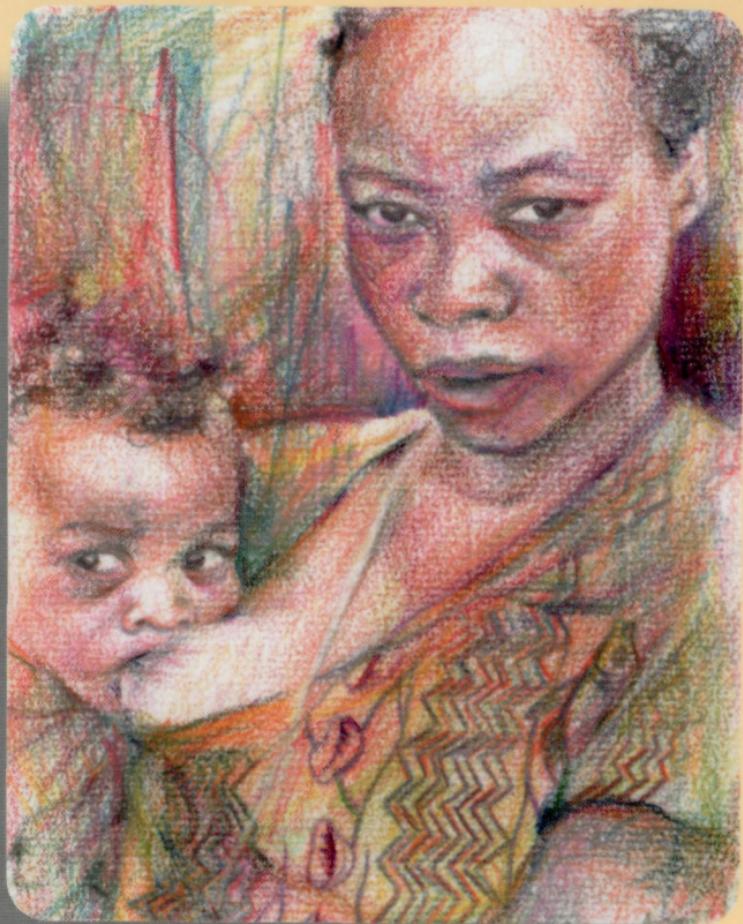


Ka Mana



TEOLOGÍA AFRICANA PARA TIEMPOS DE CRISIS

Cristianismo y reconstrucción de África



Kä Mana

Teología africana para tiempos de crisis

Cristianismo y reconstrucción de África



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2000

*A Claude Lafumat.
Para que sepa que África
tiene futuro*

Título original: *Théologie africaine pour temps de crise*.

Traducido por *Miguel Montes*.

Dibujo portada: *Ana Gallinal*.

© Kä Mana.

© SCAM (Servicio Conjunto de Animación Misionera): Misioneras de Nuestra Señora de África, Misioneras Combonianas, Compañía Misionera del Sagrado Corazón, Misioneras de Cristo Jesús, Mercedarias Misioneras de Bérriz, Misioneras Hijas del Calvario, Franciscanas Misioneras de María, Misioneras Dominicas del Rosario, Misioneras de la Consolata, Misioneras de la Madre Laura, Misioneros de la Consolata, Misioneros de Mariannhill, Misioneros de África, Sociedad de Misiones Africanas, Misioneros Combonianos, Misioneros Espiritanos, Misioneros Javerianos, Misioneros del Verbo Divino, Instituto Español de Misiones Extranjeras.

© Editorial Verbo Divino, 2000. Es propiedad. Printed in Spain. Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra). Depósito legal: NA. 2.844-2000.

ISBN: 84-8169-420-7

Introducción

El propósito que me ha guiado en la elaboración de este libro¹ ha sido reflexionar en torno a la situación actual del pensamiento teológico negroafricano. Y ello en dos vertientes: en su relación con el cristianismo como visión del mundo, y con el Evangelio como fuerza ética para la reconstrucción de África. Nuestra tarea consistirá en responder con claridad a las siguientes cuestiones:

- ¿Cómo se presenta, en nuestros días, el paisaje de la teología y del cristianismo africanos frente al imperativo de reconstrucción global de las sociedades y de las naciones africanas?
- ¿Cuáles son los movimientos de fondo que animan este paisaje?, ¿quiénes son las principales figuras que estructuran las dinámicas que lo mueven?
- ¿Dónde se sitúan las apuestas implícitas en los desafíos que tiene delante nuestra época? Y ello tanto en los desafíos políticos, económicos, culturales y sociales como en las exigencias espirituales y morales implicadas en la construcción del futuro.

¹ La obra que tiene el lector en sus manos es la versión revisada y corregida de otra que apareció en 1992, con una tirada limitada, bajo la iniciativa de la CITA (Conférence des Églises de Toute l'Afrique), con el título *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique*.

La nueva situación del pensamiento teológico negroafricano

Si hubiéramos planteado estas cuestiones a finales de la década de los setenta, la presentación del paisaje teológico africano contemporáneo hubiera consistido, principalmente, en elaborar el inventario de las corrientes de pensamiento presentes en la teología cristiana de nuestros países. Hubiéramos analizado la evolución histórica de estas corrientes, definido los diferentes aspectos de su temática, captado su mar de fondo y perfilado las implicaciones de su emergencia y de su situación en el continente negro. Habríamos orquestado nuestra investigación como un ensayo de balance y una reflexión de conjunto sobre lo que ha recibido el nombre de «teología africana». Entendida ésta, fundamentalmente, en singular y sólo a partir de la perspectiva cristiana y su problemática central: la relación entre el cristianismo y el mundo negroafricano, revelación bíblica y cultura negroafricana, tradición cristiana occidental y nueva percepción del mensaje bíblico entre los pueblos negros. Haciendo esto, nuestro análisis hubiera correspondido a la realidad del movimiento teológico tal como se presentaba en África en aquel tiempo.

¿Cómo se presentaba la realidad del paisaje teológico en las naciones africanas?²

a) Estaba dominada, esencialmente, por los teólogos cristianos autóctonos. Éstos, a partir de 1956³, habían recupe-

² Ésta es la perspectiva que domina hoy en los ensayos consagrados a la teología africana; sobre todo, en la obra de quien se ha convertido en su historiador oficial, el teólogo zaireño Alphonse Ngindu-Mushte. Su libro *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, L'Harmattan, París 1989, constituye una buena síntesis de los problemas, temas y tesis principales de la teología cristiana africana contemporánea.

³ En el año 1957 apareció en París, en Éditions du Cerf, el libro *Des prêtres noirs s'interrogent*. Esta obra, elaborada a partir de contribuciones de

rado, por su propia cuenta y sobre unas bases nuevas, la problemática, presente ya en los misioneros blancos, de las relaciones entre cristianismo y cultura africana. La recogida de esta problemática condujo al proyecto de una teología africana como acto de resistencia y de insurrección frente a Occidente. La perspectiva adoptada fue el redescubrimiento de la identidad cultural africana y la afirmación de sí misma a través de un acto radical de desalienación y de liberación⁴.

distintos sacerdotes negros, deseosos de situarse con claridad frente al cristianismo en cuanto religión venida de Occidente, ha sido considerada en nuestros días como punto de partida del movimiento teológico del África contemporánea, en su dimensión específicamente autóctona.

⁴ Este proyecto fue lanzado por un célebre debate entablado en la Facultad de Teología Católica de Kinshasa el año 1960. El debate giraba en torno a la posibilidad misma de una teología africana y en torno a sus condiciones de existencia. Para el padre Tharcisse Tshibangu, el principio de tal teología era, a la vez, evidente y necesario para las Iglesias y los pueblos de África. Frente a este joven sacerdote del Congo, el canónigo belga Alfred Vanneste afirmaba y apoyaba la universalidad de derecho del discurso teológico. Al mismo tiempo, denunciaba la tentación de cerrarse sobre sí mismo de todo discurso sobre Dios que se presente, de buenas a primeras, como ligado a una determinada cultura.

Para muchos teólogos africanos, la historia no ha dado la razón a A. Vanneste, pues la teología africana existe lisa y llanamente, y se impone cada vez más en el mundo como un movimiento de pensamiento de gran fecundidad. Nosotros, por nuestra parte, pensamos con A. Vanneste que «los grandes debates no mueren nunca» y que, en nuestros días, se ha hecho necesario situar en una nueva perspectiva las posiciones que se oponían en 1960. Desde este punto de vista, no es el carácter particularista e insular de la teología africana el que ha triunfado, sino la perspectiva de universalidad que el discurso del África contemporánea lleva al ofrecerse no sólo a África, sino a todo el mundo.

Al cabo de treinta años de reflexión teológica en el África independiente, podemos afirmar que el gran vencedor del debate no ha sido ni Th. Tshibangu ni A. Vanneste, sino el mismo debate, por el camino que ha trazado a las nuevas investigaciones, de las que quiere dar cuenta el presente libro.

Sobre este debate, véase Th. Tshibangu y A. Vanneste, «Débat sur la théologie africaine», en *Revue du Clergé Africain*, 15, 4, 1960, pp. 333-352; Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, París 1981.

b) Estaba profundamente estructurada por las tempestuosas tensiones existentes entre un cristianismo colonial, cada vez más contestado en su filosofía de base, y el deseo del advenimiento de otro cristianismo para África: una fe cristiana pensada y vivida a partir de valores, ideas, preocupaciones, búsquedas y aspiraciones propias del hombre africano⁵.

c) Era, si así podemos decir, el reflejo de los antagonismos entre el mundo occidental, con su omnipotencia hegemónica y dominadora, y el mundo negroafricano, en busca de su identidad, de su independencia, de su liberación y de su desarrollo integral. La realidad del paisaje teológico, en este espacio sociopolítico de lucha contra la mentalidad colonial y el espíritu del neocolonialismo, era la continuación, en el terreno religioso, de las luchas sociales, económicas, políticas y culturales que dominaban antaño, y siguen dominando todavía hoy, las relaciones entre el África negra y el Occidente contemporáneo.

La situación en la que hoy nos encontramos ya no es la de finales de los años setenta.

En la actualidad, el paisaje teológico del continente africano está en plena mutación. El cristianismo ya no tiene el monopolio público y absoluto del discurso teológico negroafricano. Las ideologías que han dominado durante los años de las independencias africanas, basadas en las necesidades de las luchas anticoloniales y de la identidad cultural, se debilitan y se agotan. La tempestad de las filosofías de la autenticidad deja sitio a un cielo más sereno. Las preocupaciones fundamentales que se perfilan en él son la democracia, la libertad y los derechos humanos como condiciones para la construcción de un África nueva, la promoción de su desarrollo económico y la mejora de sus estructuras sociales y culturales.

Hemos pasado de una situación en la que los problemas teológicos de fondo dependían de una exigencia de insurrección

⁵ Véase a este respecto el libro del llorado cardenal zaireño Joseph-Albert Malula *L'Église à l'heure de l'africanité*, Éd. de l'Archevêché de Kinshasa, 1973.

ideológica (concretizada en la problemática de la identidad cultural y de la liberación política, social y económica frente al mundo occidental) a una nueva visión de los problemas del continente. Una visión determinada por la necesidad de un pensamiento global encaminado a la reconstrucción de África.

De la insurrección ideológica a la exigencia de la reconstrucción: ése ha sido el camino seguido por el pensamiento teológico africano. Un camino que ha desembocado, hoy, en la urgente necesidad de proceder a revisar, de nuevo, la perspectiva del designio y de reorientar a fondo sus apuestas.

A esta tarea vamos a consagrar la presente reflexión. Vamos a hacerlo a través de un análisis que pretende mostrarse sensible a la pluralidad de lugares del discurso de los teólogos africanos. Un análisis que, lejos de limitarse a elaborar un simple inventario de las tendencias y las corrientes de pensamiento en liza, intenta aprehender la lógica profunda y las intuiciones principales que pueblan el paisaje teológico negroafricano, en su movimiento y en su intención radical.

Las articulaciones de nuestra reflexión

En la primera parte de este libro, vamos a presentar, en su espíritu de conjunto, las distintas teologías africanas, siguiendo la línea de las ideologías de la identidad-liberación y de su voluntad de insurrección respecto a la dominación ejercida por Occidente sobre nuestras mentes y nuestras naciones.

La segunda parte tendrá por objeto el estudio de la teología de la reconstrucción en cuanto etapa nueva en el desarrollo cabal de la conciencia teológica del continente negro. Es ésta una etapa que integra la problemática de la identidad-liberación a través de una exigencia nueva, destinada a reconstruir África y el mundo sobre las exigencias de lo humano, sobre la base de esa utopía fundamental de Dios en su relación con el mundo.

Este proyecto de una nueva institución global de la sociedad africana, a través de su dinamismo creador, constituye la

apuesta capital del trabajo teológico africano en los años venideros.

Este envite resulta capital no sólo para la teología, en el sentido teórico de una investigación rigurosa de la inteligencia de la fe, sino también para la teología entendida en el sentido práctico de un trabajo de transformación concreta de la vida y de la sociedad a partir de las comunidades eclesiales como dinámica del cambio en la reconstrucción del continente africano.

Si hemos escrito las páginas que componen este libro, ha sido para pensar el sentido de esta apuesta teórica y práctica del pensamiento teológico africano de hoy en sus implicaciones fundamentales.

Agradecimientos

He de expresar aquí mi gratitud al Departamento Evangélico Francés de Acción Apostólica (DEFAP) y a su secretario general, Alain Rey. Fue en el marco del año que pasé en este servicio protestante de misión y relaciones internacionales, donde me encargué de la secretaría para la animación misionera, donde surgió en mí la urgente necesidad de presentar a las comunidades cristianas de Europa el estado actual y las perspectivas de la teología africana contemporánea. Alain Rey ha desempeñado un papel decisivo en el impulso de esta reflexión y en su orquestación concreta.

Mi agradecimiento se dirige también a André Karamaga, secretario encargado de comunicación en la Conferencia de las Iglesias de Toda África (CITA, cuya sede se encuentra en Nairobi). Su obra teológica y sus reflexiones me han permitido pensar de manera sistemática sobre el concepto de reconstrucción, que sirve hoy de paradigma y en cuyo interior se desarrollan tanto la nueva teología africana como nuestras propias preocupaciones filosóficas, teológicas y políticas.

Philippe Kabongo-Mbaya no ha cesado de espolearme con sus perspicaces críticas y de animarme a profundizar en las intuiciones éticas en las que se fundamenta toda mi obra. Le expreso aquí mi agradecimiento.

Sin el apoyo material y la constante interpelación intelectual de Françoise Martin, no habría podido llevar la presente reflexión a puerto. Tengo contraída con ella una deuda de profunda gratitud.

Primera parte

EL MOVIMIENTO TEOLÓGICO NEGROAFRICANO CONTEMPORÁNEO

Hitos y apuestas ideológicas

«El Señor Dios llamó al hombre y le dijo:
“¿Dónde estás?”»
Gn 3,9

La pretensión de esta parte de nuestro estudio es situar el movimiento teológico negroafricano contemporáneo en el marco histórico de su nacimiento, analizar los diferentes aspectos de su despliegue y las dimensiones esenciales de sus apuestas, definir las perspectivas que abre en el actual contexto de los problemas africanos y medir su impacto sobre las mentalidades y la conciencia de los pueblos de este continente hoy.

Partiremos de las teologías cristianas y de su problemática interna. A continuación, analizaremos el nuevo discurso teológico, cuyo diálogo con el cristianismo domina ya los contornos de la vida espiritual y religiosa de nuestras naciones.

Sobre esta base, abriremos las perspectivas de la teología de la reconstrucción, cuyos principios quiere asentar el presente ensayo.

Teologías cristianas africanas

Evolución de su problemática y apuestas actuales de su reflexión

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

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

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

Primera fase

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

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

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

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

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

Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence Africaine, París 1981; *A contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, París 1991; Alphonse Ngindu-Mushete, *La théologie africaine, de la polémique à l'irénisme critique*, Bulletin de Théologie Africaine, I, nº 1, 1979; O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain, problème des fondements*, Présence Africaine, París 1981.

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

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

³ *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Segunda fase

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

⁷ *Ibid.*

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

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

Se trata, principalmente, de los fenómenos siguientes:

- la asunción de la fe cristiana y del trabajo de evangelización por «profetas» autóctonos, que declaran haber recibido de Dios la misión de predicar el Evangelio a sus pueblos y conducirlos a la liberación total frente a las fuerzas del mal⁹;
- la formación de nuevos movimientos religiosos en torno al mensaje de estos «profetas» autóctonos, cuyo impacto espiritual dio forma a una poderosa corriente mesiánica dotada de connotaciones políticas, sociales y religiosas¹⁰;
- la aparición de una voluntad de nueva catequesis en las nacientes Iglesias locales, con pastores y sacerdotes africanos que se comprometen, de manera resuelta y visible, con la vía de una fe más articulada con la cultura local y con sus preocupaciones fundamentales¹¹;
- la aparición de una nueva élite política y administrativa cuya conciencia, sensible a los valores cristianos que la había formado, trabaja por el advenimiento de la independencia

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

¹⁰ Véase M. Sinda, *op. cit.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tercera fase

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

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

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

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

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

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

Marco de pensamiento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fuentes históricas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ L. Kestelot, *op. cit.*

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

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

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

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

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

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

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

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

– elaboración de un pensamiento político de liberación que

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

como ha visto, de manera perspicaz, Daniel Etounga-Manquelle²⁷ en su reciente obra.

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

Sentido de la evolución histórica del pensamiento africano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Rostros y paisaje de la teología cristiana en África

El discurso teológico de las Iglesias católicas y protestantes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

– *Primer principio:*

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

– *Segundo principio:*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

– un discurso de factura antropológico-poética como el

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Evangelismo y cristianismo de derechas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

Espiritualidades paracristianas y teologías extracristianas

1. La aparición de espiritualidades paracristianas en el campo teológico negroafricano

Hasta ahora hemos presentado las teologías africanas tal como las elaboran las Iglesias protestantes, católicas y evangélicas de nuestras naciones. Con todo, será útil saber que éstas no son las únicas teologías que se desarrollan en el campo del imaginario* del África negra. Uno de los fenómenos más característicos de las sociedades africanas contemporáneas, desde el punto de vista religioso, es el alejamiento de una amplia franja de la conciencia colectiva respecto a las Iglesias establecidas y a su producción teológica.

Tanto durante el periodo colonial como después de las independencias, se han desplegado espiritualidades y teologías de inspiración cristiana fuera de las instituciones eclesiales oficiales. Todas ellas, de manera clandestina o a plena luz, han elaborado sus visiones teológicas del mundo y producido, en el ambiente de comunicación oral que domina la vida en África, teorías por las que algunos investigadores en ciencias humanas empiezan a interesarse en sus publicaciones consagradas a los temas situados al margen de las Iglesias oficiales en nuestro continente.

* Cf. nota * p. 20.

Todavía es demasiado pronto para dar una visión de conjunto de estos movimientos religiosos y de las articulaciones fundamentales de sus teologías. Con todo, y gracias a los trabajos de Pius Ngandu-Nkashama y de Achille Mbembe¹, podemos presentar las intuiciones capitales, los principios de estructuración y los ritmos profundos de las espiritualidades cristianas desarrolladas fuera de las Iglesias establecidas.

Primer conjunto de afirmaciones dogmáticas

Una de las líneas de fuerza de estas espiritualidades es la afirmación del nuevo destino y de la nueva responsabilidad que ha tomado la raza negra en la asunción y encarnación del mensaje de Dios en el mundo de hoy. Se está desarrollando, en el seno de muchos movimientos religiosos africanos, una conciencia histórica de factura esencialmente religiosa. Afirma esta conciencia que Dios, tras haber confiado, sin éxito, su Palabra a la raza amarilla y a la raza blanca, se vuelve hoy hacia la raza negra. A ella le ha encargado ahora la más alta y más decisiva de las misiones: trabajar por el establecimiento del Reino de Dios.

A quien desee vivir la verdad del mensaje de Dios en la tierra no le conviene volverse hacia las Iglesias de inspiración occidental para esta tarea. Lo que tiene que hacer es dirigirse hacia lugares nuevos, típicamente africanos, sin comparación posible con todos los que, antes de la raza negra, falsificaron y torcieron la esencia profunda de la Biblia.

Apoyada en esta convicción, está apareciendo una reinterpretación del sentido de la Palabra de Dios. Esta palabra encuentra en los jefes religiosos africanos a los únicos intérpretes autorizados, puesto que son la encarnación del Espíritu Santo. E incluso, en cuanto tales, asumen la responsabilidad

¹ Véase P. Ngandu-Nkashama, *Les nouvelles Églises et les mouvements religieux*, L'Harmattan, París 1990; Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Karthala, París 1988.

espiritual de guiar a los pueblos negros y se convierten en mediadores obligados entre Dios y los hombres. Puesto que la Palabra de Dios se manifiesta en su poder a través de signos y de milagros, estos jefes renuevan en nuestros días lo que Dios realizó ya en Jesús. En cierto modo, son la nueva presencia de Dios entre los hombres, el testimonio vivo validado por Dios mediante signos y milagros.

Pero esta pretensión de ser los únicos verdaderos testigos del Absoluto divino, para gloria de toda la raza negra, no se limita a la pura celebración de sí misma; pretende ser también una ética concreta, donde la Palabra divina quede asumida, sin contradicción, junto con el espíritu y las mentalidades procedentes de las tradiciones africanas. Podríamos decir incluso que es el rechazo de la hipocresía ética, por parte de los miembros de estas Iglesias, lo que constituye el fundamento de los nuevos movimientos religiosos en su pretensión a la verdad. Para vivir una ética cristiana consecuente y no alienada, se procede a integrar la fe en Dios en un ámbito de relaciones con fuerzas invisibles, que desempeñan un papel de control y de represión en caso de infracción². Se instaura una especie de espiritualidad basada en el miedo al mundo invisible y en la omnipresencia de los tabúes, fortificada mediante prácticas mágico-religiosas y ceremonias esotéricas. De ahí la omnipresencia de la referencia a Satán como personificación de las

² Véase Pius Ngandu-Nkashama, *op. cit.* El autor, gracias a haber desarrollado una experiencia de investigación participativa en muchas nuevas Iglesias y movimientos en el Zaire, ha podido darse cuenta de la profundidad del impacto de la relación con lo invisible en el traslado espiritual de estos mundos encerrados en sí mismos. Esta relación, ambigua y compleja, compuesta de miedo y fascinación, de manipulaciones de los espíritus y de una reglamentación implacable de las conciencias, acompaña el discurso e informa las prácticas mediante la exacerbación de la certeza de estar en la verdad respecto a todas las religiones, de conferir con toda seguridad la felicidad eterna y de constituir el único espacio de la bienaventuranza con que los adeptos puedan soñar aquí abajo. El discurso de estos movimientos religiosos se clausura así sobre sí mismo, sin permitir ninguna contestación posible a su pretensión de la verdad, ni separación alguna en relación con sus dogmas y su ritual. Para él sólo cuentan el fervor, la exaltación, el encantamiento y la pérdida inaudita de sí mismo en el abismo de lo divino.

fuerzas maléficas, y el lugar central que se le otorga en estos movimientos religiosos.

