BAUR, John: *2.000 años de cristianismo en África*. Mundo Negro, Madrid 1996.
- ELA, Jean-Marc: *Fe y liberación en África*. Mundo Negro, Madrid 1986.
- *Le cri de l'homme africain*, Harmattan, París 1990.
- JUAN PABLO II: *Ecclesia in Africa*, 1995.
- LUNEAU, René: *Paroles et silences du Synode Africain (1989-1995)*. Karthala, París 1997.

MBITI, John: *Entre Dios y el tiempo (Religiones tradicionales africanas)*. Mundo Negro, Madrid 1991.

MULAGO, Vincent: *Simbolismo religioso africano*. BAC, Madrid 1979.

PENOUKOU, Efoe-Julien: *Iglesias de África. Propuestas para el futuro*. Mundo Negro, Madrid 1986.

Entrevistas, artículos y declaraciones de José Mpundu, Engelbert Mveng y Jean-Marc Ela.