La Palabra de Dios, en cuanto potencia en la lucha contra Satán y las fuerzas invisibles, sirve de cemento a la solidaridad de la comunidad, que, en virtud de ello, se vuelve un grupo de iniciados en los secretos del dominio de lo invisible y en la gestión de las relaciones con el mundo inmaterial.

Los elementos de los que acabamos de hablar constituyen, si así puede decirse, el ambiente general de la elaboración del discurso teológico de los movimientos religiosos de inspiración cristiana que se desarrollan fuera de las Iglesias oficiales. Al unir en una sola configuración el destino de la raza, la relación con lo invisible y la formación de una comunidad de elegidos, estos movimientos comprenden a Dios, a Cristo y el conjunto de la revelación cristiana como fuerzas para una nueva vida.

A Dios no se le concibe aquí como un objeto histórico cuyo rostro pueda ser buscado a través de un estudio científico sobre su esencia oculta, sino como una presencia activa, dotada de más fuerza y poder que todas las fuerzas y todas las potencias invisibles. Es el Antisatán, la garantía del triunfo sobre todas las potencias maléficas: brujos, echadores de suerte y posesos por los demonios.

Tanto de Dios como de Cristo, se asume el espíritu encarnado en el jefe mismo del movimiento religioso. Un espíritu que está siempre en acción, para dar la interpretación justa de las Escrituras, vencer a las fuerzas del mal e iniciar acciones de solidaridad entre los miembros del grupo. El jefe, garante de la liberación respecto a las potencias invisibles, es también el señor de las innovaciones teóricas y prácticas, que ejecuta bajo la acción del Espíritu Santo.

Sobre esta base, todos los sincretismos se vuelven posibles. Quedan liberadas todas las audacias y todas las «locuras» dogmáticas. Pongamos algunos ejemplos a título puramente ilustrativo.

Antes que nada, encontramos en algunos movimientos afirmaciones basadas en la certeza de la relación biológica

directa de ciertas tribus africanas con Moisés, que, según estos movimientos, era negro. Encontramos, sobre todo, la certeza de que estas tribus tienen lazos metafísicos y espirituales con el pueblo judío. A partir de ahí, como ha visto P. Ngandu-Nkashama, se elabora toda una dogmática, cuyos elementos fundamentales son los siguientes:

– Dios Padre tiene en su corazón un amor particular por la raza negra. En su espíritu, si no en su esencia, es negro.

– Ha enviado a su Hijo único, forzosamente negro, para liberar a nuestra raza de la maldición en que se encuentra estancada desde que Noé maldijo a Cam en el episodio del libro del Génesis. Este libro lo utilizan algunos africanos para explicar las actuales desgracias por las que pasa el continente.

– Después de la muerte y la resurrección de Cristo, Dios ha dado su Espíritu al mundo para proseguir su obra de Salvación.

– El Espíritu se encarna hoy en los jefes religiosos negros y en algunas comunidades de elegidos, que son ahora la punta de lanza de la lucha contra la inhumanidad en todas sus formas.

– El movimiento lanzado por las comunidades de elegidos tiene la misión de anunciar la salvación y la liberación, no sólo a la raza negra, sino a todas las razas, a toda la humanidad³.

La trama de esta dogmática fundamental, que no ha sido sistematizada en cuanto tal, pero que sirve de fundamento a gran cantidad de movimientos religiosos de África, tiene una doble significación.

Muestra, en primer lugar, que el problema esencial que intentan resolver los movimientos paracristianos es el del

³ Nos encontramos aquí frente a un universalismo ideológico cuya finalidad es prevenirse contra todo reproche de racismo en un mundo en que ese reproche invalida cualquier sistema de pensamiento que caiga en él. Una vez afirmada la voluntad de universalidad, el movimiento religioso que la reivindica puede proporcionar a sus militantes el sentimiento de que son los cruzados de una causa incommensurable a la que deben consagrarse por completo. En realidad, la utopía universalista es puramente abstracta, verbosa, y carece de posibilidades y medios para ir más allá del espacio de su propia choza, lugar donde se ubica una identidad orgullosa de tener que escapar de la influencia de la religión de los blancos.

escándalo de la connivencia entre la Palabra de Dios y la raza blanca, considerada esta última como raza dominadora y, en cierto modo, demoníaca.

A continuación, manifiesta el rechazo exhibido, en todas partes, a dejar que sea esta raza quien lleve la iniciativa en la interpretación de la Biblia y en la orquestación de la presencia de la fe cristiana, en el mundo de hoy y en el de mañana.

Los movimientos de los que estamos dando cuenta, aunque sólo sea por la trama que los constituyen, se vinculan de manera fundamental a la problemática de la alienación cultural y la dominación en los ámbitos colonial y neocolonial de la vida. A las cuestiones ligadas a esta problemática les dan respuestas teológicas que contrastan con las que dan las Iglesias oficiales, y abren un horizonte espiritual en el que se comprometen muchos africanos.

A pesar todo, no debemos creer que esas respuestas son las únicas que aparecen en el campo dogmático de estas corrientes teológicas situadas fuera de las Iglesias oficiales.

Segundo conjunto de afirmaciones dogmáticas

Las anteriores no son las únicas teorías elaboradas; hay otras. Estas últimas, menos centradas en cuestiones de raza que en problemas de mentalidad, intentan integrar la revelación bíblica dentro del sistema metafísico africano, y convertirse así en una especie de espiritualidad afrocristiana conforme con la voluntad de identidad y de autenticidad que se experimenta en nuestras naciones. La estructura de la dogmática afrocristiana será, por consiguiente, la que corresponde al establecimiento de una relación coherente entre conceptos fundamentales de la visión africana del mundo y realidades esenciales de la revelación bíblica. De este modo, se llega a las afirmaciones siguientes:

- Dios es Espíritu; por tanto, Fuerza;
- entre él y el mundo está el mundo de los espíritus, tanto de las fuerzas del bien como de las fuerzas del mal;

– su Palabra nos da la fuerza necesaria para capturar las energías de lo invisible y combatir a los espíritus malos. Esta Palabra nos integra en un ámbito espiritual, en el que nos volvemos capaces, si nos abrimos a Jesús, de vencer a las fuerzas del mal;

– el sentido de la comunidad de elegidos, reunidos en torno al jefe espiritual, consiste en constituir un lugar de fuerza capaz de garantizar a cada uno la certeza de que no puede ser víctima de las fuerzas del mal y de que heredará la vida eterna tras su muerte.

El modelo dogmático que se encuentra en la base de esta corriente es el del Dios-fetiche: una fuerza invisible al servicio del hombre en la lucha contra las potencias invisibles.

La lógica de la fe, en los lugares donde funciona esta fuerza metafísica, es la de la rentabilidad directa de lo espiritual en la vida de todos los días. La comunidad se convierte en el lugar donde se experimenta y practica esta rentabilidad, donde se suministra la prueba de que Dios da el poder de triunfar sobre las fuerzas del mal y de vivir en la paz, la serenidad y la seguridad de los hijos del Espíritu. Sin este seguro de vida, la religión carece de sentido, la fe queda desprovista de toda significación, y el mundo pierde todo valor.

Hasta aquí hemos hablado de los principios metafísicos de estructuración que nos parecen razonablemente articulables a partir de un estudio, más o menos objetivo, de las teologías paracristianas. Pero conviene añadir que, junto a estos sistemas, se desarrollan otros cuya lógica es difícilmente comprensible. Producen la impresión de que en ellos todo está mezclado sin razón, sin coherencia, sin finalidad: las escrituras sagradas, las gnosis antiguas y modernas, las religiones tradicionales de África, las místicas orientales, teorías científicas mal digeridas, revelaciones divinas directas y los caprichos personales de los jefes religiosos, que se autoproclaman profetas ante el Eterno.

No nos es posible dar razón aquí de estos sistemas ni representar sus meandros teóricos. Resulta difícil, sobre todo, medir su grado de fidelidad a la inspiración cristiana a la que apelan,

y al espíritu de Cristo, que ahogan en un fárrago metafísico incalificable. Cuando el zaireño Shambuyi Mfunyi pretende, en una radiante embriaguez y una gloriosa irracionalidad, que la clave del universo está en un sistema cabalístico cuyo secreto posee él; cuando indica la región geográfica habitada por los miembros de su propia tribu como el lugar proclamado por la Biblia y los profetas como la patria de la nueva venida de Cristo, ¿dónde se encuentra el límite entre la reflexión teológica y los fantasmas individuales? Cuando, sin salir del Zaire, un joven intelectual, Omer Nzembele-Layembe, presenta a los cuatro vientos un movimiento metafísico subterráneo cuya afirmación central consiste en la revelación del Dios-madre y del final del reinado de las religiones del Libro, en favor de la religión del Espíritu, que es la religión de la nueva divinidad femenina; cuando afirma que el fundador de este movimiento, Mukalenga Ndiata, es la vía suprema del conocimiento de las cosas divinas, el Cristo negro, ¿qué relación podemos establecer entre estas pretensiones y la fe cristiana?

Cuando se plantean tales cuestiones, se cae en la cuenta de que la pretensión de estas espiritualidades es, en suma, salir del cristianismo, al que consideran como algo ya contaminado por el mundo blanco, y de sus sistematizaciones metafísicas. Salir de él no a través de la negación pura y simple de sus afirmaciones centrales, sino mediante su neutralización teórica y su integración en el seno de un sistema global en el que corresponderá a África la iniciativa.

Nos encontramos hoy en ese contexto nuevo en el que el cristianismo de las Iglesias oficiales está obligado a situarse frente a estas teologías nuevas, y a entrar abiertamente en relación con ellas, para asumir las cuestiones justas y dotadas de fundamento que plantean: las del mismo sentido de la fe cristiana, cuando se vive, en África, lejos de las mediaciones intelectuales que están en relación directa con el mundo occidental.

No es posible evitar estas cuestiones ni apartarlas, lisa y llanamente, del campo de la reflexión en nombre de una ortodoxia oficial que rechaza el triunfo de lo irracional en las nuevas espiritualidades afrocrístianas. Como afirman muchos

investigadores de las ciencias sociales en nuestros países –especialmente P. Ngandu-Nkashama y Achille Mbembe–, lo que se vive en el corazón de estas espiritualidades merece atención. En su seno hay fuerzas que están dando ya su configuración mental y su dinámica espiritual al África de mañana. De ahí la importancia que encierra proceder a una reflexión a fondo sobre el lugar de estas espiritualidades marginales de África en la perspectiva de una teología de la reconstrucción.

Si bien la actitud que debemos adoptar con el evangelismo nos ha parecido que debe ser la de una interpellación recíproca que pueda abrir a las Iglesias cristianas el camino hacia una acción común, las nuevas espiritualidades afrocrístianas invitan a los teólogos y a las comunidades cristianas a interrogarse sobre la calidad y el contenido de la evangelización en el África de hoy. ¿Qué es lo que, en el trabajo de anuncio del Evangelio en nuestras regiones, ha conducido a estas nuevas gnosis y a su exuberancia irracional? ¿Cómo ha sido posible encerrar a tantos hombres y a tantas mujeres en sistemas de pensamiento tan alejados de la realidad bíblica y de su enseñanza?

Las respuestas a estas cuestiones no tienen más remedio que ser complejas. No dependen de una causa única, fácilmente identificable.

Podría ser que las teologías misioneras y las teologías africanas cristianas nacidas de ellas se hayan desplegado sólo en la superficie de las cosas y de los seres, sin asentar el proceso de evangelización de nuestros pueblos en las cuestiones existenciales que éstos planteaban en su relación con lo invisible. De ser cierta esta hipótesis, el cristianismo no habría podido encontrarse con África en el nivel de la visión profunda del mundo que ésta tiene. Ni la voluntad misionera de la *tabla rasa*, ni las teologías de la adaptación y de la encarnación, ni las teologías de la liberación, ni el evangelismo agresivo han sabido situarse en el campo de las profundidades, que determinan las orientaciones esenciales de una cultura y de una civilización. Dado que no han recibido y vivido el mensaje cristiano como una reorientación fundamental de las regiones del ser donde se deciden las razones para vivir y para morir, este mensaje ha ocupado un espacio oficial y visible, que los

creyentes de las religiones tradicionales han abandonado, a fin de atreverse a realizar nuevas síntesis espirituales y religiosas.

En estas condiciones, las nuevas espiritualidades afrocrísticas comprometen a las Iglesias oficiales a proceder a un trabajo de replanteamiento, mediante el cual puedan «deconstruir»* su práctica, para poder reconstruir su relación con los pueblos de África, sobre todo con los que viven al margen de sus discursos.

La «deconstrucción» supone sacar a la luz todos los mecanismos mediante los cuales las Iglesias establecidas y sus teologías han creado su ámbito de palabra y de evangelización. Si las consideraciones que hemos presentado más arriba son justas, podemos decir que el trabajo llevado a cabo, desde la teología misionera de la *tabla rasa* cultural a las teologías negroafricanas de la encarnación, ha estado ligado siempre a las prácticas discursivas de una determinada élite que es la que ha querido hablar, sin preocuparse de dar la palabra al mismo pueblo de Dios, como agente y productor de su propio discurso. No es extraño que algunas reacciones a semejante práctica tomen vías aberrantes y locas y se sitúen al margen religioso de la sociedad. En la medida en que la producción discursiva africana no ha correspondido, teológicamente, a las expectativas y a la búsqueda de las poblaciones a las que se dirigía, ésta se ha modulado en inflexiones fundamentales que hubieran sido las únicas articuladas por el decir mismo de los pueblos, si la teología hubiera sido una práctica de todos en el corazón de las comunidades.

Por esa razón, la palabra que brota al margen de nuestras sociedades, a través de sus búsquedas espirituales y religiosas, expresa unas preocupaciones importantes. Unas preocupaciones que había ocultado el discurso oficial de las Iglesias.

¿De qué preocupaciones se trata?

* Neologismo procedente del ámbito de la filosofía de Heidegger, que lo refiere al proceso de volver hacia atrás en la historia de la concepción del ser, hasta llegar a la experiencia del ser en los orígenes del pensamiento occidental. En la actualidad, la palabra se refiere a la acción de deshacer algo mediante el análisis. (N. del T.)

Contrariamente a lo que cabría pensar a primera vista, no se trata sólo del afán de conservar vivo el sentido de las relaciones con lo invisible, como era el caso en las sociedades africanas tradicionales. Se trata, sobre todo, de confrontar la palabra de las Iglesias oficiales con la práctica moral individual y con la ética colectiva que encarna en el orden de lo concreto. En este ámbito de exigencia de coherencia y de verdad, las nuevas espiritualidades afrocrísticas reprochan al discurso de las Iglesias oficiales ser un discurso cuya pertinencia queda invalidada por la práctica que induce. Este discurso, caracterizado por el foso radical que separa la exigencia que impone y la realidad que introduce en las conductas cotidianas de los individuos y en el funcionamiento de las instituciones eclesiásticas, se queda en nada y en pura palabrería, al decir de los nuevos movimientos religiosos.

Se inicia así una puesta en tela de juicio de las Iglesias oficiales en su pretensión de decir la verdad y de ser verdaderas según la línea del Evangelio. Desde este punto de vista, tanto la época de los misioneros como la época actual de las Iglesias africanas participan de una misma mentalidad, según los representantes de las nuevas espiritualidades afrocrísticas: la incapacidad para expresar el sentido de la Sagrada Escritura y la imposibilidad de vivir la verdad de las exigencias de Dios.

En mi opinión, lo esencial de esta puesta en tela de juicio no está en la veracidad de sus alegaciones, sino en las incidencias de su significación para el futuro de la fe cristiana en África. Lo que dice sobre la práctica del Evangelio es una crítica trivial, suficientemente conocida, como para no sentirnos obligados a tener que remachar el clavo. Aun cuando sea preciso conservar siempre las debidas proporciones en la formulación de las acusaciones y sea preciso tener en cuenta, en muchos aspectos, la fecundidad del trabajo de las Iglesias en nuestro continente, a decir verdad, mientras los hombres sigan siendo hombres, la crítica de las prácticas eclesiásticas siempre será de recibo. Lo importante es discernir, en nuestra época, lo que esa crítica incluye de incidencia radical, de significación de fondo y de apuesta última.

Si, rechazando toda ingenuidad angélica, nos situamos en esta escala, las nuevas espiritualidades afrocrístianas manifiestan la urgencia de proceder a una mutación fundamental en la mentalidad de nuestras Iglesias africanas. Una reforma que ha de arraigar vigorosamente a nuestras comunidades en las exigencias de la Sagrada Escritura, abriéndolas, al mismo tiempo, a las expectativas de nuestros pueblos. El retorno a las Escrituras y la apertura al mundo, tal como aparece hoy en la generalidad de sus preocupaciones, constituyen así ejes capitales para un nuevo impulso de vida en las Iglesias oficiales de África. Un impulso de vida, aunque también de verdad, de credibilidad y de fecundidad en la construcción política, económica, social y cultural del futuro de nuestras naciones.

Frente a tales exigencias, las Iglesias oficiales pueden pagarles en su misma moneda a las nuevas espiritualidades afrocrístianas, sometiéndolas asimismo a una exigente puesta en tela de juicio. Consistiría ésta en denunciar, a través de un discurso público exento de complacencias, las falsas respuestas que estas espiritualidades dan a las cuestiones profundas de nuestros pueblos y las falsas seguridades que, ilusoriamente, pretenden dar a los individuos, en medio del caos de nuestras sociedades. La tarea sería, pues, denunciar el triunfo de lo irracional, lo sagrado de un espiritualismo cortado del mundo, la desviación de la esperanza hacia el encantamiento de trasmundos tranquilizadores, la inflación de lo satánico y la sumisión a la fatalidad, que constituyen el orden espiritual situado al margen religioso de las Iglesias oficiales de hoy. El retorno a las mismas Escrituras sería incluso una exigencia para las nuevas espiritualidades afrocrístianas. Eso constituiría asimismo la apertura a las verdaderas expectativas y a los gritos estridentes de nuestros pueblos.

Al dar a las Escrituras el estatuto de norma última, y al otorgar a las cuestiones capitales de nuestro tiempo el papel de prueba concreta de la veracidad para toda Iglesia en la situación actual en que se encuentran nuestras naciones, estamos poniendo ya los fundamentos de la teología de la reconstrucción, de la que hablaremos más adelante. Con todo, conviene ya perfilar desde ahora sus principales apuestas.

¿De qué se trata?

Antes que nada, se trata de comprender las Escrituras en su exigencia interna, sin someterlas a las teorías previas y a los prejuicios hermenéuticos que cada comunidad eclesial tiende a convertir en absolutos, para oponerlos a otras líneas de interpretación. Ir a las Escrituras mismas⁴, poniendo entre paréntesis los esquemas teóricos previos, es caer en la cuenta de que no son esos esquemas previos los que nos hacen comprender la Biblia, sino la Biblia misma la que ilumina nuestros principios hermenéuticos, revelándonos el mundo en todos los surcos de sus significaciones y de su exigencia de sentido. La relación que se instaura con las Escrituras, cuando ponemos entre paréntesis las teorías teológicas elaboradas por nosotros, nos hace capaces de comprender una realidad esencial: la Palabra de Dios no se entrega de inmediato a nuestra conciencia como un mensaje que debamos comprender, sino como una puesta

⁴ El principio del retorno a las Escrituras mismas está tomado de la fenomenología filosófica, que nos parece muy iluminadora para nuestra teología, en la medida en que nos hace comprender que el acceso a la *sola scriptura* no es un dato inmediato del acto de lectura, sino un descubrimiento del texto mediante la puesta entre paréntesis de teorías previas, en beneficio del obrar acompañado por el puro acto de obediencia. Es la mediación de la práctica la que nos hace acceder al sentido del texto, a su Sentido desvelado a la conciencia como el ser mismo del Dios vivo: el amor en cuanto acto creador. Que el obrar sea dador de Sentido y revelador del Sentido actualiza de inmediato el texto y lo convierte en el Verbo, en la Palabra transformadora de las cosas, aquí y ahora, en los problemas cruciales de nuestra época en general, y de África en particular, en la cuestión crucial de su reconstrucción política, económica, social, cultural, moral y espiritual. Frente a esta cuestión, el sentido del texto produce el mismo sentido al crear sentido. No se trata de un simple contenido intelectual dado, sino del Sentido mismo entregándose en cuanto dinámica de vida, es decir, como fuerza de creación y de innovación gracias a la cual adquiere la existencia humana el sentido que se da al medirse con la vara del Verbo de Dios: el utopismo de la esencia humana como sueño fundamental de Dios. Si entendemos por utopismo de la esencia humana el movimiento de conjunto mediante el que la Palabra divina introduce el destino humano en el proyecto de Dios, abriendo a los hombres las perspectivas de la transformación profunda y global de su situación, se vuelve claro que la apuesta de la fe cristiana es la realización fértil y la producción concreta de esa esencia de la humanidad: el espléndido horizonte del sueño de Dios en el corazón del hombre y del sueño del hombre en el espíritu de Dios.

en práctica. Su sentido es acción. En la fuerza del obrar es donde se modula la esencia de su verdad.

De ahí el carácter secundario de todas las plantillas de lectura de la Palabra con respecto a la exigencia de acción que la misma Palabra articula como dinámica. La Sagrada Escritura, en cuanto Verbo, menos hecha para ser leída que para transformar el curso de las cosas y romper todos los mecanismos de la fatalidad, nos da el mundo para que lo cambiemos. Sean cuales sean los principios hermenéuticos que pongamos en práctica para comprenderla, la Palabra de Dios los supera por el poder que Dios pone en nosotros frente al estado de las cosas.

En esta medida, la Palabra nos confronta con las cuestiones esenciales de nuestra época, con el rostro del mundo en el que vivimos y con las relaciones prácticas que mantenemos con el orden social en cuyo seno vivimos. Esta Palabra no adquiere sentido más que allí donde forja una conciencia nueva, mediante la que captamos la distancia que media entre lo que ella nos hace ver como esencia de lo real y lo que nuestra experiencia vital humana capta de esa esencia dinámica.

Su sentido se encuentra en la percepción que tenemos de esta diferencia entre nuestra realidad concreta y lo posible de Dios, a través de la conciencia activa que nos entrega el mundo como un mundo que debemos amar, es decir, como un mundo que debemos transformar según la energía de la Palabra de Dios.

En ese mundo, la realidad tiene que ser elaborada en el sentido que tiene como proyecto de Dios, a través de lo que ese proyecto nos proporciona como configuración del ser y como perspectivas de acción.

En ese proyecto, el mundo no es mundo; tiene que llegar a ser el mundo según las exigencias de Dios, es decir, según la fuerza del amor como poder destinado a recrear a los hombres y todos los seres como Dios los creó a través de su Palabra: como seres destinados a amarse como son amados por su Creador.

Si esta visión es justa, el universo teológico africano y la vida de las Iglesias de África tienen que ser sometidos a la pers-

pectiva de sentido propio de las Escrituras y a la prueba de la verdad de la situación de nuestros pueblos y de nuestras naciones hoy.

En la medida en que nuestras Iglesias constituyen fuerzas, son capaces de pronunciar palabras de vida y de producir una acción fértil en unas sociedades que tienen que enfrentarse día a día con el peso y la ferocidad de lo inhumano; su tarea es producir humanidad, tanto en la práctica como en la teoría, a través de una exigencia de verdad y de fecundidad que sean ámbito de diálogo entre todos aquellos a quienes preocupan el futuro y la reconstrucción de nuestro continente.

Desde esta perspectiva, el horizonte teológico que hemos de considerar en su conjunto no se limita a las teologías cristianas y a sus debates internos. Ese horizonte afecta asimismo a otras teologías, de las que nos gustaría dar ahora una idea.

2. La dinámica extracristiana de las nuevas teologías africanas

Si hemos considerado útil sacar a la luz la necesidad de diálogo y debate entre las teologías cristianas de África y las nuevas teologías que se desarrollan en nuestras regiones fuera del campo ideológico y simbólico cristiano, es porque nos parece que se está llevando a cabo, en la actualidad, un trabajo de fondo en estas teologías. Un trabajo encaminado a dar al hombre negroafricano una nueva conciencia de sí mismo y de su destino.

Este trabajo ha tomado una doble dirección en la investigación teórica: la de un recurso, cada vez más insistente, a las religiones africanas tradicionales a través de su evolución histórica; y la de una apertura, cada vez más afirmada, a las grandes religiones y a las grandes espiritualidades que, junto con el cristianismo, constituyen la herencia fundamental de toda la humanidad.

El recurso a las religiones africanas tradicionales

El recurso a las religiones africanas tradicionales, como base para una teología específicamente africana, constituye hoy una de las orientaciones cardinales del movimiento teológico que se desarrolla en el África negra. Este movimiento, teorizado en cuanto tal y defendido como proyecto por nuevos teólogos africanos, que rechazan la hegemonía ideológica y simbólica del cristianismo, tiende a convertirse en el ámbito de una resistencia africana frente a la marginación actual que padecen las referencias religiosas tradicionales de nuestro continente.

Según el teólogo y egiptólogo zaireño Mubabingue Bilolo, este movimiento, cuya ambición encarna en su propia obra de pensador, no desplegará toda su fecundidad más que si se arraiga en las mismas fuentes de las religiones africanas tradicionales: las dinámicas religiosas del Egipto faraónico. Sólo éstas proporcionan los principios de base y plantean los criterios de juicio a partir de los cuales han tenido que desplegarse las tradiciones religiosas africanas a través de su historia y a partir de los cuales deberían recuperarse hoy para levantar un nuevo destino espiritual.

La tesis de M. Bilolo es clara: los cimientos espirituales del mundo negroafricano tienen que ser buscados y descubiertos en la religión del Egipto antiguo, tal como podemos volver a leerla hoy en sus intuiciones. Según nuestro egiptólogo zaireño, esta religión se estructura en torno a unos principios de base cuya fecundidad se manifiesta tanto desde el punto de vista de su concepción de Dios como desde la perspectiva de su ética y de su idea de la práctica política. De hecho, se trata de los principios siguientes: la «diferencia metafísica» entre el creador y la criatura por una parte, y el juego de lo uno y de lo múltiple en la organización concreta de la sociedad, por otro⁵.

⁵ M. Bilolo, *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématisation et de systématisation*, Publications Universitaires Africaines, Kinshasa-Libreville-Múnich 1986.

¿De qué se trata, verdaderamente, bajo esta terminología abstracta y, a primera vista, inaprehensible?

Según M. Bilolo, la diferencia de principio entre el creador y la criatura constituye una afirmación fundamental, cuyo sentido consiste en decir que el mundo no adquiere consistencia y valor más que si es referido a una trascendencia que se diferencia de él en virtud de su carácter de norma para la existencia humana y la vida de la sociedad. La norma trascendente tiene un contenido político preciso: la democracia como deber de rectitud, de justicia, de sabiduría, de amor, de bondad y de solidaridad en el tejido concreto de la organización social.

En cuanto al juego de lo uno y de lo múltiple, es una aplicación de la democracia a la vida colectiva, a la que regula según las leyes de la búsqueda del consenso mediante la vía de la deliberación constante, de la perspectiva de unidad de pensamiento y de acción en todo lo que resulta decisivo para el destino de la colectividad: las opciones políticas, la producción económica, la justicia social y la vida cultural. El pensamiento teológico tendrá así como base, en el horizonte de las religiones africanas tradicionales, la búsqueda de un equilibrio comunitario basado en la búsqueda del consejo mediante la deliberación y en la referencia permanente a una trascendencia creadora, cuyo principio más profundo es el amor como exigencia universal.

Sobre esta base, la vida política, económica, social, cultural, moral y espiritual se deja guiar por una norma teológica fundamental –el deber, vital para la sociedad, de referirlo todo al Creador y al Uno–, de construir la vida sobre esta exigencia última.

Que haya multiplicidad de sistemas metafísicos, de cosmo-teologías filosóficas, de orquestaciones litúrgicas o de nombres para lo divino en las sociedades africanas no tiene importancia alguna. Toda esta multiplicidad teórica remite al Creador y al Uno como principio radical de la estructuración del ser.

Desde esta perspectiva, la recuperación intelectual y vital de las religiones tradicionales, en el África contemporánea, deberá llevarse a cabo sobre lo que es esencial en la dinámica

religiosa del Egipto antiguo: los principios de los que acabamos de hablar.

Conviene realizar aquí una observación iluminadora. La teología del recurso al Egipto faraónico en M. Bilolo no es más que una construcción mental cuyo objetivo, puramente ideológico, es volver a dar a África la capacidad de iniciativa en la elaboración de teorías y prácticas religiosas. Se trata de una teología de la gloriosa identificación de sí misma en presencia de la hegemonía del cristianismo occidental, de un trabajo de resistencia frente al triunfo de la fe cristiana occidentalizada a través del discurso teológico público de las Iglesias africanas.

Al mismo tiempo, se trata de la voluntad, claramente manifestada, de poner las bases de una nueva percepción del destino espiritual del continente negro hoy: el imperativo de partir al asalto del mundo entero con la convicción de que África tiene un mensaje original que aportar a los hombres de nuestro tiempo y de que puede inventar estructuras sociales de vida capaces de encarnar este mensaje.

Lo que debe animar estas estructuras depende del modo original en que las religiones africanas tradicionales hayan digerido las intuiciones metafísicas del Egipto antiguo: la diferencia entre el Creador y la criatura, así como el juego de lo uno y de lo múltiple del que hemos hablado más arriba. Estas religiones, lejos de querer oponer a las criaturas y al Creador, como en las civilizaciones que han convertido la violencia en su principio de evolución; lejos de querer oponer al Uno y a lo múltiple, como en las culturas que han instaurado el conflicto como motor de todo devenir; estas religiones, decíamos, han elaborado el proyecto de crear sociedades donde el Creador inspira constantemente a las criaturas a través de los ritmos fundamentales de su existencia social. El Uno está siempre presente en las sociedades como voluntad de reabsorber las discordias, los conflictos y las cargas de la violencia moral. Desde esta perspectiva, la vida es triunfo constante sobre las fuerzas de la muerte, y sobre la muerte misma en cuanto fuerza.

Con la triple intuición del Creador y de la criatura, del Uno y de lo múltiple, y de la vida y la muerte, el África con-

temporánea dispone de una base que le viene de las profundidades de su propia historia y a partir de la cual tiene que realizarse como un cuerpo laminar y procurarse una nueva visión del mundo en el concierto de las búsquedas espirituales del mundo de hoy. Posee una filosofía de base desde la que podría contestar y poner seriamente en tela de juicio el mundo tal como ha sido modelado por la tradición occidental; y desde donde podría liberar también fuerzas espirituales creativas y llevar a cabo una revolución decisiva para la orientación de su futuro.

Ésa es la ambición de M. Bilolo, aunque como proyecto teológico y como visión de África no sea específicamente suya. No hace más que teorizarla, proporcionando una osamenta intelectual a una corriente de pensamiento y a un paradigma que está emergiendo.

En efecto, el recurso a Egipto, como matriz del mundo africano, tienta a una gran cantidad de intelectuales que han roto con Occidente y con el cristianismo. Este recurso, como referencia moral e ideal social, adquiere hoy formas de ser que pronto constituirán, sin duda, uno de los lugares fundamentales de autoidentificación para los africanos. Pensamos, en particular, en la doble forma de presencia del recurso a Egipto en nuestros países:

– el recurso intelectual, cuyos chantres y teorizadores son el jeque Anta Diop, Theophile Obenga y Mubabingue Bilolo;

– el recurso metafísico y místico, que cada vez va tomando más cuerpo en forma de pequeñas agrupaciones de carácter religioso, en particular la creación de una logia faraónica de existencia oculta y que tendría como objetivo ejercer cada vez más influencia en la vida política de nuestro continente.

Al adoptar esta doble forma visible e invisible, el recurso a Egipto afirma su ambición de convertirse en un gran movimiento social, cuyos mecanismos de funcionamiento serían, al mismo tiempo, los correspondientes a las instituciones religiosas, a las agrupaciones políticas y a las sociedades secretas.

La confrontación de estas fuerzas nacientes con el cristianismo africano está prevista para los años venideros.

Apertura espiritual y nuevas síntesis religiosas

De modo paralelo a las investigaciones sobre las dinámicas del Egipto antiguo, se están desarrollando en África nuevas síntesis espirituales, que ambicionan poder unir en su proceso los elementos de las religiones africanas tradicionales con los que proceden de otras religiones y movimientos de pensamiento.

No pensamos aquí en los sincretismos populares, que abundan en las sectas africanas. Estamos hablando de los movimientos que se presentan como teologías elaboradas o en vías de elaboración intelectual, con la voluntad de dar una medida de sí mismas con la misma pertinencia y el mismo fervor que las teologías cristianas oficiales.

Ante la imposibilidad de dar, por falta de documentos, una idea global de estas teologías en toda su amplitud y alcance teórico, nos limitaremos a presentar aquí a una de sus figuras capitales: el zaireño André Ilunga-Kabongo⁶.

Sin haber sido catalogado de manera oficial como teólogo, ni ser considerado públicamente como tal en los medios universitarios, A. Ilunga-Kabongo representa, a pesar de todo, tanto en su investigación personal como en los círculos res-

⁶ La teología de A. Ilunga-Kabongo, de factura semipública, semiesotérica, no está codificada en ningún ensayo que pudiera servir de base para un estudio científico de sus propósitos. La vamos a presentar aquí a partir de la comprensión que hemos obtenido a través de nuestros encuentros con este teólogo. Lo que cuenta en la visión que vamos a presentar aquí es menos la exactitud de los enunciados que el sentido de un proceso y la orientación de una búsqueda espiritual. Como en este libro hemos optado por interesarnos por los principios de estructuración del discurso teológico negroafricano y no por los contenidos específicos de los sistemas teóricos de los teólogos de nuestro continente, hemos encontrado la suficiente pertinencia en el pensamiento de A. Ilunga-Kabongo para consagrarse algunas páginas de nuestra investigación.

tringidos de los que le frecuentan y participan, más o menos, en su experiencia espiritual, una dinámica de pensamiento donde las tradiciones africanas seculares se unen a la gnosis eterna, que nuestro autor conoce de manera profunda, ya se trate de las corrientes del cristianismo esotérico o de las espiritualidades orientales desconocidas en África. Nuestro teólogo zaireño busca la presencia de esta gnosis en toda la memoria religiosa y espiritual de la humanidad. De ella toma una visión global del mundo cuya dimensión teológica es fundamental, y capital, a su modo de ver, el lugar de África en el seno del devenir mundial.

Su intuición central es ésta: existe una vía de conocimiento de la que dan cuenta, de un modo u otro, todas las espiritualidades de la humanidad. Esta vía se descubre a través de un proceso iniciático largo y paciente, a través del aprendizaje de los arcanos del mundo, tal como son presentados en la obra de Sri Aurobindo y en la de M. Mouravieff⁷.

¿Es posible dar a esta intuición central una articulación racional aprehensible de manera concreta?

Dado que la teología de A. Ilunga-Kabongo se despliega a través de una especie de esoterismo brumoso, en el que interviene a fondo la ley del silencio y del secreto, nos resulta difícil presentar aquí el contenido exacto de su interpretación de las tradiciones africanas y de su apertura actual al inmenso mundo de las religiones y de las espiritualidades.

A pesar de esta dificultad, la parte visible de la enseñanza de A. Ilunga-Kabongo nos permite sospechar la parte más secreta y condensar su pensamiento en las siguientes afirmaciones:

– las tradiciones religiosas africanas se basan en una fuerte sensibilidad a la presencia de lo invisible en el cora-

⁷ El pensamiento de Sri Aurobindo y el de Mouravieff funcionan más como un ambiente intelectual, que sirve de marco teórico a A. Ilunga-Kabongo, que como una referencia precisa, recogida en una articulación filosófica clara. Se trata de un alimento gnóstico evocado constantemente, pero nunca analizado o criticado en cuanto instrumento de pensamiento.

zón de lo visible. Esta tradiciones, mediatizadas por el cuerpo, que rompe los sistemas racionales en favor del misterio divino, no han podido organizarse en torno a sistemas dogmáticos desecantes. Al contrario, el misterio de lo invisible constituye el fermento de la inmediatez de su relación con la realidad. Introduce sentido en el mundo y da sentido a la vida mediante un conjunto de prácticas en las que, a través del trueque de las modulaciones imbricadas del cuerpo del hombre y del cuerpo del mundo, se desvelan el verdadero conocimiento de las cosas, el fondo misterioso del ser y la fresca claridad de la existencia abierta a lo divino;

– este conocimiento, este misterio y esta claridad no son patrimonio exclusivo de las religiones africanas tradicionales. Éstas no son más que una manifestación, que es preciso comparar con otras manifestaciones, en particular con las de las intuiciones occidentales y orientales del misterio de la realidad manifestado en la gnosis.

Tomando como pivote nuestra libertad y nuestro poder de acción en cuanto africanos, podemos llevar a cabo una síntesis espiritual que nos sea propia y crear una visión del mundo en la que cada cosa tenga su sitio en un conjunto cuyos elementos estén ligados entre sí por medio de una energía que tendría formas múltiples. La apropiación existencial de esta energía daría al hombre otra dimensión del ser: la dimensión de la interioridad amante y creadora, nuestra naturaleza oculta.

La finalidad de la práctica espiritual es alcanzar este conocimiento profundo y habitar, mediante la iniciación y el acuerdo de nosotros mismos con los ritmos de nuestro propio acuerdo y del mundo, nuestro espacio de bienaventuranza y vida plena.

Con esta nueva percepción de las cosas, se puede dar un nuevo aliento a las religiones africanas: este aliento hará de ellas la base, la norma, la fuerza de donación de sentido y el principio de estructuración de la relación del hombre africano con Dios. Nuestras religiones, que son ya punto de partida para nuestra apertura a los otros, serán también el punto de llegada después de que frecuentemos a los otros y practiquemos la gnosis eterna.

Al presentar la teología de A. Ilunga-Kabongo con un ropaje racional, somos conscientes de estar traicionando la sustancia de la misma. No se trata de una teología que haya que articular siguiendo unos principios teóricos, sino de una dinámica que debemos captar en el abismo en que ella sumerge a la razón, para hacerla nacer al conocimiento.

En esta misma medida, participa en todo el movimiento de fascinación mediante el esoterismo que hipnotiza al África contemporánea. La teología de A. Ilunga-Kabongo presenta una faz de la misma y manifiesta su ambición fundamental: la elaboración de una gnosis africana como fundamento de una nueva fuerza política.

La irracionalidad de las teorías y el esoterismo de los dogmas no son más que un modo de hacer sospechar una profundidad oculta que sería lícito explotar, cuando llegara el momento, en el campo del poder político y de la influencia social.

Desde este punto de vista, la perspectiva de las nuevas síntesis religiosas corresponde a la intención del recurso espiritual a Egipto: desplegar energías de resistencia a la hegemonía de Occidente en nuestras tierras y crear un nuevo espacio para el discurso y la acción política; entendiendo aquí la política en el sentido de institución imaginaria de la sociedad en todas sus dimensiones.

Cristianismo y nuevas teologías extracristianas: ¿guerra o diálogo?

La mirada que acabamos de proyectar sobre las teologías extracristianas en África nos ha hecho sensibles a su apuesta política y a su carácter ideológico.

Esta doble dimensión constituye, a la vez, su fuerza y su debilidad. Su fuerza, en el sentido de que toman de ahí energías para afirmarse como dinámicas fundamentales, con las que deberá contar el mundo africano en el futuro. Su debilidad, en la medida en que les arrebata toda la perspicacia en el juicio y toda medida en la percepción de las situaciones reales.

En el caso de las teologías del recurso a Egipto, el poder de fascinación del elemento maravilloso faraónico es tal que algunos africanos tienden a ver en él un nuevo Graal, la palabra para un nuevo comienzo del mundo. La religión de Egipto se convierte así en la matriz de todo, en el punto a partir del cual se hace todo y, para África, en una nueva mañana del ser.

En M. Bilolo, por ejemplo, el mundo faraónico es la madre de toda la humanidad, de toda idea y de toda civilización, la fuente misma del cristianismo, que puede ser aceptado en África únicamente por ser una religión africana y una de las dimensiones capitales de nuestra historia. Que la experiencia histórica del mundo hebreo y del pueblo judío haya podido ser un momento crucial de creación de un nuevo movimiento de vida y de un nuevo esquema de existencia, irreductible al espíritu del Egipto antiguo, ni siquiera roza a nuestro teólogo egiptólogo. Que la tradición donde echa sus raíces el cristianismo pueda dar nacimiento a mitos nuevos y a funciones innovadoras, que reorganizan todo alrededor del pivote ético del mundo en que se ha convertido Jesús de Nazaret, no detiene a M. Bilolo en su idealización lírica de Egipto. Éste, según nuestro autor, tiene la mejor religión, la ética más humanizadora, la concepción de Dios más justa, el sentido más fecundo de la verdad y del destino. De golpe, toda la experiencia histórica de la fe cristiana queda reducida a unas dimensiones irrisorias, salvo cuando se trata de decir que, por ser africana, esta religión ha conservado algo de la grandeza de sus verdaderas fuentes faraónicas. En el fondo, M. Bilolo quiere salir del cristianismo por la puerta del Egipto antiguo y ajustar así sus cuentas con el acaparamiento de la fuerza de la tradición cristiana por Occidente, sin plantear de verdad las cuestiones decisivas relativas a Dios y su relación con África. Como el eje ideológico pasa por delante de la reflexión teológica en cuanto tal, el recurso a Egipto se vuelve un fantasma mitológico, sin otro punto de anclaje que el ensueño de un intelectual que se contenta con palabras vanas creyendo desvelarnos el ser y la vida.

Hasta la intención de crear logias faraónicas, que desempeñarían el papel de sociedades secretas de defensa de África y de

su visión del mundo, cae en la inconsistencia. Desde el momento en que se inventa enteramente un Dios, una religión, unos ritos, unos dogmas cortados a la medida de sus problemas, el autor alcanza menos la profundidad de las expectativas de los pueblos africanos de hoy que la superficie de los ajustes de cuentas, que no tienen mucho sentido en la dinámica de los encuentros de las civilizaciones y del diálogo de las culturas.

El desafío que el neofaraonismo religioso plantea para el cristianismo africano no puede ser tomado en su justa medida más que si el debate se sitúa en el nivel específicamente teológico: en la visión y la revelación de Dios. No de un Dios pensado a través de la abstracción de los principios, sino aprehendido de manera concreta en su encarnación histórica. Para el cristianismo se trataría menos de encerrarse en una metafísica de la divinidad en cuanto divinidad, que de presentar con claridad su propio centro: Cristo, su obra, su destino y la figura de Dios que representa y hace visible. Vuelto a su propio centro, podría mirar de manera perspicaz su propia historia y leerla, al mismo tiempo, como la historia de la «subversión» de sí mismo a través de una insipidez constante de su mensaje, y como la historia de una presencia de vida que ha hecho dar a la humanidad un paso más en la conciencia de sí misma en cuanto aspiración a lo humano.

Frente a este centro siempre traicionado, aunque siempre motivador en su proyecto de humanización del mundo, el Dios nuevo del neofaraonismo manifestaría su carácter real: un ídolo reanimado por las necesidades de las causas humanas en el mundo de hoy.

El problema no consiste en intentar saber cuál de los protagonistas del debate dice la verdad sobre Dios, sino en medir la autenticidad de las experiencias que se enfrentan a través de las figuras históricas que las encarnarán y a través de la verdad humana que vivifican en nuestros días.

Si bien Cristo puede manifestarse como una vía capital de humanidad en esta confrontación, no es seguro que la historia del cristianismo pueda salir engrandecida de los ataques que recibiría del neofaraonismo militante.

Tampoco es seguro que éste puede presentarse de otro modo que como una regresión hacia el centro de la religión-madre, es decir, como una enfermedad espiritual de un continente a la deriva. Lejos de ser una dinámica de innovación, no sería más que una huida hacia un ámbito de vanas ilusiones. Hablamos aquí del neofaraonismo como teología, sin prejuzgar los resultados que tendrá como sistema ideológico montado de cabo a rabo o como voluntad política en las batallas del mundo actual.

El mismo afán de radicalismo en el debate y en la confrontación tendrá que guiar las relaciones de la fe cristiana con otras síntesis espirituales, como las que ha realizado André Ilunga-Kabongo.

Los límites de estas síntesis son manifiestos. Y, a nuestro modo de ver, corresponden a tres órdenes.

El primero es la ocultación de la razón como dimensión fundamental del ser. So pretexto de exorcizar al hombre contra la influencia de un intelectualismo mortal, se nos ofrece un hombre truncado, que se complace en el misterio de una realidad sagrada emocional, separada de todos los problemas en los que sólo la fuerza de una racionalidad exigente puede constituir un poder de creatividad. Con síntesis religiosas al estilo de la de A. Ilunga-Kabongo, se puede apostar que África se parecerá más a un mundo dominado por lo mágico-religioso que por la voluntad de construir un continente moderno y desarrollado.

Esto nos lleva a designar el segundo límite de la teología de las síntesis nuevas: la ocultación de la ciencia y de la técnica en favor del «misterio del conocimiento». Este límite es consecuencia del primero: a partir del momento en que la razón queda devaluada en cuanto función vital, se vuelven posibles todas las locuras religiosas, y también todos los desvaríos teóricos y prácticos. La religión se transforma en algo arbitrario, y sus construcciones teológicas, en embriaguez metafísica y en vagabundeo inconsistente. Si bien A. Ilunga-Kabongo escapa de la inconsistencia, en virtud de la fuerza de su arraigo en la mística gnóstica, no ocurre lo mismo con muchos de los sincrétismos que se dan en África hoy.

El mundo «encantado» y «encantador» que nos presentan tiene un tercer límite. Se trata de un mundo donde el ser humano queda reducido, por el conocimiento religioso, a una esencia eterna que debemos llevar a plenitud, sin más. Está desprovisto de todo principio de utopía que le arranque de lo que las teorías místicas dicen que es y será. Un principio mediante el cual pudiera conjugar las fuerzas de la inteligencia con las fuerzas del misterio, los poderes del «conocimiento» con los ardores de la ciencia.

Si hablamos de estos límites, no es para invalidar el modo de ver el mundo que estas nuevas síntesis espirituales de África desarrollan, sino para mostrar que su importancia se encuentra menos en su contenido dogmático que en la interpellación ética que las constituye como búsqueda de lo humano. Situado en este ámbito, el debate con el cristianismo podría centrarse en el principio de coherencia de estas nuevas teologías en cuanto búsqueda de lo humano.

Con Cristo como clave de comprensión del mundo y pivote ético de la realidad, cabe formular ciertas preguntas que relativizarían una enormidad la sed de síntesis que impulsa a las nuevas teologías africanas.

¿Cómo es posible distinguir una verdadera síntesis espiritual de una simple chapuza superficial que mezcla las churras con las merinas, para las necesidades de la causa, y se encierra en teorías nebulosas por impotencia práctica? ¿Cuál es el principio de estructuración que permite reunir elementos teológicos dispares en una configuración de sentido y de valor, de la que debería vivir toda África?

Dado que la ética del conocimiento esotérico es, de hecho y de derecho, una vía reservada a la élite iniciada, ¿puede comprometer a todo un pueblo, a todo un continente, en su voluntad de cambio?

Por nuestra parte, no creemos que las religiones de salvación, por adhesión a un sistema de conocimiento oculto, puedan fundamentar una ética política para conseguir transformaciones a gran escala. Estas religiones, hechas para proporcionar una serena seguridad a los que se adhieren a su teoría,

tienden tendencia a abandonar los campos de batalla de la vida política, económica, social y cultural. Las nuevas síntesis espirituales y teológicas del África negra pertenecen a ese orden.

En este sentido, andan lejos de las dinámicas del cristianismo y de la fe cristiana en lo que éstas tienen de utopías concretas, de clara voluntad de cambiar este mundo, en vez de buscar otro más misterioso y más acogedor.

El debate con ellas debe situarse en el plano de su capacidad para cambiar no de mundo, sino el mundo.

Conclusión

Acabamos de presentar el paisaje que ofrece la teología en el África negra contemporánea. Como ha podido percatarse el lector, se trata de un paisaje en el que se manifiestan múltiples tensiones:

- las que oponen a las teologías cristianas entre sí a través de la evolución de la historia del cristianismo africano y en el ámbito actual de las divisiones entre cristianos;
- las que someten a confrontación al cristianismo en su conjunto con el neofaraonismo religioso y con las nuevas síntesis espirituales elaboradas por algunos teólogos africanos cuya ambición consiste en abrir nuestro continente a las inspiraciones de fondo de todas las religiones del mundo.

Los problemas que se manifiestan en este ámbito de tensiones son los mismos que plantean hoy las sociedades africanas a las corrientes religiosas y a los movimientos espirituales. Se centran en torno a la figura que debemos dar al futuro de nuestras naciones. Unas naciones cuyas economías, sistemas políticos, estructuras sociales y capacidades de creatividad cultural debemos reconstruir por completo. Ya se trate de la teología de la identidad o de la teología de la liberación, del evangelismo espiritualista o del cristianismo de derechas, de los nuevos sincretismos abiertos a las corrientes religiosas orientales o de los márgenes que acogen ruidosamente a las religiosidades populares cristianas o extracristianas, de la nueva con-

cepción de lo sagrado de las religiones africanas tradicionales o del advenimiento de una nueva metafísica destinada a fundamentar el diálogo de las culturas y de los pueblos..., la cuestión fundamental, que interpela al mundo teológico en nuestras naciones, es la misma. Esa pregunta, fundamental y decisiva para nuestro presente y nuestro futuro, instaura un debate entre las teologías de todos los horizontes presentes en África. Y convierte este debate en un nuevo ámbito teológico que es preciso poblar y cuyas apuestas conviene pensar. Esa cuestión es la siguiente: ¿sobre qué base debemos construir la nueva África?

Quisiéramos abordar esta cuestión desde el punto de vista que nos corresponde: el de un teólogo cristiano consciente del espacio teórico y práctico en el que vive, que tiene que enfrentarse con la tarea de decir en qué pueden contribuir las bases de su propia fe, en un debate profundo y exigente con las otras corrientes teológicas, a reconstruir el África de hoy y de mañana, en qué puede contribuir a reorientar nuestro destino e impulsar los cambios de fondo que necesitan nuestras naciones. Ése va a ser el objeto de la segunda parte de nuestra obra.

Segunda parte

CRISTIANISMO AFRICANO Y TEOLOGÍA DE LA RECONSTRUCCIÓN

Revelación bíblica y mutaciones éticas
en el África contemporánea

«La piedra que desecharon
los constructores es ahora
la piedra angular»
Sal 118,22

En esta parte de nuestra reflexión, vamos a esclarecer las perspectivas de la teología de la reconstrucción, que se abre ahora al horizonte del movimiento teológico negroafricano. Vamos a ocuparnos de circunscribir el campo actual de su despliegue, de fundamentar teóricamente su pertinencia en las mismas Escrituras y de arraigar su problemática en los desafíos que hoy tiene delante nuestro continente.

Deseamos mostrar aquí por qué esta teología no es una simple idea nacida de la cabeza de pensadores solitarios que van en busca de teorías originales, sino un movimiento de conjunto que lleva dentro las aspiraciones profundas de las Iglesias de África, las expectativas y las utopías por las que los cristianos han levantado su voz en casi todas nuestras naciones.

Atentos a esta voz de la nueva conciencia que tienen las comunidades eclesiales de su papel y de su estatuto en nuestras sociedades, intentaremos manifestar la sustancia ética surgida de la revelación bíblica, del corazón del Verbo sobre el que todo debe fundarse y, humanamente, orquestarse, en la palabra de la Iglesia.

De este recurso a la palabra fundadora y de su resonancia en la palabra de las Iglesias de África extraeremos un conjunto de exigencias, de normas prácticas y de estructuras de vida, para la reconstrucción política, económica, social y cultural de nuestro continente.

Por consiguiente, se trata, en nuestro caso, de promover un pensamiento ético que tenga como centro la idea de *reconstrucción* comprendida a la luz de la Palabra de Dios, a partir de unos principios de vida manifestados por la Biblia cuando se la interroga sobre su manera de encauzar y dirigir las crisis fundamentales de lo humano, que aparecen a lo largo de toda la historia de Israel, y del Evangelio mismo, como momento capital de la formación de la conciencia de la humanidad.

Frente a la crisis de África, la teología de la reconstrucción aparecerá así como lo que quiere ser de verdad: la búsqueda de una dinámica ética capaz de ayudar a nuestro continente a salir de su condición actual, a asumir su responsabilidad, en cuanto continente, en la utopía de lo humano que libera Dios en el hombre frente a lo inhumano de nuestra situación actual.

3

Las Iglesias africanas frente a las actuales mutaciones del Continente

Contexto de una teología en la reconstrucción hoy

Si la primera parte de este libro ha estado consagrada a definir el marco histórico y teológico de donde han surgido la necesidad y la urgencia de elaborar una teología de la reconstrucción africana, ahora vamos a emprender la tarea de definir el contexto social en que se arraiga. Ese contexto es el suministrado por la palabra de las Iglesias de África sobre los problemas que hoy tenemos como sociedad.

En efecto, desde principios del año 1990, las Iglesias africanas han tomado la palabra, en distintas ocasiones, para hacer saber su punto de vista sobre la situación actual en que se encuentra el continente y apoyar con firmeza las mutaciones políticas y culturales en curso. Las comunidades cristianas, a través de un movimiento conjunto cuyo impulso ha dado unas orientaciones de fondo a las expectativas de las sociedades africanas contemporáneas –de las que ya no pueden prescindir sin comprometer la calidad del futuro en cuyo nombre luchan–, han abierto el camino a una reflexión de fondo sobre el estado en que se encuentran las naciones africanas. Una reflexión que se extiende a las apuestas que están sobre el tapete, a las opciones esenciales que deben tomar, a los valores que deben promover y al sentido del cristianismo en el África de hoy.

A partir de un análisis de los principales textos publicados recientemente por diversas instancias eclesiales en el conti-

nente negro¹, quisiéramos reunir las afirmaciones principales de las Iglesias sobre los problemas actuales planteados a los pueblos africanos. También desearíamos sacar a la luz las perspectivas de cambio que proponen y evaluar las posibilidades que tienen de ser asumidas en las coyunturas que caracterizan el final del siglo XX. Procederemos asimismo a una evaluación global de lo que han dicho las Iglesias, del proyecto de sociedad que proponen y de las tareas que se plantean a sí mismas en el presente y para el futuro.

1. Las tomas de posición

El contexto general

Para comprender la amplitud del movimiento que ha impulsado a los responsables de las comunidades cristianas de África a tomar la palabra frente a los poderes establecidos y a las políticas que practican; para captar el sentido profundo de esta toma de la palabra a través de la perspicacia de sus análisis, la firmeza de su lenguaje y la utopía de su proyecto de sociedad, es preciso saber que esa toma de posición se sitúa en un contexto mundial en pleno cambio, tras el hundimiento del bloque comunista y de su ideología. Este hundimiento ha

¹ Nuestro abanico se compone de los textos siguientes: «Carta pastoral de la Conferencia Episcopal del Camerún sobre la crisis económica que padece el país», Pentecostés 1990; «La política al servicio del país, mirada de fe y de esperanza», carta pastoral de los obispos de Costa de Marfil, en *La documentation Catholique*, nº 2012, 2-16 de septiembre de 1990, pp. 820-826; «Le Mémorandum du comité permanent de la Conférence épiscopale du Zaïre adressé au président Mobutu lors de la consultation nationale sur la situation générale du pays et le fonctionnement des institutions», publicado por *Jeune Afrique*, nº 1.527, del 9 de abril de 1990, pp. 20-25; «Carta pastoral del Comité ejecutivo nacional de la Iglesia de Cristo en el Zaire al pueblo de Dios frente a la situación sociopolítica en el Zaire», multicopiado; «Ética cristiana y política en el Benín de hoy», declaración del Consejo Interconfesional de las Iglesias Protestantes en Benín tras el coloquio de Porto-Novo de los días 12 y 13 de febrero de 1990; «Maseru declaration on the debt crisis as it affects human rights», documento publicado tras el encuentro

descalificado, de manera decisiva, los principios en que se basaban, que habían encontrado en algunos regímenes políticos africanos un ámbito propicio para el florecimiento de sus métodos y de su mentalidad. El fracaso y el hundimiento del comunismo no sólo han sacado a la luz la exigencia de libertad, de participación, de pluralismo y de democracia como base para edificar un mundo digno de los sueños profundos de la humanidad, sino que, sobre todo, han obligado a los aliados occidentales de otros regímenes políticos africanos a deshacerse de su antiguo miedo al comunismo. Un miedo mediante el que legitimaban a menudo su apoyo a políticas dictatoriales e inhumanas.

De este modo, ha visto la luz una nueva situación, que ha hecho completamente inoperantes, por sí mismas, las escapatorias y las justificaciones especiosas de las autocracias africanas. Estas autocracias se han encontrado desnudas delante de sus pueblos, condenadas o bien a jugar la carta de una rigidez suicida, o bien a contar con los nuevos datos democráticos que sus mismos aliados de Occidente se han puesto a alentar, con firmeza o paso a paso, y que presentan hoy con claridad como la única vía que tiene futuro.

En este contexto global es donde se han impuesto la necesidad y la urgencia de proceder a una reflexión de conjunto, destinada a orientar las mutaciones de los países africanos. Ese mismo contexto es el que ha llevado a las Iglesias a iluminar las apuestas en curso y a guiar a las conciencias en las nuevas opciones de sociedad que debemos implantar.

organizado bajo los auspicios de la Conferencia de las Iglesias de Toda África del 26 al 30 de septiembre de 1990, en Lesotho Maseru; la reseña, no publicada todavía en el momento en que redactamos estas líneas, de los debates del encuentro de los responsables de las Iglesias protestantes de África central en Kinshasa-N'Sele, del 12 al 21 de agosto de 1990; «Liberar la democracia. Declaración de los obispos del Zaire a los cristianos católicos y a los hombres de buena voluntad», comienzo de la Cuaresma de 1991; «El 35 Sínodo General de la Iglesia evangélica del Camerún toma posición sobre el contexto sociopolítico del país», marzo de 1991; «El tiempo propicio para el cambio», CETA, 1991; «¿Qué hacemos de nuestro país?», carta pastoral de los obispos de África central, Bangui 1991.

Pero eso no es todo. Para comprender el alcance de las recientes intervenciones de las Iglesias africanas en el campo de la vida política, económica, social y cultural del continente negro, debemos recurrir a otro elemento. Un elemento que resulta decisivo y capital en el imaginario de los pueblos de África. En 1990 cumplieron los países africanos, en conjunto, treinta años de independencia. Esta etapa exige un balance y necesita una nueva visión perspectiva de todo el destino del continente.

Ahora bien, el balance resulta, desde casi todos los puntos de vista, catastrófico; aunque las esperanzas sean, por su parte, y casi desde todos los puntos de vista, fabulosas.

Quiebra económica, angustia social, inmovilismo político e incapacidad de las dictaduras implantadas para conducir el continente africano por la vía del desarrollo: ése es el balance que puede hacerse treinta años después de las independencias.

Mas ese lote de catástrofes no cierra en modo alguno la puerta a la esperanza. Más bien abre el camino a un análisis perspicaz que pueda detectar anclajes capaces de liberar el espíritu creador y de aprovechar los recursos naturales, humanos y espirituales de los que disponen los pueblos de África para construir su destino.

Precisamente para rechazar la fatalidad de esta situación catastrófica (la sombra de sus miserias y las tinieblas de su angustia), han manifestado en público los pueblos de África su revuelta contra los sistemas políticos que los oprimen. Justamente en nombre de la esperanza y de la fe que tienen aún en sus propias capacidades creativas, han optado por el combate en favor de la vida y la democracia, en favor de la dignidad y la libertad.

Las tomas de posición de las Iglesias de África se insertan en la dinámica de las demandas esenciales de sus pueblos. Son estas demandas las que proporcionan su sentido a esas tomas de posición, a las que, a su vez, iluminan con la luz del Evangelio: gracias a la fuerza de su verbo y a la grandeza de su utopía.

Todo se presenta como si, con las turbulencias del mundo y las commociones de las sociedades africanas de 1989-1990,

las Iglesias de África redescubrían con vigor la fecundidad de la Palabra que deben anunciar, y que se manifiesta, de repente, como una potencia de transformación radical en el momento justo en que África necesita esta transformación. A través de la nueva conciencia que ha adquirido el pueblo africano de su situación como una situación de crisis global y profunda, parece que también las Iglesias han tomado conciencia del Evangelio como visión global del mundo destinada a conseguir una mutación profunda de la sociedad. Las Iglesias han tomado la palabra para expresar esta conciencia de una manera clara, perspicaz y poderosa. Sin complacencias ni espíritu de provocación. Con coraje y voluntad de obrar a fondo.

El contenido de las tomas de posición

Aunque aquí las vamos a interpretar otorgándoles un alcance de conjunto que abarca el destino de todo el continente africano, será bueno señalar que los textos que nos sirven de base se refieren cada uno de ellos a la situación de un país particular. Cada uno se hace eco del grito de su propio pueblo, analiza la situación específica de un país, perfila los contornos de un estado particular y abre la esperanza a una nación singular. Sólo al relacionar estos textos entre sí caemos en la cuenta del carácter similar de los contextos de donde surgen y de la identidad de lo que viven los pueblos en cada nación y en cada región del continente africano.

a) La crisis: sus dimensiones y sus efectos

La realidad fundamental, en cuyo interior elevan su voz las Iglesias, y lo que motiva sus tomas de posición, es la crisis. Una crisis que está presente en cada país, que causa estragos por todas partes con vigor, que aumenta de año en año, hasta el punto de convertirse hoy en el otro nombre de África, en el único rostro real y concreto de su presencia en el mundo en este final de siglo.

Frente a la omnipresencia y al carácter virulento de esta intolerable situación, la Iglesia, como fuerza visible de una esperanza fundamental, se siente interpelada:

«La Iglesia, cuya misión es anunciar la Buena Nueva de la salvación a todos los hombres, no puede permanecer indiferente ante las graves y penosas pruebas con que la crisis hace cargar a tantas familias a menudo inocentes»².

Por esa razón, la primera tarea de la que han tomado conciencia las Iglesias africanas es la de expresar la crisis, mirarla de frente y nombrarla en público y con claridad, con coraje y perspicacia.

«Desde hace varios años –escriben los obispos del Camerún–, nuestra nación atraviesa un periodo difícil, conocido con el nombre de crisis. Esta crisis económica engendra muchos sufrimientos y miserias no sólo en el Camerún, sino también en África y en los países en vías de desarrollo de los otros continentes»³.

«En la actualidad –escriben por su parte los miembros del comité ejecutivo de la Iglesia de Cristo en el Zaire [...]– nuestro país atraviesa un periodo difícil. El deterioro de la situación social y económica ha llegado a su punto culminante. Reina una gran efervescencia en el plano político. Corremos el riesgo de que todo explote en cualquier momento. Nuestro país atraviesa una crisis multisectorial»⁴.

En cuanto a los obispos de Costa de Marfil, afirman, sin rodeos, que el tiempo del «milagro de Costa de Marfil» ha pasado y ahora se encuentra todo el país bajo el influjo del «mal de Costa de Marfil»⁵.

² *Carta pastoral de la Conferencia Episcopal del Camerún*, p. 2.

³ *Ibid.*

⁴ *Carta pastoral del Comité Ejecutivo de la Iglesia de Cristo en Zaire*, p. 1.

⁵ *Carta pastoral de los obispos de Costa de Marfil*, en *Documentation Catholique*, 2.012, p. 821.

Hablar así de la crisis de sus naciones no apunta sólo a hacer tomar conciencia a los africanos de una situación que ellos conocen bien y que están viviendo en su propia carne, sino a desencadenar un proceso de reflexión sobre lo que esta crisis manifiesta: sus causas, sus raíces, sus mecanismos, sus efectos y sus apuestas. Todo lo que las ideologías de los poderes implantados han intentado siempre edulcorar para blandir malas razones, ocultar los mecanismos de su participación en la crisis y negarse a levantar acta de su fracaso. Y también todo aquello que ni siquiera los mismos pueblos africanos ven y que pone en tela de juicio sus propias mentalidades, el tipo de mentalidad que les hace vivir, los mitos que determinan su opción de sociedad y los valores que estructuran su vida.

Con sólo nombrar la crisis en su realidad concreta, las Iglesias de África denuncian, por una parte, la buena conciencia y la mala fe de todos los poderes establecidos y, por otra, la inconsciencia de unos pueblos africanos que tienen tendencia a no ver su propia responsabilidad y su implicación en lo que les pasa.

Por esa razón, la trama de la crisis, tal como las Iglesias la presentan en sus dimensiones y efectos, tiende a implicar a cada africano en la situación actual. Una situación de la que África, no por ser víctima, deja de ser fuente y agente⁶. Y es que esta crisis no sólo es global, profunda y aguda, sino que afecta a aspectos de la vida en los que, de un modo o de otro, cada africano debe sentirse interpelado, porque no se limita a padecer una situación, sino que la produce y mantiene también, en mayor o menor medida.

Hay, en efecto, dimensiones de la crisis que África tiene la impresión de padecer, sin más.

«La crisis se presenta, en primer lugar, como una fuerza misteriosa, ciega, que engendra por todas partes pobreza, miseria, paro, y siembra temor, duda e incertidumbre incluso en las mismas estructuras del aparato

⁶ *Carta pastoral de la Conferencia Episcopal del Camerún*, p. 16.

estatal y de las instituciones económicas», escriben los obispos del Camerún.⁶

«Nuestra economía está dislocada –constata la Conferencia Episcopal de Costa de Marfil–. Con el deterioro de los términos del intercambio, el trabajo, tanto en el pueblo como en la ciudad, ya no puede hacer vivir al trabajador. El empobrecimiento que de ahí se sigue desestabiliza las familias, la sociedad.»⁷

La crisis se sufre así como una cosa impuesta por unas estructuras económicas que nadie controla y que, en el orden del mundo en que vivimos, condena a muchos países del Sur a vivir en la miseria.

Los obispos del Camerún describen esta situación con una gran lucidez y realismo:

«Los precios internacionales de las materias primas caen bruscamente [...] Ahora bien, estos productos eran la fuente única y exclusiva de ingresos para millones de cameruneses. El poder de compra de la población disminuye y tiende a cero. La vida se vuelve excesivamente cara, no sólo por lo que respecta a los bienes importados, suben también los precios de los productos necesarios para la vida diaria que se producen en el país»⁸.

Y lo que es todavía más grave: el mismo tejido económico se deteriora, lo cual trae como consecuencia la escasez del dinero y el incremento de la desolación colectiva.

«Ciertos bancos se vacían; algunos llegan incluso a cerrar, declarando que no queda dinero en efectivo. El Estado se ve en dificultades para pagar a sus funcionarios y hacer frente a sus otros compromisos. Algunas empresas públicas y privadas cierran. Los servicios públicos proce-

⁶ *Carta pastoral de la Conferencia Episcopal del Camerún*, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ «La política al servicio del país», doc. cit., p. 821.

⁹ *Carta pastoral de la Conferencia Episcopal del Camerún*, p. 4.

den a reducciones de personal. Y lo que es aún más grave, queda bloqueado todo nuevo reclutamiento. Miles de cabezas de familia quedan reducidos al paro. Y así es como innumerables familias camerunesas se encuentran, de repente, sin recursos, entregadas a sí mismas, inseguras frente al día de mañana»¹⁰

Si sólo existiera esta dimensión pasiva de la crisis, las cosas hubieran podido ser enfocadas exclusivamente desde el punto de vista de las reformas estructurales, pero la crisis tiene asimismo una dimensión interior, que llega al centro espiritual de la personalidad y de la sociedad. Entonces se convierte en una crisis producida por el comportamiento de los hombres, por un sistema de vida que arrastra a los africanos «a la mentira, a la prostitución, a la delación, al odio, a la destrucción de la vida, a la acumulación de bienes personales en detrimento de la mayoría, que se estanca en la miseria y aspira a verse libre de ella»¹¹.

Este sistema de vida segregá modos de ser de los que lo menos que se puede decir es que bloquean todo funcionamiento normal de la sociedad, tanto los mecanismos económicos de base como su estructura orgánica fundamental, la función pública.

«La falta de todo espíritu cívico en la vida pública –señalan los obispos del Camerún– trae consigo, en los funcionarios de todas las categorías, la corrupción, el abandono, el absentismo, el espíritu venal y esos famosos desvíos de fondos públicos que desafían toda vigilancia. El fraude aduanero, la negativa a pagar las tasas y los impuestos debidos al Estado son prácticas que se encuentran hasta en los sectores vitales de la economía de nuestra nación»¹².

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Carta pastoral del Comité ejecutivo de la Iglesia de Cristo en el Zaire*, p. 2.

¹² *Carta pastoral de la Conferencia Episcopal del Camerún*, p. 18.

Los aspectos y efectos que acabamos de evocar manifiestan una profunda crisis moral. Una crisis que mezcla los criterios de lo verdadero y de lo falso, de lo esencial y de lo accesorio, de lo útil y de lo inútil, del bien y del mal. Con lo que eso trae consigo de «quiebra social», es decir, de desaparición de toda regla de equidad y de todo sentido del interés colectivo. «Esta quiebra social conduce a la quiebra política –afirman los obispos de Costa de Marfil–. Pero cuando los habitantes de una nación son creyentes y esta nación se hunde en el empobrecimiento, la inseguridad, la inmoralidad y la injusticia, es preciso concluir que la quiebra es asimismo espiritual.»¹³

Más exactamente, como señala aún el Comité ejecutivo nacional de la Iglesia de Cristo en el Zaire, «se trata fundamentalmente de una crisis de hombres antes de una crisis estructural»¹⁴.

Ésa es la situación. La tarea que debemos emprender es determinar sus causas, comprender sus raíces y hacer frente a sus apuestas en todas las naciones africanas.

b) Raíces de la crisis y posibles remedios

Según los documentos que estamos analizando, la percepción de las causas y de las raíces de la crisis africana por parte de las Iglesias de África se sitúa a un doble nivel:

- el nivel de las causas y de las raíces espirituales ligadas a las estructuras mentales del mundo en que vivimos y a las consecuencias que tiene en África;
- el nivel de la concreción de esas estructuras mentales en las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales.

Detengámonos en este doble nivel del problema y veamos cómo se ilumina la crisis africana a partir de esta clave.

¹³ «La política al servicio del país, mirada de fe y de esperanza», carta pastoral de los obispos de Costa de Marfil, en *La Documentation Catholique*, nº 2.012, 2-16 de septiembre de 1990, p. 821.

¹⁴ *Carta del Comité ejecutivo de la Iglesia de Cristo en el Zaire*, p. 2.

Antes que nada, será oportuno señalar que, al modo de ver de las instancias eclesiales, cuya reflexión ofrecemos aquí, el problema de la crisis tiene su origen en la dimensión fundamental del pecado, que preside la organización del orden mundial de nuestro tiempo. Se trata de una mentalidad cínica generalizada, esa mentalidad que se manifiesta y aplica hoy, sobre todo, en las relaciones Norte-Sur. Todo sucede como si la opción capital de nuestro mundo fuera la opción radical contra los necesitados y contra los imperativos éticos. Este mundo no sólo pone el interés personal, la voluntad de explotación y de opresión en el centro de las estructuras del orden mundial, sino que, sobre todo, debilita toda voluntad de solidaridad y de justicia, haciendo de ella algo extraño, insólito, periférico, bueno sólo para los ingenuos y para las instituciones de caridad, que no han comprendido nada de la ferocidad de la realidad tal como funciona en el orden de lo concreto. Son esas estructuras mentales de pecado las que producen un mundo cuyas estructuras son asimismo, en su totalidad y en su misma esencia, estructuras de pecado. Se trata de un orden político, económico, social y cultural sin basamento moral ni fermento espiritual guiado por la exigencia fundamental de Dios sobre el mundo.

Precisemos la noción de estructura de pecado que empleamos aquí. No tiene la intención de designar un sistema abstracto del que nadie sería responsable y que se perpetuaría a sí mismo, en cuanto sistema, de manera automática. Designa, más bien, un marco global ligado a opciones individuales y colectivas concretas, al pecado personal que, a través de comportamientos prácticos, nos impulsa a crear un tipo de civilización carente del sentido de lo humano. En esas condiciones, los hombres sienten sobremanera la tentación de ocultarse su propia responsabilidad, invocando unas realidades que están por encima de ellos, sobre las que nadie cree ejercer control alguno.

En nombre de esas realidades, nadie se atreve a ir ya a contracorriente. La sociedad se deja encerrar en una especie de irresponsabilidad colectiva frente a la imagen que debe darse a sí misma. Así es como, en nombre de las leyes de la economía

y de los imperativos del mercado, dejamos que el mundo se estructure en medio de la injusticia y las desigualdades. En nombre de los intereses superiores del Estado, sacrificamos vidas humanas y perpetuamos guerras entre las naciones. En nombre de las necesidades políticas, creamos en nuestras naciones servicios secretos, que se transforman, con frecuencia, en «brigadas de la muerte», en «grupos de intervención» o en «divisiones especializadas» destinadas a meter a todo el mundo en cintura y a romper, aun a costa de matanzas y secuestros, cualquier veleidad de resistencia y de contestación.

¿Quién no ve que, detrás de la invocación de las leyes económicas inflexibles, de los imperativos de la seguridad del Estado, de las necesidades políticas inexorables o de la defensa del interés nacional, se esconde, de hecho, una abdicación de la inteligencia y de la imaginación ética en la estructuración del mundo en que vivimos? Desde el momento en que todo parece decidirse en las altas esferas de los especialistas, de los jefes, de las instancias superiores y de los foros sobre los que el común de los mortales cree no tener ninguna posibilidad de acción, retrocede el sentido de la responsabilidad, así como la preocupación por las realidades concretas entre las que viven a diario los hombres. Una vez se ha impuesto semejante situación, crece sobremanera el riesgo de ver funcionar las instituciones sin relación con lo humano, sin preocuparse del estado real en que se encuentran los hombres y los pueblos. Las instituciones escapan al control del hombre y siguen una lógica que puede destruir los valores fundamentales de lo humano. En ese caso, se convierten en estructuras de pecado. Y no son tales más que porque están ligadas al pecado personal, agazapado en el corazón del hombre. Como bien ha visto el papa Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*, el vínculo entre falta personal y estructura de pecado es tal que pensar la una sin la otra impide acceder a una comprensión profunda del drama de nuestro tiempo.

Y precisamente por ser conscientes de este vínculo íntimo que existe entre responsabilidad individual y marco global de vida, las Iglesias africanas insertan la crisis del continente en el drama general de lo que Pablo VI había formulado ya de

manera justa cuando, en su exhortación *Evangelii nuntiandi*, escribía: «La ruptura entre el Evangelio y la cultura constituye, sin duda, el drama de nuestra época»¹⁵.

Este drama, cuyas estructuras mentales de pecado son hitos visibles en el actual orden mundial, hace padecer a África un interminable calvario. Los obispos del Camerún lo subrayan con fuerza:

«La causa y el origen del mal que padecemos se encuentran, en primer lugar, en las estructuras de pecado que dominan el mundo actual [...]. Parece ser [...] que estas estructuras de pecado están ligadas al orden político, económico, cultural, que rige la vida internacional. La crisis es, en primer lugar, un fenómeno engendrado por el orden económico mundial basado exclusivamente en el beneficio, el egoísmo, la explotación de los pobres, de los débiles y de los oprimidos por los ricos y los poderosos de este mundo»¹⁶.

Pero no basta con poner de manifiesto esta dimensión de la crisis para creer que hemos dado cuenta de todas sus raíces. Una de las afirmaciones más radicales, más audaces y más interpelladoras de todos los análisis de las Iglesias sobre la situación de África es, sin el menor asomo de duda, la que reconoce con claridad y define de manera vigorosa la existencia de raíces y causas internas en la condición actual de las naciones africanas: «No somos únicamente víctimas de la crisis; somos también la causa y los agentes de la misma»¹⁷.

¹⁵ Exhortación publicada en 1975, n. 20.

¹⁶ *Carta pastoral de la Conferencia Episcopal del Camerún*, pp. 5-6.

¹⁷ En el texto «El tiempo propicio para el cambio», publicado por la CETA, se dice: «La crisis que conocemos no se debe, en primer lugar, a que hayamos heredado del colonialismo unas situaciones difíciles. Es un hecho que hemos faltado a nuestras responsabilidades. Eso nos ha llevado a la crisis, porque no hemos sabido aprovechar nuestra posibilidad histórica. Y cada generación tiene que identificar y aprovechar sus posibilidades» (p. 9). Los obispos de África central señalan, por su parte: «Buscamos chivos expiatorios. Pero todos, incluida nuestra Iglesia, deberíamos reconocer nuestras propias deficiencias», *Que faisons-nous de notre pays?*, p. 12.

Estamos ante una afirmación capital. Y no lo es sólo porque sitúa el problema del continente en las profundidades de las estructuras mentales actuales de los africanos, sino porque pone a éstos, a partir de ahora, frente a la responsabilidad que tienen con respecto a su propio destino. Dicho con otras palabras, hemos salido de la era de la denuncia verbosa y ebria del colonialismo y del neocolonialismo, que hacía las veces de pensamiento a muchos ideólogos y alejaba a los africanos de ponerse a sí mismos, en cuanto individuos, en cuanto pueblos, en cuanto naciones, en tela de juicio. Si el africano actual es causa y agente de su propia crisis, es enteramente responsable de la misma y debe dar cuenta de esta responsabilidad ante la historia. Es responsable de sus opciones políticas, de sus estructuras económicas, del clima mental y cultural en el que vive y de las estructuras sociales en cuyo interior evoluciona.

Esta dimensión de la responsabilidad es la que los miembros del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal del Zaire han puesto de manifiesto en el análisis del sistema político-ideológico de su nación. El elemento capital de este análisis es la opción tomada por los mismos responsables zaireños. Una opción que, al menos en apariencia, nadie les ha impuesto, sino que ellos mismos la han concebido y rodado como modalidad de gobierno y principio de mantenimiento en el poder. En la misma medida en que la opción tomada ha sido mezclar el autoritarismo propio de los régimes políticos de los países del Este y el salvajismo de un liberalismo que aprovecha a una minoría, las consecuencias sociales y económicas de tal opción son radicalmente imputables a los mismos responsables zaireños. Pretender desembarazarse de esta responsabilidad invocando, de manera constante, los parámetros exteriores forma parte, sencillamente, de la ceguera ideológica o de la mala fe.

El análisis de los obispos zaireños puede servir de clave de comprensión de la situación que prevalece en otros países africanos. Será útil reproducir aquí su punto más sobresaliente:

«A la luz de la situación en que se encuentra nuestra nación y de la geopolítica actual, releyendo la enseñanza

de la Iglesia universal y nuestras propias directivas anteriores, nos atrevemos a afirmar que la causa principal, si no la raíz de la parálisis de las instituciones nacionales y de la crisis de las estructuras del Estado, reside en un sistema político híbrido. Éste toma del liberalismo las ventajas que ofrece, de hecho, a una minoría el goce de la propiedad privada y, por otro lado, toma prestado del totalitarismo los métodos de conquista y de mantenimiento en el poder. No es que el tomar prestado, en cuanto tal, sea un procedimiento reprobable, pero como no ha tenido en cuenta la irreductibilidad de los principios que constituyen la coherencia intrínseca de cada uno de ambos sistemas, el del Zaire, falto de una síntesis nueva y armónica, se ha encerrado, por desgracia, en un juego de contradicciones internas. Por una parte, ha heredado las flaquesas de ambos sistemas y, por otra, ha dado lugar a un poder absoluto y autocrático, a cuyo mantenimiento concurren los capitales y los bienes producidos gracias a la economía de mercado»¹⁸.

Es la misma conclusión a la que llegaron los responsables de las Iglesias protestantes de África central, reunidos en agosto de 1990 en Kinshasa (N'Sele), con ocasión de la cuarta Asamblea de jóvenes y estudiantes de toda África. Ampliando el análisis de los obispos zaireños a toda África central, animaron a todos los dirigentes políticos del continente a orientarse hacia la vía de la democracia, del pluralismo, del respeto a las libertades fundamentales y a los derechos del hombre. Sin esta opción política radical, que rompe con el ejercicio autocrático del poder, resulta vano esperar el desarrollo económico, la paz social y la creatividad cultural liberadora e innovadora. En un sistema político viciado, es el conjunto de las mismas condi-

¹⁸ «Mémorandum du Comité Permanent de la Conférence Épiscopale du Zaïre adressé au président Mobutu lors de la consultation nationale sur la situation générale du pays et le fonctionnement des institutions», publicado por *Jeune Afrique*, nº 1.527, del 9 de abril de 1990, p. 21.

ciones de existencia el que sufre y se rebaja, entregando la nación a la angustia y a la desesperación sin fin.

África se encuentra hoy en esa situación, y a partir de ella piensan y conciben hoy las Iglesias los remedios al drama espiritual y al mal global que padecen los países africanos.

Lo que está en juego, en el fondo, sea cual sea la posición que se ocupe en las estructuras actuales del poder en África, es «obtener transformaciones profundas en el pensamiento, en la palabra y en la acción [...] a fin de contribuir al nacimiento de un tipo de hombre y de un tipo de sociedad nuevos de verdad»¹⁹.

Si el remedio pretende suscitar transformaciones profundas destinadas a una innovación radical de los hombres y de las sociedades africanas, debe ir a las causas y a las raíces del mal. Dicho con mayor precisión, no puede consistir más que en una mutación fundamental del espíritu.

– Una mutación que haría pasar a los países africanos de las estructuras mentales de pecado, en que hoy se encuentran estancados, a unas estructuras de amor, que insertarían a África en un orden mundial transformado en su espíritu por las fuerzas de la solidaridad, del reparto y de la justicia.

– Una mutación que haría pasar a África de unas formas híbridas de poder a unas estructuras políticas edificadas sobre la participación, el debate, las opciones basadas en la razón y la ética del bien común.

Se trata de hacer nacer otro tipo de mentalidad y otras formas de instituciones políticas, económicas, sociales y culturales.

Como señalan los obispos del Camerún, se ha vuelto imperativo «reexaminar el diálogo Norte-Sur, inventar nuevas instituciones de solidaridad y de interdependencia basadas, no en el enriquecimiento y la dominación de unos y el empobrecimiento de los otros, sino en una promoción mutua basada en el bien común de todos»²⁰.

¹⁹ *Carta pastoral del Comité Ejecutivo de la Iglesia de Cristo en el Zaire*, p. 9.

²⁰ El camino a seguir exige así un orden económico mundial nuevo, una

Con este mismo impulso, escriben los obispos del Zaire: «[...] las reformas que se deben proyectar para el sistema político deben promover los verdaderos valores culturales de nuestro pueblo; salvaguardar la paz conquistada a tan alto precio, así como la unidad y la integridad nacionales; garantizar los derechos del hombre; garantizar la participación de todos no sólo en la explotación de las riquezas, sino también en el disfrute de los frutos del esfuerzo común; apuntar a la construcción de una economía autocentrada en el beneficio del conjunto de toda la colectividad nacional»²¹.

Si nos fijamos bien en la presentación y en la formulación de estos remedios, no puede pasarnos desapercibido que todos ellos se presentan como discursos de orientación y como opciones en favor de los valores presentados como indispensables para la construcción de cualquier sociedad que se prenda humana y digna del hombre.

Podría ser que estos remedios les parezcan a algunos deseos piadosos de «almas bondadosas», en un mundo que se organiza y vive sin tener en cuenta lo que las Iglesias quieren y dicen.

Podría ser que fueran percibidos como un signo de coraje y una voluntad de combate en un continente necesitado de que emerjan de su seno hombres y mujeres capaces de decir no a las estructuras de pecado, al sufrimiento y al mal, que constituyen hoy el subdesarrollo y los poderes autocráticos.

Podría ser asimismo que se viera en ellos la expresión de la conciencia vigorosa y exigente que la Iglesia tiene de su papel crucial: cambiar África de manera profunda, con el Evangelio como fundamento de una visión global del mundo y fermento de una innovación radical de todo.

nueva cooperación Norte-Sur y una ardiente voluntad, por parte de los países en crisis, de liberar su fuerza de creatividad en el campo técnico y científico, así como su sentido ético, para proyectar unas instituciones guiadas por la sed de lo humano. *Carta pastoral de los obispos del Camerún*, pp. 21-25.

²¹ «Mémorandum...», p. 23.

Nosotros, por nuestra parte, vemos en esos remedios un anclaje decisivo para comprender las recomendaciones y consignas de acción que dan las Iglesias a los cristianos, a fin de que procedan a una práctica concreta de transformación de las sociedades africanas.

2. Recomendaciones y consignas de acción para los cristianos

En sus tomas de posición sobre la situación de África, las Iglesias no se limitan a realizar una fuerte crítica de los sistemas sociopolíticos establecidos y a la formulación de remedios abstractos, que podrían parecer deseos piadosos carentes de impacto sobre la evolución de las sociedades africanas.

Detrás de estas críticas se perfilan recomendaciones y consignas de acción concretas, sobre las que ahora nos gustaría llamar la atención. Vamos a presentar los principales ejes de las mismas, que afectan al papel de los cristianos en el África de hoy.

El eje político

El papel de las Iglesias en la vida política de los países africanos que se han comprometido con la vía de la democracia ha resultado capital no sólo en las nuevas orientaciones adoptadas por los Estados; también en la seguridad de que el proceso iniciado no es una realidad superficial, sino un movimiento de fondo del que dependerá el futuro de África.

En efecto, cuando se ha intentado convocar a todas las fuerzas vivas de un país en una conferencia nacional destinada a reflexionar sobre el conjunto de la situación y sobre la dirección que se debe tomar en el futuro, los convocantes se han vuelto, de manera espontánea, hacia los responsables de las Iglesias. Y lo han hecho no sólo por las cualidades morales de las personalidades a las que se ha recurrido, sino también por la credibilidad de las instituciones que representan y por su incontestable peso social.

Sobre la base de esta credibilidad y de su peso social han suministrado las Iglesias recomendaciones y consignas para la acción política de los cristianos.

Estas recomendaciones y consignas se apoyan en una misma convicción de base. Una convicción que ha sido formulada por el Consejo de las Iglesias Protestantes de Benín y por el Comité Permanente de la Conferencia Episcopal del Zaire.

Las Iglesias protestantes de Benín declaran lo siguiente en su documento:

«La Iglesia, comunidad de los discípulos de Jesucristo, no se reconoce ninguna competencia especial para proponer ella misma, en cuanto cuerpo constituido, un determinado proyecto de sociedad, para aconsejar un tipo de gobierno o una constitución con preferencia a otra, para elegir un modelo de administración de la sociedad con preferencia a otro, para apoyar un partido y no otro. Y en el campo del debate y de las luchas políticas se siente obligada a mantener un deber de reserva, una neutralidad ilustrada, que es la única que puede garantizar su independencia de juicio. Los miembros de la Iglesia, por el contrario, están llamados a tomar partido, de manera directa y responsable, en el terreno de la política, según lo que les dicte su conciencia, en las direcciones y en conformidad con las opciones que les parezcan ser las mejores. De ahí se desprende, en el seno de la comunidad cristiana, un pluralismo político necesario, ineludible, que la Iglesia debe aprender a respetar»²².

Esta misma convicción fundamental es la que se desprende de la reflexión de los obispos del Zaire.

«En virtud de su naturaleza –escriben–, la Iglesia no está enfeudada en ningún sistema político dado y carece

²² Declaración del Consejo Interconfesional de las Iglesias Protestantes en Benín, p. 1.

de toda competencia particular en materia política. Por eso, no corresponde a los pastores que somos determinar la línea concreta que se debe seguir en el gobierno de la nación. Con todo, mediante la luz del Evangelio, la Iglesia ilumina todo proyecto válido de sociedad humana y lo conduce a su culminación, pues el Evangelio es capaz de sacar a las sociedades humanas de las crisis en que se atascan. Además, la Iglesia, como madre y educadora de pueblos, tiene la misión de formar y de interpelar las conciencias individuales y colectivas, a fin de mantener despierto el corazón de los fieles, y vivo en la comunidad de los hombres el ideal del Evangelio. Por eso, apoyados en la Buena Nueva de Cristo nos atrevemos a afirmar que ninguna opción política encaminada a enderezar nuestro país y a promover el bienestar de nuestro pueblo puede prescindir de los principios y observaciones enunciados más arriba»²³.

A la luz de esta convicción, se recomienda a los cristianos que orienten su compromiso político en una triple dirección.

– La dirección de una política que vaya en el sentido de los cambios pacíficos. Los que se obtienen por medio del diálogo, la concertación, el debate y la deliberación democrática. El 35º sínodo general de la Iglesia evangélica del Camerún ha expresado con mucha fortuna este imperativo: «El espíritu evangélico –declara– otorga una importancia particular al uso de la palabra como instrumento indispensable de comunicación y de intercambio entre todos los hombres. Por consiguiente, la Iglesia evangélica del Camerún afirma que la redynamización de las actividades económicas, la paz social, la reconciliación y la concordia pasan a través del diálogo y la concertación entre todas las sensibilidades de nuestra nación»²⁴. Los obispos del Zaire, por su parte, declaran de una manera más vigorosa: «No debemos hacernos ilusiones; el

enderezamiento de la nación está subordinado, por una parte, al establecimiento de mecanismos y procedimientos de derecho capaces de liberar la democracia y, por otra, a la creación de un clima general de paz, de justicia, de concordia nacional y de solidaridad, favorable al trabajo y a la producción»²⁵. Corresponde a los cristianos hacer triunfar estos valores a través de su compromiso político y rechazar «toda violencia estructural basada en la injusticia y la arbitrariedad, así como toda tentación de hacer triunfar sus propias ideas mediante el uso de la violencia»²⁶.

– La dirección de una participación personal, madura y responsable del cristiano en los procesos de transformación de la idea del poder político, de las reglas de su ejercicio, así como de los fundamentos de su legitimidad. Eso exige que la acción política de los cristianos no se acantone en luchas entre partidos políticos destinadas a la conquista del poder, sino que pueda promover «un proyecto de sociedad» donde la política no sea asunto exclusivo de especialistas o de los hombres políticos, donde se reúnan, para la elaboración de sus principios y de sus dinámicas, «los representantes de todas las capas de la población, así como de las diferentes corrientes de pensamiento y de opinión»²⁷. En este sentido, fomentan las Iglesias el sistema de las conferencias nacionales como marco encaminado a pensar el futuro político del continente.

– La dirección de una promoción de la educación para la democracia. Esta exigencia es decisiva, porque de ella depende el éxito de las transformaciones pacíficas, así como la posibilidad de una mutación a fondo de la política. Las recomendaciones de los obispos del Zaire en este tema tienen un alcance que se extiende a toda África:

«Resulta de imperiosa necesidad –dicen– educar y formar al pueblo en la democracia. Saludamos las iniciativas tomadas ya a tal efecto y pedimos que se organicen

²³ «Mémorandum...», p. 23.

²⁴ El 35º sínodo general de la Iglesia evangélica del Camerún toma posición sobre el contexto sociopolítico del país, p. 1.

²⁵ «Libérer la démocratie», en *Zaire-Afrique*, nº 255, pp. 217-218.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

conferencias, sesiones y seminarios de formación en las escuelas, en las comunidades eclesiales vivas y en las parroquias. Con todo, debe evitarse transformar estas estructuras en lugares de propaganda destinados a la conquista del poder²⁸. Siguiendo este impulso, se recomienda proceder a un trabajo de fondo en el ámbito de los medios de comunicación (radio, televisión, prensa escrita), a fin de que los cristianos puedan implicarse en ellos y participar en la educación moral de la conciencia y de la imaginación políticas de los ciudadanos»²⁹.

El eje económico

Al igual que ocurre en el ámbito de la vida política, tampoco en el económico se reconocen las Iglesias ninguna competencia particular que les habilite para proponer un sistema u otro en el África de hoy. No tienen otro objetivo que animar y exhortar a los cristianos a que den cuerpo a unas estructuras económicas que puedan funcionar según el espíritu del Evangelio.

En esa misma medida, recomiendan a los cristianos que entren de lleno en los ámbitos donde se toman las decisiones económicas del país y ejerzan su influencia sobre las decisiones que se adopten, en el sentido de la justicia y de la igualdad, en el sentido de una preocupación cada vez mayor por los pobres, los excluidos y los abandonados a su suerte. Eso exige una doble acción:

- «intervenir, con vigor y determinación ante las instancias internacionales en favor de una mayor justicia y paz»³⁰;
- participar en la reestructuración de las economías nacionales mediante la promoción de un nuevo espíritu

²⁸ *Ibid.*, pp. 216-217.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ El 35º sínodo general de la Iglesia evangélica del Camerún toma posición sobre el contexto sociopolítico del país, p. 1.

capaz «de combatir la degradación moral y espiritual, la inconsciencia cívica y profesional y cualquier manifestación de injusticia social»³¹.

Se trata de deshacerse, en este doble nivel, del espíritu de destrucción que ha llevado a África a la quiebra económica, y de promover el espíritu de construcción que pueda edificar una nueva África. Ese espíritu de construcción exige de los cristianos que se pongan manos a la obra en la vida económica: «Frente al desempleo –declara al 35º sínodo de la Iglesia evangélica del Camerún–, la Iglesia compromete a sus parroquias y movimientos en todas las iniciativas que generen empleos, ingresos y formación profesional»³². Ya han pasado los tiempos en que las Iglesias esperaban el dinero como un maná caído del cielo de la buena voluntad de los occidentales. Ha sonado la hora de la participación de las Iglesias en la producción de riqueza nacional, en la creación de empresas, en la promoción de inversiones productivas para el bien de todos.

A fin de poder asumir esta tarea económica, que es una labor completamente distinta a las acciones de socorrimiento caritativo, las Iglesias animan a los cristianos a que propongan nuevas ideas encaminadas a la reestructuración de las economías nacionales; a delimitar lugares cuya acción sea decisiva para la reorientación de las economías de nuestra nación; a reflexionar de manera profunda en las estrategias que se deben poner en práctica para situar a África en la vía de la prosperidad.

Los textos esenciales en torno a esta cuestión, además del elaborado en el encuentro sobre la crisis de la deuda, que tuvo lugar en Maseru (Lesotho), por la CETA, entre el 26 y el 30 de septiembre de 1990, son los publicados por la Asociación para la Cooperación de las Iglesias, el Entorno y el Desarrollo en África Central (ACEEDAC), el año 1990.

Estos textos, centrados en los problemas de las relaciones Norte-Sur y del endeudamiento crónico que padece África,

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

desembocan en recomendaciones y consignas de acción, dirigidas a todas las naciones africanas en el campo del desarrollo y de la vida económica.

En concreto, se trata:

– de dotar a cada Iglesia de un servicio de desarrollo competente y capaz, que esté en condiciones de impulsar una dinámica de formación y de creatividad en el ámbito de la promoción humana en general y de la vida económica en particular;

– de organizar, de manera regular y en todos los ámbitos, encuentros de reflexión entre cristianos sobre los problemas económicos, en particular sobre la deuda y la crisis del endeudamiento que aquélla trae consigo para los países africanos;

– de aprender a administrar las obras de las Iglesias con todo el rigor económico necesario y todo el saber administrativo que exige la vida en el mundo de hoy.

A tal efecto, señala un informe de la ACEEDAC, se establecen los siguientes grupos como destinatarios:

– los cabezas de las Iglesias, para los que se deberá organizar encuentros de información y de diálogo sobre la participación de la Iglesia en el desarrollo integral de la comunidad;

– el clero (pastores de parroquias) y los animadores del desarrollo en la base, para los que se deberá organizar talleres y seminarios de formación, a fin de proporcionarles los instrumentos de base necesarios para el reclutamiento y la movilización efectiva de la población;

– los movimientos y grupos que ejercen actividades en nuestras Iglesias: los jóvenes, las mujeres, los laicos de sexo masculino, las corales, cuyo dinamismo es preciso canalizar, y orientar su acción hacia el desarrollo. Habrá que llevar a cabo un esfuerzo especial con los laicos de sexo masculino, porque se trata de un movimiento muy débil e incluso inexistente en nuestras Iglesias. En consecuencia, es preciso suscitarlo, desarrollarlo y convertirlo en un gran movi-

miento. Por lo que se refiere a los jóvenes, muy activos en las parroquias, habrá que ayudarles a organizarse en el ámbito consistorial o de sínodos regionales y en el ámbito nacional e infraregional;

– las escuelas bíblicas, los seminarios, los institutos y las facultades de teología, cuyos programas habrá que revisar, para introducir en ellos las enseñanzas y la reflexión sobre las cuestiones del desarrollo³³.

Lo que aquí se dice, aunque va dirigido a las Iglesias de África central, afecta a todas las Iglesias, a fin de emprender una acción común en el continente africano.

El eje sociocultural

En las recomendaciones y consignas de acción dadas por las Iglesias a los cristianos, corresponde un lugar fundamental a la necesidad de proceder a una transformación mental capaz de crear un nuevo tejido en la sociedad civil y un nuevo tipo de cultura.

Desde cierto punto de vista, actuar en el corazón de la sociedad civil, mediante el anuncio del Evangelio y el testimonio de una fe viva, constituye el nudo central que condiciona las mutaciones políticas y económicas.

Desde la perspectiva de estos cambios, se pide a los cristianos una conversión espiritual y moral que vuelva a colocar el Evangelio en el corazón de la vida social y de las relaciones humanas.

Eso significa para ellos:

– vivir ardientemente y mantener siempre despierto el impulso espiritual de las Iglesias africanas en el orden concreto de sus tareas, así como la vitalidad de su oración;

³³ *Informe del encuentro de los responsables de servicios de desarrollo de las Iglesias protestantes de África central*, p. 10.

– resistir a las atracciones del egoísmo, del individualismo y de la irresponsabilidad cívica, que caracterizan a las sociedades africanas contemporáneas;

– dar testimonio de la esperanza que habita en ellas, liberando todas las energías de su corazón y de su imaginación al servicio de la sociedad y del bien común.

Las tareas de una teología de la reconstrucción

1. Las necesidades de base

A partir de las tomas de posición de las Iglesias, que acabamos de presentar, se impone una triple necesidad como eje de una teología de la reconstrucción.

La primera necesidad es la de mostrar una exigente perspicacia en el análisis de los problemas. La tarea consiste en dotarse de instrumentos de estudio que puedan ir más al fondo que la consideración global presentada ya por las Iglesias. Aprehender la crisis no sólo en sus aspectos más inmediatamente perceptibles, sino, sobre todo, en las honduras donde se convierte en un problema filosófico y teológico capital: el problema de un mundo cuya exigencia de reconstrucción no se reduce sólo a los aspectos políticos, económicos, sociales, culturales, morales y espirituales, sino también a las condiciones fundamentales que subyacen en estos aspectos y permiten dar cuenta de ellos de una manera esencial y radical. En el fondo, se trata de evaluar, de apreciar todas las dimensiones de lo que constituye problema en la crisis africana, para poder emitir un buen diagnóstico. Un diagnóstico que tenga en cuenta todas las dimensiones de lo que se debe hacer y todas las dimensiones del proyecto de reconstrucción que debe emprenderse en nuestro continente. Ese trabajo de análisis fundamental es el que debe llevar a cabo la teología de la reconstrucción.

La segunda necesidad consiste en una orientación práctica de la reflexión. La exigencia de la que hablamos aquí, lejos de encerrarse en una reflexión de tipo abstracto y en afirmaciones dogmáticas, que se muestran satisfechas con su pretensión a la verdad y su contenido de fe, consiste en desplegar una reflexión que movilice las conciencias y las imaginaciones para constituir fuerzas prácticas de acción capaces de abrirse a otras fuerzas que actúen en el corazón de las sociedades africanas. Dicho de manera más precisa, el terreno de la teología de la reconstrucción es el de una ética política que fundamenta el proyecto encaminado a edificar nuestras sociedades sobre las bases de lo humano, a partir del Evangelio como poder de cambio.

La perspectiva a la que debe apuntar la teología de la que hablamos es clarificar el proyecto de cambio global que lleva en sí misma la palabra bíblica y mostrar su pertinencia en una situación de crisis, mostrar cómo esta palabra induce unas energías de acción ética capaces de transformar las cosas, en diálogo con todas las fuerzas sociales. Por consiguiente, no tiene nada de una teología que se muestra encantada con sus propias afirmaciones de fe. Es, más bien, una búsqueda exigente de lo humano en el campo de las fuerzas de cambio que habitan en el corazón de la sociedad. Se trata, si así podemos decir, de una teología esencialmente práctica.

Esta perspectiva nos conduce a otra necesidad: la de innovar en la reflexión sobre las relaciones entre los cristianos y el mundo. África tiene que procurarse aún, en el campo eclesiológico, una dinámica capaz de introducir un cambio a fondo. Un cambio que permita construir el futuro sobre una ética de creatividad dotada de un carácter inventivo responsable.

La tarea consistirá en pensar hasta el fondo la teología de la reconstrucción como fuerza de creatividad concreta, articular sus principios teóricos en torno a unas perspectivas de innovación eclesiológica capaces de hacernos comprender que los modelos no se dan en ninguna parte, que hay que inventarlos en función de los desafíos, de las expectativas, de las aspiraciones que nos corresponden y de su conformidad con la fecundidad evangélica.

A la luz de esta triple necesidad, podemos formular ahora, con claridad, las tareas actuales de una teología de la reconstrucción de África.

Las tareas teóricas

En la medida en que toda teología nace en un contexto concreto del que da cuenta, el movimiento que está emergiendo en nuestros países con el nombre de teología de la reconstrucción está determinado por una situación de hecho que hemos designado como una situación de crisis global de África. Una crisis de sus sociedades, de sus culturas y de sus hombres; de sus instituciones económicas y de sus estructuras políticas; de sus puntos de orientación simbólicos y de sus articulaciones profundas en lo que a la visión del mundo y a la coherencia del ser respecta.

Analizar esta crisis en sus dimensiones fundamentales, dar cuenta de sus dimensiones y de su profundidad a la luz de la Palabra de Dios, poner las bases para levantar lugares concretos donde se liberen dinamismos de anticrisis: ésa es la tarea inmediata de la teología de la reconstrucción. Es una tarea eminentemente teórica, en cuanto representa un esfuerzo de penetración intelectual en la situación africana, cuyas apuestas últimas tiene que hacer inteligibles. Su papel consiste en clarificar los problemas, a fin de preparar una acción de cambio profundo, sin complacencias ideológicas con las teorías y las prácticas que han llevado al continente africano a la situación en que se encuentra; sin encerrarse tampoco en un universo mezquino que se bastaría a sí mismo, blindado en sus incertidumbres. Como discurso que intenta comprender la vida concreta y dar cuenta de los recursos profundos de una situación de crisis, se caracteriza por su afán de dotarse de los instrumentos teóricos más adecuados para explicar los resortes profundos de la vida y conducir ésta hacia el horizonte último, allí donde Dios sitúa al ser humano frente a una exigencia capital: medirse con la vara de la trascendencia y sus exigencias.

Pretender dar cuenta de la situación de crisis en su sentido último es, al mismo tiempo, definir un horizonte del ser que

rompe la lógica de la crisis en nombre de la lógica de la fe. En la medida en que esta última se abre a toda la realidad, que ella misma se esfuerza en transformar de cabo a cabo, somete la situación de crisis a una energética específica mediante la cual, y a través de la Palabra de Dios, toda crisis queda superada por un poder de innovación: el poder de mutación hasta lo hondo que abre al hombre a lo absoluto y le hace acceder al mismo tiempo a lo humano. La teología de la reconstrucción se convierte así en un modo de pensar lo humano como horizonte de respuesta a la crisis. Se articula como una teoría de la transformación global de la vida a la luz de la Palabra de Dios: como una ética política.

Su objetivo a este nivel es mostrar cómo ha encauzado y dirigido Dios, en la revelación bíblica, las crisis, tanto en las sociedades como en la historia; cómo, a través del encauzamiento y la dirección de las crisis, define un conjunto de surcos teóricos que pueden orientar nuestro destino y permitir hoy a África pensar su reconstrucción de manera fecunda: a través de la transformación global de su imaginario, es decir, de sus capacidades creadoras.

La teología de la reconstrucción, tal como pensamos teorizarla en cuanto teoría de la crisis y de su superación a través de un nuevo imaginario creador, se modula en torno a unos principios éticos basados en las Escrituras. Principios que considera universalizables y capaces de ser sometidos a confrontación con otros principios y sistemas que pretenden asimismo la universalidad ética. Dado que la perspectiva ética de la reconstrucción basada en la Palabra de Dios se estructura en torno a una pretensión de universalidad y en un espacio social pluralista, se inserta en un debate, que compromete a todas las fuerzas de la sociedad, sobre las bases que convienen a la calidad del futuro. El problema ya no es tanto el de encerrarse con orgullo en la propia verdad de cada uno, sino el de proponerla en el debate, someterla a la discusión pública, para manifestar su fecundidad en la construcción de lo humano.

Desde esta perspectiva, reconstruir África se convierte en una exigencia de diálogo con otros tipos de teología, con otros modos de ver la trascendencia y otras propuestas éticas.

Reconstruir África se convierte en una investigación que, a partir de la fe que nos sirve de base a los cristianos africanos, abre nuestro continente a la necesidad de medirlo todo con la vara de lo humano y de orientar todo hacia lo humano. Reconstruir África consiste, de hecho, en una búsqueda de sentido cuyo ritmo profundo se une a todo lo que el corazón humano, tanto a lo largo de su historia como en el aliento de sus expectativas, busca como lugar de plenitud, de verdad y de autenticidad humanas. A través de ese ritmo, nos damos cuenta de que el modelo *prêt-à-porter* no se da en ninguna parte de manera absoluta. Sólo se perfilan algunos principios de estructuración ética, unos principios que la Biblia, al menos así lo vemos los cristianos, presenta en su forma acabada, es decir, con todas las posibilidades que encierran de transformación radical de las cosas. Comprender esta medida y poder medir con ella todas las cosas, todas las teorías, todas las realidades presentadas a nuestro juicio, es poner las bases mismas de la reconstrucción del imaginario africano en el sentido de lo humano. La teología de la reconstrucción es, por consiguiente, desde el punto de vista teórico, una reflexión sobre la medida de la ética política que puede servir de principio de reestructuración global del imaginario creador de África, a fin de ayudar al hombre negroafricano a salir de la crisis que hoy le ahoga y le estrangula.

Tareas prácticas

Una vez definida la medida ética como acabamos de hacerlo, forma parte del deber de la teología de la reconstrucción elaborar lo que podríamos llamar las exigencias de las mediaciones concretas destinadas a la encarnación social de su proyecto. A nuestro modo de ver, se trata de cuatro exigencias fundamentales de la vida de la sociedad y de la cultura, cuando la fe cristiana las modela en el sentido de lo humano.

– La exigencia de la encarnación: estar plenamente en la vida, en los problemas, en las búsquedas y utopías de las sociedades africanas contemporáneas. Vivir y pensar el

Evangelio en el corazón de lo que el continente africano sufre y soporta, de lo que construye y forja como destino, de lo que cree y espera como ámbito de luz.

– La exigencia de una puesta en tela de juicio y de una resistencia concreta: rechazar toda idea que no vaya en el sentido de la medida de lo humano definida por el Evangelio; resistir a todo intento de plantear otra medida del ser y de la existencia que no sea la ética de la lucha contra lo inhumano en nombre de la dignidad humana.

– La exigencia de la liberación: desencadenar el imaginario –es decir, el conjunto de las fuerzas creadoras en la vida humana– con relación a las endemias psíquicas, a las impotencias políticas, a los pesos culturales y a las angustias económicas de las que sufre y muere África en la actualidad.

– La exigencia de innovación: sembrar por doquier la gran utopía de los cielos nuevos y de la nueva tierra que lleva en sí la Palabra de Dios. Trabajar para hacer crecer las semillas del Reino en los grandes campos de trabajo políticos, económicos, sociales, espirituales y morales que necesita nuestro continente para construir su futuro.

Estas cuatro exigencias, tal como las hemos formulado, componen una plantilla que sirve para articular la medida ética de lo humano manifestada por la Palabra de Dios, con las estrategias prácticas que debemos establecer para obtener cambios profundos.

En efecto, para elaborar una teología de la reconstrucción, no basta con formular las exigencias de la articulación teórica del discurso. Es preciso que esas exigencias induzcan una acción a partir de estrategias claras y precisas. Dicho de otro modo: es preciso que esas exigencias tomen cuerpo en instituciones vivas, que desplieguen estrategias coherentes y detectables en cuanto tales. La teología de la reconstrucción será así un proceso de constitución de ámbitos de acción, de estructuras de cambio. En ella, la teología es una práctica y una eclesiología activa; el despliegue de las fuerzas concretas y organizadas destinadas a obrar en todos los lugares decisivos para la orientación del futuro, en todos los frentes y en todos los combates del hombre.

Esas fuerzas podrían tener como base de acción las estrategias de cambio, cuya necesidad ya hemos captado.

– Una estrategia del diálogo como inversión en las conciencias. Se trata del anuncio de la Palabra como fuerza y testimonio dado a través de respuestas concretas a los problemas concretos de las personas con las que entablamos un diálogo a fondo, a través de una escucha recíproca, que desconfía de toda reducción del Evangelio a una ideología intolerante y belicosa. Es una estrategia encaminada a encontrarse con el otro en el terreno de lo que es para él decisivo y significativo, en el terreno de lo que constituye para él una razón para vivir y para morir. Hacer resonar el Evangelio en este nivel de profundidad conduce a cambios esenciales destinados a una ética común de la reconstrucción.

– Una estrategia encaminada a la presencia en todos los frentes y en todos los combates cuyo objeto es el hombre, allí donde el sentido de lo humano corre el riesgo de perder su carácter absoluto. Se trata de hacer resonar el Evangelio, como proyecto global de transformación de la realidad y presencia de energías de cambio, en todos los campos decisivos de la vida humana: políticos, económicos, sociales, culturales, morales y espirituales.

– Una estrategia destinada a la constitución de fuerzas solidarias y de frentes comunes de acción allí donde sea necesario. Para emplear aquí la expresión de José Belo Chipenda, se trata de construir no sólo la unidad en la diversidad, sino «la unidad en la acción», en nombre de la medida ética que hace de todo hombre un ser inviolable en su dignidad. Las consignas aquí son participación y compromiso.

2. Una teología ética para el advenimiento de un nuevo imaginario

La teología de la reconstrucción, si la articulamos entre los tres niveles que acabamos de definir –el nivel de la medida ética última, el nivel de los principios teóricos, donde se defi-

nen las exigencias de la acción, y el nivel del obrar concreto, destinado a la transformación del mundo—, aparece tal como la hemos proyectado. Esto es, como una ética que mira al advenimiento de un nuevo imaginario histórico-social, en el sentido de conjunto de funciones creadoras de una comunidad.

¿Qué debemos decir de esa teología en el contexto del África contemporánea? Que el concepto de reconstrucción incluye una apuesta ética cuyo proyecto es movilizar las fuerzas creativas de los individuos, de las Iglesias y de las sociedades africanas, para su transformación a fondo, en todos los ámbitos y en todos los niveles. Dicho con mayor exactitud, se trata de un concepto de ética política, es decir, de una nueva institución imaginaria de la sociedad, para usar la expresión de Cornelius Castoriadis. Semejante institución se lleva a cabo, en este caso, con la Palabra de Dios como medida y como trama. Una medida que debemos pensar y concretar; una trama que importa articular a través de los principios y las estrategias mediante los cuales la fe en Dios pone en juego y en tela de juicio el ser mismo del hombre y de la sociedad.

5

Medida y trama de la reconstrucción de África

1. Pensar la crisis africana a fondo

Si queremos reconstruir nuestro continente y edificar su futuro de manera afortunada, debemos tener, previamente, una idea justa de lo que ha sido destruido y se manifiesta en el estado de crisis en que viven nuestros pueblos y naciones hoy.

Uno de los imperativos capitales de un pensamiento de la reconstrucción es proporcionar la medida real de la ruina de nuestros sistemas de vida; tener una visión global de lo que nos sucede y proyectar, a partir de esta visión, el plano de conjunto del futuro que debemos preparar.

Por nuestra parte, quisiéramos hacerlo aquí yendo mucho más allá en el análisis que las Iglesias de África en sus tomas de posición.

Para ello, recogeremos algunos aspectos de los acercamientos a la crisis africana que hemos esquematizado en publicaciones anteriores y que presentamos aquí para ahondar en ellos y reorientar sus desafíos.

En mi libro *Destinée négro-africaine*, publicado en 1987¹, había planteado yo el problema de la crisis africana en términos de deriva y de sentido. Me parecía entonces que el pro-

¹ Kä Mana, *Destinée négro-africaine. Expérience de la dérive et énergétique du sens*, Éd. de l'Archipel, Kinshasa-Bruselas 1987.

blema crucial del continente era el de una desorientación total y el de la pérdida de unos puntos de orientación claros para pensar, vivir y actuar en el mundo. Esta deriva me parecía ligada no sólo a la derrota sufrida por nuestros pueblos frente a Occidente hace cuatro siglos, sino, sobre todo, a la manera como, desde hace más tiempo de lo que se piensa, hemos realizado algunas opciones metafísicas y sociales inoperantes y estériles. Después de haber construido sociedades determinadas por la omnipresencia de lo invisible, hemos perdido nuestras ligaduras con lo visible en sus exigencias de adaptación constante a los desafíos y a las apuestas nuevas que la historia no cesa de colocar en el camino de los pueblos. Hemos optado por una sociedad basada en el sentido ilimitado de lo comunitario y de lo colectivo, articulada sobre una búsqueda constante de armonía pacificadora, a través de un espíritu de conformación en una tradición cuyas referencias funcionan como un absoluto inmutable. Eso ha tenido como consecuencia romper en nosotros toda capacidad para desarrollar un espíritu de innovación y de intervención sobre la realidad, siguiendo una idea reguladora que estaría centrada en la utopía de un mundo mejor, que debemos hacer llegar aquí y ahora. Hemos construido una cultura impulsada por el culto a la vida y a la fecundidad vital, sin darle a esta pasión el sentido de los valores por los que es preferible perder la propia vida y la propia fecundidad, a ganarla y conservarla de una manera vana y desprovista de todo tipo de sentido.

Estas bases, que han servido de anclaje esencial al espíritu de nuestras sociedades a lo largo de la historia, se han mostrado incapaces de responder al desafío de la aparición del Occidente contemporáneo en la trayectoria de nuestro destino. Como se han mostrado débiles en cuanto opciones para construir una civilización de innovación y de progreso, se han hundido ante una civilización que había realizado, por su parte, opciones contrarias a las nuestras: la opción por la realidad como conflicto y por la vida como proyecto de dominación de las leyes fundamentales de las cosas; la del conocimiento claro como valor capital y la del sometimiento del mundo al espíritu creador, propio del hombre y de su ser; el

de la utopía como campo de lo posible y exigencia concreta de transformación de todo, según la voluntad de los hombres.

La causa de que Occidente nos derrotara y pusiera en crisis nuestra existencia, nuestro pensamiento, nuestra palabra y nuestro obrar fue que nuestro ser se tambaleaba sobre sus bases metafísicas, sin llegar a un dominio real del espacio y del tiempo físicos. Perdimos así todo principio de coherencia en nuestra realidad en cuanto cultura, y toda creatividad en nuestro destino en cuanto civilización.

Desde hace cuatro siglos erramos a la deriva, una deriva que se manifiesta hoy en la incoherencia de nuestras políticas, en la impotencia de nuestras economías, en la angustia de nuestras sociedades y en la insignificancia de nuestra vida cultural. Ya no poseemos en nosotros mismos un ámbito de invención para preparar un futuro digno de los sueños del hombre al alba del siglo XXI; un siglo que exige a África, ya desde ahora, la construcción de una nueva sociedad y un nuevo espíritu creador.

Crear e inventar una sociedad nueva: ahí reside la exigencia del sentido. Eso implica dar una respuesta global a la deriva, una respuesta apoyada sobre nuevas opciones metafísicas y nuevas coherencias entre el ser y el obrar, sobre opciones «físicas» (es decir, políticas, económicas, sociales, culturales, científicas, morales y espirituales) pertinentes, sobre responsabilidades claras encaminadas a la reconstrucción global de nuestro dinamismo creador.

En el libro de donde tomamos los elementos que acabamos de presentar, habíamos pensado la salida de la crisis mediante la voluntad de interrogar, de manera creadora, las tradiciones metafísicas que nos constituyen hoy en cuanto africanos, y mediante la voluntad de ver lo que podemos hacer de ellas, en función de la idea que tenemos que hacernos de nuestro futuro.

Pensábamos, en particular, en las tradiciones siguientes:

- la tradición que puede ser condensada en torno al vocablo y al concepto de *ser*. Es la dinámica de vida que va desde la Grecia antigua al Occidente moderno;
- la tradición que condensamos en el vocablo bíblico de

Verbo. Esta tradición tiene sus raíces en la Palabra de Dios, que tiene como testigos, en el mundo actual, a las tres grandes religiones del Libro;

– la tradición de la Vida. Va ésta desde el Egipto antiguo, donde manifiesta la fecundidad del vínculo entre lo visible y lo invisible, al África tradicional, con sus religiones vitalistas y sus exuberancias metafísicas.

Al unir estas tres tradiciones en un mismo surco innovador del destino africano, rechazábamos la idea de una África pura, auténtica, desgajada del mundo y fiel a una sola tradición y a la sola imagen inmutable de sí misma. La verdadera África tiene su sentido en una recuperación crítica de todas las tradiciones que la constituyen y de todas aquellas que debería asimilar aún para una nueva institución imaginaria de la dinámica social. Dicho con otras palabras, África tiene que ser inventada como destino, a partir del limo de la memoria de los siglos, a partir de una práctica de transformación guiada por los retos concretos de hoy, y de una utopía que sea la de un continente que esté a la altura de sus sueños.

No se trata de recuperar tradiciones que se presentan como sustancias siempre disponibles, sino de reinventar esas tradiciones con el espíritu que las ha hecho vivir como dinamismo creador. De hacerlas nacer, no a la letra de las tradiciones, sino a su espíritu, en lo que éste tiene de constructivo para el advenimiento de lo humano. En este nuevo nacimiento, se trata de inventar políticas creadoras, de edificar economías prósperas, de construir sociedades justas y de hacer irradiar una cultura de la innovación, un espíritu de invención y una práctica de intervención sobre la realidad siguiendo una idea reguladora, centrada en la utopía de un mundo mejor, enteramente dependiente de la responsabilidad humana.

El enfoque de la crisis que presentábamos en 1987 nos parece hoy insuficiente. Ya en 1989, en una serie de conferencias que pronuncié en la Universidad de Bangui, y que sistematicé en mi libro *L'Afrique va-t-elle mourir?*², afiné mi lectura

de la crisis de África pensaba yo entonces que esta crisis era en el fondo una crisis del imaginario, es decir, que consistía en la pérdida de la capacidad misma de dar sentido a la memoria y a la vida, tanto en el pasado como en el presente y en el futuro. Se trata de una crisis que afecta a las condiciones de posibilidad de la existencia. Esas condiciones son, para emplear expresiones de Hannah Arendt:

– el trabajo como creador de un ámbito de respuesta a las necesidades vitales del hombre;

– la obra como posibilidad de crear un ámbito de vida que sea civilización, conjunto de objetos construidos por los hombres a través de la dinámica tecnocientífica, y que sobreviven a ellos para constituir un marco permanente de existencia;

– la acción como creación de un ámbito político cuya apuesta sea la libertad³.

Decir que el trabajo, la obra y la acción están en crisis en África, no es decir que África no trabaje, que no construya un marco de vida que sea digno del nombre de civilización o que sea incapaz de una vida política a la altura de este nombre. Es, simplemente, dar a entender que en la idea global que tiene de sí misma, esto es, en su imaginario social, desarrolla representaciones mentales que desmovilizan las inteligencias y las imaginaciones. Desde esta perspectiva, puede decirse que África no está ya en crisis respecto a Occidente, sino respecto a sí misma y a la idea que se hace de su destino. Un simple análisis del discurso de los africanos sobre sí mismos mostraría muy bien esta dimensión de la idea, globalmente negativa, que el hombre africano tiene de su sociedad y de su futuro.

La crisis del imaginario social se vuelve así la crisis de los poderes creadores, a la altura del conjunto de las representaciones colectivas que África tiene de su cultura y de su historia. África, lejos de desarrollar una imaginación creadora concreta, despliega una imaginación abstracta, que planea de modo magnífico sobre las nubes de la identidad cultural, sin descender a las cavernas de la existencia política, económica,

² Kä Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir?*, Karthala, París 1993.

³ H. Arendt, *La condición humana*, Paidós Ibérica, Barcelona 1996.

social y cultural del hoy africano. Ha perdido así su aliento creador en cuanto mundo, aun cuando, en su seno, vivan individuos y pueblos dotados de genio. De repente, ni la referencia a las tradiciones (la memoria), ni la referencia al presente (la práctica), ni la referencia al futuro (la utopía) funcionan en ella como fuerzas de movilización. Todo el problema del África contemporánea consistirá en encontrar un punto de apoyo capaz de transformar el imaginario social africano en un verdadero poder creador de un mundo nuevo⁴.

En el libro *L'Afrique va-t-elle mourir?* planteé esta exigencia, no en el ámbito de las verdades ideológicas que debemos defender, o de los contenidos dogmáticos que debemos asumir, sino en términos de ética, de actitud fundamental destinada a hacer que suceda lo humano. Pasé así de la necesidad ideológica de referencias a las tradiciones, a la necesidad ética de una nueva estructuración de la actitud frente a la vida.

Según esta nueva perspectiva, nos hemos abierto al cristianismo, a la fe cristiana y a la revelación bíblica en cuanto forjan una visión global de la realidad, cuyo sentido puede ser convertido en fuerza práctica en las sociedades africanas y en ética del cambio desde la perspectiva de lo humano. De este modo, mi investigación se transformó de reflexión filosófica en teología ética.

¿Cuál fue el motivo de la transformación interna de mi reflexión sobre la crisis africana?

Una simple razón: la investigación que emprendí el curso 1988-1989 sobre la ética de la cultura (en el marco de un trabajo de habilitación en teología, en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Estrasburgo) me hizo sensible a la crisis africana como desarticulación entre naturaleza, historia y cultura. A fuerza de pensar en África como naturaleza (identidad) y como historia (determinismos de las causas y de

⁴ La secuencia memoria-práctica-utopía es una recuperación personal de un análisis realizado por Alain Rey, secretario general del DEFAP (Departamento Evangélico Francés de Acción Apostólica, servicio protestante de misión y relaciones internacionales), en su trabajo encaminado a repensar la misión del cristianismo en el mundo de hoy.

los efectos), la había perdido como poder de invención. A fuerza de haberla pensado como cultura (en el sentido de conjunto de valores definibles de una vez por todas), la había perdido como energía utópica.

Rompiendo con esta reducción naturalista, historicista y culturalista del África de los prejuicios, me propuse, justamente, articular el dinamismo de una utopía concreta.

El encuentro con la religión de la utopía por excelencia que es el cristianismo se me impuso entonces como una necesidad interna a mi reflexión filosófica. Como una necesidad, porque esta religión constituye hoy una fuerza social y cultural real en el África negra. Como necesidad también porque, en el corazón del mensaje de la fe cristiana, se revelan núcleos de sentido para una recuperación ética de la iniciativa histórica en nuestras naciones. Como necesidad, sobre todo, porque el cristianismo, como utopía de lo humano, rompe con el modelo sustancialista de las cosas, para desplegar un modelo ético donde el hombre, la sociedad y la realidad entera están siempre por hacer de nuevo, según la ambición de lo humano, cuya medida, aunque no el contenido, está esbozado en la palabra bíblica. Una palabra que, como ha visto de manera justa Gabriel Vahanian⁵, no «marca límites» al hombre, sino que «lo abre a lo infinito»*.

Por consiguiente, he tenido que partir de este paradigma ético de la innovación como utopía y designar este marco teórico como el mejor campo para liberar el imaginario social negroafricano y establecer una nueva dinámica de creatividad con respecto a la tradición africana.

Pero se me ha de comprender bien. No digo: el cristianismo, en cuanto contenido dogmático, es la única vía para salir de la crisis. Eso sería una pretensión ideológica inconsis-

⁵ Véase G. Vahanian, *Dieu anonyme*, Desclée de Brouwer, París 1989.

* El texto original presenta un juego de palabras imposible de reproducir en español. Dice así: La palabra bíblica «ne "finit" pas l'homme, mais "l'infini"»: el sentido del texto francés es el que hemos intentado recoger en la versión que ofrecemos arriba (N. del T.).

tente. Digo, más bien: el marco de utopía que representa la ética del cristianismo, esto es, su técnica de lo humano, despierta en nosotros la mejor conciencia para introducir cambios a fondo en el África de hoy. Establece las posibilidades de una visión del mundo creadora de utopías fecundas en el ámbito fundamental de la vida humana, donde se deciden las razones para vivir y para morir.

Este matiz es importante. Sitúa nuestra teología de la reconstrucción en el terreno de la ética del cristianismo y no en el de sus pretensiones ideológicas. El terreno de la ética del cristianismo es el de lo humano que se desprende de la revelación bíblica en cuanto manifestación de una estructura del ser, de una práctica de la vida y de una conciencia de la existencia abierta a la utopía de Dios en el mundo. Las pretensiones ideológicas del cristianismo, por el contrario, constituyen el conjunto de los contenidos dogmáticos que reclaman la adhesión e integran al hombre en un sistema filosófico y teológico que se va realizando de siglo en siglo, como ha mostrado de manera clara Claude Tresmontant en su libro *Introducción a la teología cristiana*⁶. Sin querer separar ambos campos, pienso que la perspectiva de la teología de la reconstrucción depende más del orden de la ética del cristianismo (utopía del Reino de Dios) que del ámbito de su dogmática (principios de auto-identificación en cuanto sistema, en relación con otros sistemas). Dicho de manera más exacta, la teología de la reconstrucción es conversión del sistema dogmático cristiano en una ética del diálogo y del encuentro destinada a transformar un determinado orden de cosas. En la situación de crisis, donde los puntos de orientación son borrosos y ambiguas a menudo las referencias espirituales, esta conversión pasa por la toma de conciencia de las implicaciones globales de la revelación bíblica como medida del hombre, del criterio en relación con el cual debemos medirlo todo para que merezca el nombre de humano: Cristo, su vida, su obra y la dinámica de su espíritu.

⁶ *Introducción a la teología cristiana*, Editorial Herder, Barcelona 1977.

Para salir de la crisis y para la reconstrucción África sobre unas bases nuevas, la medida ética que nos proporciona la fe cristiana, como actitud fundamental, nos parece que abre perspectivas de creatividad. Unas perspectivas que nos parece fecundo interrogar y pensar hoy en función de los problemas de las sociedades africanas. Ésa es la tarea de una teología de la reconstrucción: pensar la medida ética de los cambios que debemos realizar en nuestras sociedades africanas, crear una conciencia nueva de esta medida y trabajar para que se encarne en las estructuras sociales, políticas y económicas, culturales, morales y espirituales. Ése es el desafío que supone una nueva institución del imaginario como voluntad y como representación.

La crisis africana, vista a la luz de semejante desafío, no se reduce a los elementos que hemos entresacado en los documentos oficiales de las Iglesias africanas. Afecta a los puntos decisivos que hemos puesto de manifiesto en los análisis filosóficos que acabamos de realizar más arriba: a ese fondo problemático, del que las Iglesias africanas no han captado más que sus manifestaciones más visibles y más interpelladoras, desde el punto de visto humano, para la conciencia cristiana de hoy.

Ahora que hemos aprehendido la crisis africana en su esencia profunda y en sus manifestaciones radicales; ahora que sabemos lo que esta crisis representa como hundimiento del ser y dislocación de los principios de vida, vamos a confrontarla con la revelación bíblica en su energía creadora, su poder y su capacidad para impulsar una dinámica de reconstrucción de África.

2. Teología de la reconstrucción: las normas bíblicas para una ética de la salida de la crisis

La intención que nos guía, en este campo de nuestra reflexión, es ver cómo la idea de crisis puede ser definida siguiendo las perspectivas bíblicas, cómo han sido encauzadas y dirigidas por Dios las situaciones de crisis y en qué dirección las orienta cuando todos los horizontes parecen cerrados.

Tomaremos situaciones-tipo que nos servirán de hitos para pensar, frente a la crisis, la idea bíblica de reconstrucción. Articularemos estas situaciones-tipo en torno a lo que llamaremos las grandes paráboles de lo humano en la revelación bíblica. Cada una de estas paráboles nos proporcionará unas estructuras éticas de base, cuya configuración de sentido nos hará visible la dinámica del proyecto de Dios en cuanto afrontamiento de la crisis y reconstrucción constante del espacio de lo humano.

La crisis fundadora: el tiempo del comienzo como gran parábola de lo humano

Si consideramos a fondo el movimiento interno de los textos bíblicos en que se habla del comienzo del mundo y de su destino originario, los tiempos de la fundación del mundo son tiempos de crisis primordiales, de los que depende, de manera radical, lo que tiene que venir.

Cuatro son las crisis mayores que marcan estos tiempos: la crisis en el jardín del Edén, el mito de Caín y Abel, el hundimiento de la torre de Babel y la destrucción del mundo por el diluvio.

a) Del caos al Edén: la crisis en el corazón del jardín del mundo

Llamamos crisis del Edén al conjunto de acontecimientos que condujeron a Adán y Eva a salir de la espléndida seguridad del jardín donde Dios los había puesto, a alejarse de las bellezas luminosas y de las gozosas exuberancias del primer rostro y de la primera imagen que tenían de la realidad. Salir del jardín para entrar en la caverna de la historia del mundo: ése es el movimiento fundamental que define la crisis primera de lo humano.

Los elementos de esta crisis podemos recordarlos aquí bajo la forma de un drama en tres actos, cada uno de los cuales está cargado de tensiones creadoras.

– *Primer acto:* Dios crea por su Palabra el mundo con sus múltiples armonías. A través de este acto de creación se establece una tensión radical entre el caos primordial y el orden divino, entre lo vacío y lo informe, de donde partirá todo, y la institución de la realidad como mundo nuevo por la sola fuerza del Verbo creador. Lo real brota de esta tensión que la Palabra, como acto de creación, resuelve en una armonía fundadora: «Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien» (Gn 1,31-38)⁷.

– *Segundo acto:* dentro de la armonía de las cosas que reina en el jardín, la pareja humana mantiene con Dios unas relaciones de transparencia total, y unas relaciones de confianza absoluta con el mundo. Pero esta armonía no es más que aparente, pues está repleta de tensiones representadas por la cara de la sospecha, que es la serpiente, y por la cara de la prohibición, encarnada por el árbol del conocimiento del bien y del mal. Todo está marcado por una posible dislocación en este ambiente de calma serenidad y de serena plenitud. Hasta el árbol de la vida está ahí como indicio de un favor en el que todo indica que puede hundirse, para dejar que triunfen las fuerzas del caos.

En este segundo acto también está relacionado todo con la fuerza de la Palabra, del Verbo:

– La Palabra que da nombre a todo: el Verbo de Adán, que hace acceder los seres al orden del lenguaje, su nuevo lugar de manifestación y de exuberancia encantada. «Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo» (Gn 2,19-20).

– La Palabra de exaltación amorosa, donde lo humano toma cuerpo como relación, plenitud del descubrimiento de nosotros mismos en el otro y del otro en nosotros mismos, una

⁷ Empleamos el texto de la última versión de la Biblia de Jerusalén para las citas.

especie de copertenencia en el amor, que da a la Palabra una vibración magnífica: la modulación de un grito en el que el hombre descubre lo que es al mismo tiempo que descubre a la mujer, como si sólo la música del otro fuera el único camino que le conduce a él mismo. «Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada”» (Gn 2,21-23).

– La Palabra de la ley, que instituye el límite y su necesidad como condición de posibilidad de la existencia. Esta Palabra es la que da sentido al «árbol que hay en medio del jardín», a esa fuerza misteriosa que tiene en sí misma el secreto de la muerte, la cifra de la desgracia y de la dicha, el conocimiento del bien y del mal. Que Dios, a través de su Palabra, lo haya plantado ahí, en el centro de este espacio bienaventurado de vida que lo es todo para Adán y Eva, no es algo casual. La figura de lo humano le está ligada aquí en cuanto principio de vida con Dios o de muerte con el tentador, ese gran maestro de la sospecha, cuya aparición hará bascular el destino del hombre y de la mujer en una dirección inesperada para ellos⁸.

– La Palabra de la sospecha y de la astucia: siembra la fractura en la belleza del mundo. Agrieta, rompe y pone a prueba la confianza recíproca de Dios y del hombre. Una vez surgida, nace en la cabeza de la mujer y del hombre la idea de que Dios podría no ser lo que pretende ser. Su transparencia podría no ser más que un muro detrás del cual se oculta la verdadera naturaleza de lo humano, la voluntad de ser como Dios.

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Y dijo a la mujer:

⁸ Sobre la figura de la serpiente como sospecha, nos inspiramos en los comentarios que presenta Barthélémy Adoukonou en su libro *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun Dahoméen*, 2 tomos, Lethielleux, Le Sycomore, París-Namur 1980.

«¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?» Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte». Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Gn 3,1-5).

Lo que aquí está en juego es el destino mismo de lo humano: la fuerza para ir más allá de la condición ya dada, hacia una condición prometida, ficticia o no, siempre que abra otras puertas rompiendo los muros del origen. La pasión por el fruto, que nace en el corazón de la mujer, es el nacimiento del ser humano a través de su pulsión fundamental, el escollo que se presenta en todo su destino. «Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió» (Gn 3,6).

– La Palabra de interpelación mediante la que Dios hace descubrir a Adán y Eva su nueva condición: la ruptura de la transparencia que les unía a su Creador. La llamada que Dios lanza al hombre, «¿Dónde estás?» (Gn 3,9), se vuelve de inmediato la constatación de una distancia, el signo de que, a partir de ahora, Dios tendrá que buscar al hombre, que se esconde porque se siente desnudo, descubierto en su condición; en la condición en que le ha sumido de un modo tan profundo la caída.

– La respuesta de Adán o el vano intento de hacerle cargar a Eva con la responsabilidad termina con la reafirmación de la unidad de destino que, desde ahora, liga al hombre y a la mujer en su situación histórica.

– La Palabra de sanción, que levanta acta de la caída, define las consecuencias de la misma e inaugura otra era en las relaciones entre Dios, el hombre y la creación. «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos», decreta Dios en lo que toca a la mujer (Gn 3,16). «Mal-

dito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida», le dice al hombre.

«Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás» (Gn 3,17-19).

Si le prestamos toda la atención que merece al segundo juego de la palabra múltiple, en el segundo acto de la crisis del Edén, no podremos dejar de advertir que el fondo del problema consiste en la perversión de la palabra creadora por la palabra de la sospecha. Como si, una vez instalada la sensación de que Dios podría no ser tal como se manifiesta a través de su verbo, una vez surgida la idea de que el mundo en su aparecer en el corazón de la Palabra de Dios podría no ser más que un simulacro, cuyo secreto puede ser penetrado por el hombre, que se convertiría en Dios a su vez... cuando todo esto aparece, la vida en su conjunto se sumerge en un estado de crisis fundamental.

Esta crisis de confianza en la palabra creadora es la que rompe la transparencia, la inmediatez de la relación entre Dios y el hombre. En cuanto otra palabra se convierte en mediación, sembrando la duda en torno a la sinceridad de las relaciones tejidas entre el hombre y el mundo por el Verbo divino, quedan rotas las primeras reglas de la vida. La creación se sitúa bajo el signo de la crisis.

– *Tercer acto del drama:* el destino del hombre fuera del jardín. No se trata aquí de una ruptura completa entre la palabra humana y la Palabra de Dios, sino de una situación en la que funcionan unos principios nuevos. Unos principios que representan menos el final de la relación entre Dios y el hombre que un nuevo modo de relanzar las cosas, para obtener una victoria sobre el nuevo caos que constituye la caída. Aquí manifiesta Dios su modo propio de encauzar y dirigir la crisis: manifiesta el conjunto de las reglas que constituyen de verdad, para él, la condición del destino humano.

¿Qué reglas, en suma? ¿Qué estructuras de vida y qué principios de la historia?

La salida del jardín ha sido instituida por Dios, fundamentalmente, como una ruptura radical en el sistema del imaginario del hombre. A un imaginario de la seguridad en armonía con toda la creación le sucede el imaginario del trabajo como exigencia y como representación del mundo. Eso quiere decir que no hay, para el ser humano, otra relación con el mundo que no sea la de la intervención sobre las cosas, en respuesta a sus necesidades. En adelante, las cosas ya no están ahí, simplemente disponibles, en su transparencia original. Ya no tienen que ser tal como son, sino tal como el nuevo imaginario del hombre las viva y las haga ser por el trabajo. Éste se convierte en la nueva mediación entre el hombre y el mundo. Como tal, agudiza la imaginación y la voluntad, pone en movimiento las fuerzas del cuerpo y las potencias del espíritu. El mundo se convierte aquí en la utopía del hombre, en su responsabilidad primera y en su horizonte de realización cabal. Ya no le es dado en una ardiente inmediatez por la Palabra de Dios, y menos aún arrancado a su conciencia por la palabra de la sospecha. A partir de ahora es el mundo del hombre, su nuevo lugar para pacificar, organizar, construir con el trabajo de sus manos; es la obra de su espíritu y la acción de su pensamiento.

Mientras que la palabra primordial de Dios era una palabra inmediatamente creadora, la del hombre, después de la salida del jardín, se mediatisa como fuerza creadora por medio del trabajo. Es una palabra activa, que crea por medio de la acción, aceptando el mundo; un mundo ligado, a partir de ahora, a la utopía en que lo convierte el espíritu humano.

En este nuevo imaginario no se trata sólo de lo que el hombre puede hacer con sus manos para alimentarse, sino también de las energías que debe invertir para organizar su espacio de vida y fundar su propio mundo por medio de la acción. La salida del jardín define así las nuevas condiciones de posibilidad de la existencia lejos de la seguridad a la sombra de la providencia divina: la movilización de todas las energías del ser para convertir el mundo en un mundo para el hombre, en el mundo del hombre, en su utopía, por así decirlo. A esta situación la llamamos la condición *histórica* del hombre, en relación con la condición *mitológica* que tenía en el jardín.

En esta misma medida, el drama del Edén concluye con la institución imaginaria de la historia como condición del hombre. Pero la historia considerada no como una especie de gran espacio en movimiento en el que se desarrolla la vida humana, sino como estructura fundamental del ser del hombre: su paso de la seguridad mitológica del jardín a la realidad como utopía del cuerpo, de la voluntad y del espíritu. Para emplear el lenguaje de Jan Patocka, el paso de la condición mitológica a la condición histórica cambia al hombre en su ser: lo convierte en un ser problemático, es decir, desprovisto de una seguridad última sobre la que apoyarse⁹. La posibilidad que la serpiente dejaba entrever al hombre de ser como Dios toma cuerpo aquí, aunque de un modo inesperado: no se trata de ser creador a la manera de Dios, sino de encontrarse en una situación enteramente problemática, donde el trabajo, la obra y la acción, en el sentido que da Hannah Arendt a estas palabras, contribuyen a la creación del mundo¹⁰.

La historia, vivida así, constituye la condición del hombre fuera del jardín: el corazón de su imaginario en cuanto utopía. Cuando se comprende que lo esencial de la salida del jardín se sitúa en este nivel, se comprende la apuesta real de la crisis del Edén.

Esta apuesta, en cuanto constitución de un nuevo imaginario, es una realidad fundamental; en ella se lleva a cabo la invención de la ética, es decir, de la responsabilidad total de la

⁹ En esta parte del comentario, me mostraré más sensible a la apuesta del texto bíblico que a la articulación visible de su sentido. Para mí, el sentido de este texto reside en su misma apuesta: el conjunto de las cosas que es capaz de poner en marcha. Siguiendo esta perspectiva, me parece que la idea de historia como destino problemático, en Patocka, es capital. La recojo desde una perspectiva teológica, para situarla en el fundamento mismo de la situación humana, al contrario de lo que hace Patocka, que la articula de manera filosófica oponiéndola a la concepción mitológica a la que tiende a asimilar los textos bíblicos. Véase su libro *Ensayos heréticos: sobre la filosofía de la historia*, Edicions 62-Península, Barcelona 1988.

¹⁰ Véase el sentido de estas palabras más arriba (p. 135). Las recojo aquí para darle un contenido más sustancial a la idea histórica como tambaleo de la seguridad mitológica del jardín.

humanidad frente al mundo que ella misma tiene que construir. La ética se define aquí en relación al proyecto nuevo de la historia: la lucha entre las fuerzas de la fatalidad, que condujeron a la salida del jardín, y las fuerzas de la creatividad, que el hombre tiene que procurarse para habitar su mundo. En esta batalla, al decir de la Biblia, la mujer aplastará la cabeza de la serpiente, cuya mordedura amenazará siempre la potencia de la fecundidad.

Nos encontramos aquí en un estado en que la figura de la vida humana se decide en el combate contra las fuerzas de destrucción, inherentes a la realidad. Corresponde a la humanidad optar por el camino de la vida mediante opciones claras, capaces de aplastar la cabeza de la serpiente. Como el paraíso está perdido ahora, lo que tenga que ser la existencia humana dependerá de la capacidad de los hombres para inventar el mundo en el que quieran vivir.

Daremos, por tanto, que la salida del jardín constituye la llegada de una era de utopía, cuyos ejes centrales son el trabajo, la responsabilidad ética y la invención de su propio destino por parte de la humanidad. Ésos son los pilares anticrisis: los valores fundadores de todo encauzamiento y dirección de las rupturas capitales que lanzan al hombre a la deriva y le sumergen en el desconcierto.

Sin embargo, ninguno de esos valores anticrisis tiene sentido más que en referencia a la palabra que funda la historia y orienta sus dinámicas: la Palabra de Dios.

Del mismo modo que esa Palabra había hecho surgir el mundo desde el caos, instaura también la condición histórica a través de la conciencia que deberá tener la humanidad del trabajo, de la ética y de la necesidad de la invención de sí misma. Instaura una nueva base de vida, una nueva manera de habitar el mundo cuando se ha perdido el paraíso.

Si hay un elemento que debemos poner de relieve, en el modo en que Dios encauza y dirige la crisis que estamos analizando aquí, ese elemento es, esencialmente, la conciencia de la pérdida del Paraíso como lugar de plenitud y de transparencia que conviene conservar. Toda mirada hacia el pasado

paradísíaco de la humanidad, toda nostalgia de su brillantez y de su centelleo, toda tentación de convertirlo en el único lugar de vida para los humanos, son vanas ilusiones: la vida la tenemos que vivir e inventar en la opacidad de la historia como lugar de destino.

Así, perder el paraíso como jardín de plenitud es entrar en un nuevo modo de ser cuya condición queda bien indicada por la crisis del Edén: la llegada del hombre a la capacidad de hacerse cargo totalmente de sí mismo, en el corazón de un proceso histórico cuya realización permanece siempre abierta, en dependencia de las opciones y de las decisiones, de las orientaciones individuales y colectivas que los hombres vayan tomando día a día.

En esta nueva situación, el paraíso, que se ha perdido como condición de existencia en un pasado superado, se convierte en una realidad más fundamental: en el mito profundo, ardiente y siempre actual por el que la humanidad se procura la idea y la medida de lo que es y de lo que debe vivir. El Edén se vuelve una estructura permanente de inteligibilidad de lo real y un horizonte ético cuyo tejido problemático es la historia. A partir de ahora, el destino humano queda adosado a este mito, se arraiga en él para nutrirse de su vitalidad. Lo convierte en un elemento esencial de vida, en una especie de límite a partir del cual la realización cabal de lo humano se vuelve posible. Ya no es el árbol del conocimiento del bien y del mal el que ejerce en la historia el papel de límite que no debemos franquear, so pena de perdernos, sino el paraíso mismo en su función mítica, aquélla por la cual nos está prohibido en cuanto pasado para que se haga posible el futuro.

Perder el paraíso como situación del pasado y vivirlo como dinámica para la invención del futuro es, en el fondo, comprender que el mundo es algo que debemos construir y, al mismo tiempo, que el destino del hombre es ser un constructor del mundo, con la Palabra de Dios como plano arquitectónico y proyecto de ser.

Dado que la Palabra de Dios sigue siendo un marco de conjunto para la construcción del mundo, esta última no

puede llevarse a cabo de cualquier modo, ni articularse sobre otra medida que la dada por Dios como montea, como promesa y como representación del destino.

b) Caín y Abel o la responsabilidad fraterna

¿Cuál es esta medida? La narración del asesinato de Abel, el mito de la Torre de Babel, así como el episodio del diluvio, nos dan una cierta idea de ella.

Consideremos la idea de la crisis y el modo como la aborda Dios a la luz de estos textos.

Conoció el hombre a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín, y dijo: «He adquirido un varón con el favor de Yahvé». Volvió a dar a luz y tuvo a Abel, su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahvé una oblación de los frutos del suelo. También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahvé miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. Yahvé dijo a Caín: «¿Por qué andas irritado y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia y a quien tienes que dominar» (Gn 4,1-7).

De este modo, queda fijado el marco de la crisis que desemboca en el asesinato de Abel. Se trata aquí, como ya ocurriría en el jardín del Edén, de una crisis que se desarrolla en el corazón de la relación fundamental entre Dios, el hombre y el mundo. Mas esta vez es el mismo Dios quien, en virtud del favor otorgado a Abel, desencadena el mecanismo del pecado. Un mecanismo que no tiene un carácter fatal, y que el hombre puede dominar. Así las cosas, toda la continuación del texto expresa la responsabilidad de Caín en su acto. Lo que va a hacer está ligado a su propia libertad y a su decisión de dejar que el mal le arrastre en su engranaje de muerte.

Caín dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera». Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?». Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?». Replicó Yahvé: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra» (Gn 4,8-12).

¿Cuál es la postura de este texto en el problema de la crisis que nos ocupa? Se inserta en el horizonte ético que se afirma aquí: el del respeto a la vida y el rechazo de la violencia como estructura fundamental de las relaciones humanas. Pero este horizonte no está abierto más que porque manifiesta esa estructura concreta de la violencia, cuya figura originaria y símbolo permanente será Caín. La Palabra de Dios expresa esa violencia manteniendo en el corazón de la historia una exigencia capital: la opción por la vida contra la violencia, la opción en favor de la fecundidad viva de las relaciones humanas contra todas las fuerzas de destrucción que actúan en el hombre y en las estructuras de su existencia. Mantener semejante exigencia no significa que la posibilidad de su realización sea algo dado de una vez por todas, algo ya consumado para siempre en el orden concreto de la vida. Significa más bien que, sin la conciencia de esa exigencia, no se puede hacer nada de lo que depende de la verdad humana. Resulta significativo, además, que Dios se niegue a entregar a Caín a la venganza de los hombres, es decir, al ciclo infernal de una violencia que se perpetuaría por sí misma y se multiplicaría al infinito. «Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que lo encontrase lo atacara» (Gn 4,15). Al hacer esto, instauraba la realidad que representa Caín en el principio mismo de la vida: Caín se convierte en una dinámica fundamental contra la que adviene el ser humano, levantándose como antídestino frente al destino mismo de la violencia asesina.

Hemos visto más arriba que la crisis del jardín del Edén fue desencadenada por el espíritu de sospecha. Aquí, en la histo-

ria de Caín y Abel, es más bien el espíritu de envidia el que obra y perversa la fraternidad, situándola, desde el punto de partida, bajo el signo del conflicto, del deseo antagonístico en el que Dios y la naturaleza están implicados en una especie de crisis que se convierte en la crisis misma de los fundamentos de lo humano. La nueva apuesta de la historia, lejos ya de la plenitud del Edén, será salir de esta crisis para acceder a la verdadera estatura del ser. El combate entre el espíritu de envidia, como fuerza de muerte, y la fuerza de la fraternidad responsable, como poder de vida, aparece así como una de las estructuras cardinales de la existencia, una estructura cuyo destino no consuma lo humano más que cuando el hombre supera en él el instinto del asesinato y el espíritu de muerte.

Del mismo modo que la sospecha destruyó la armonía del jardín, separando al hombre del mundo y de Dios, así también la envidia, como ruptura en el seno de la fraternidad, destruye la posibilidad de la existencia de un tejido social humano. Tanto en un caso como en el otro, nos encontramos en el núcleo de un registro de vida que siempre será problemático en la historia: el registro del deseo. El deseo de ser como Dios, mediante la posesión del conocimiento del bien y del mal, y también el deseo de poder controlar a Dios, impidiéndole que prefiera a otro por encima de nosotros y que obre según su gracia y libertad absoluta. En suma, voluntad de poder, deseo de poder y pretensión de convertirnos en absolutos.

Encauzar y dirigir la crisis es saber encauzar y dirigir el deseo en cuanto potencia, poder y absolutización de nosotros mismos en las relaciones humanas. Es comprender que el deseo, en cuanto núcleo de orquestación de todos los tejidos relacionales entre los hombres, es el motor de todas las crisis. En la crisis del Edén, la solución consistió en salir del jardín para que éste se convirtiera en el corazón de nuestro propio corazón, dado que se había perdido como paraíso de una vez por todas. En el caso de la historia de Caín y Abel se opera el mismo proceso de interiorización. Incluso está claro que la intención del texto es situarse en el ámbito de un relato fundamental y fundador, que estructura la conciencia humana en cuanto conciencia de lo humano, fecunda las fuerzas de las

profundidades manifestando su dinámica fundamental, forma el espíritu mediante la idea que le proporciona de su propio poder en cuanto espíritu, aguza la imaginación gracias a las posibilidades del mundo distinto que manifiesta. La crisis que el asesinato de Abel por Caín describe no tiene sentido más que en su dimensión de profundidad, en la estructura de la existencia mediante la que nos dice el relato quiénes somos y quiénes tenemos que llegar a ser: unos seres de sospecha y de deseo asesino, amasados en la sospecha y la violencia, pero llamados a evolucionar a través de un destino en que sea posible lo humano como principio de vida y como poder capaz de vencer al destino en su carácter de fatalidad.

Todo el relato rompe así un tipo de imaginario, para hacer surgir otro de un tipo distinto, para hacer surgir otra dinámica en las funciones creadoras de cada persona y de toda sociedad. Del mismo modo que la salida del jardín hacía pasar al hombre del imaginario de la seguridad, a la sombra de Dios, al imaginario de la responsabilidad humana en la construcción de la historia como ámbito de la libertad creadora, así también la muerte de Abel rompe la inmediatez de las relaciones fraternas, concebidas como pura porosidad hacia el otro, para el advenimiento de una fraternidad construida sobre la conciencia que tenemos de todas las potencias de la muerte en nosotros. La fraternidad deja de ser un puro dato natural, para convertirse en una creación espiritual en el marco de lo humano. El hermano no es algo dado de manera natural como una pura cosa; soy yo quien lo crea como hermano a través de la conciencia que tengo de lo humano. Dicho de manera más exacta, nosotros nos creamos unos a otros como hermanos a través del advenimiento de lo humano en que la Palabra de Dios nos engendra a todos juntos.

La muerte de Abel aparece así como una fecundación de la conciencia, del corazón, de la imaginación y del espíritu. Está destinada a hacer sentir a la humanidad que la dirección de su destino es crear un mundo en el que todo hombre pueda ser el guardián de su hermano. «¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?», preguntaba Caín a Dios. Responder a esta cuestión con un sí claro, franco y profundo conduce a reestructu-

rar todo el ser en un imaginario nuevo, a reconstruir la realidad humana sobre otra forma de representación del mundo: la de una especie de alianza fundamental de todos los seres encaminada al respeto de la vida y a la creación de un principio de fraternidad cuyo tejido sería lo humano. Lo humano, tal como el mismo Dios lo diseñó y escribió su guión a través de las grandes dinámicas de su Palabra. No se trata aquí de un deber de vida y de fraternidad que se redujera a un precepto carente de impacto sobre la realidad, sino de un deber fundamental, que hace a todos los hombres responsables de todos los hombres, responsables del destino del hombre y de lo humano en su conjunto.

A partir de este momento, el paraíso perdido en el mito del Edén, la inocencia perdida por la primera pareja, así como el honor perdido por la humanidad en el drama del jardín, adquieren una nueva significación: en ellos comienza la figura de la responsabilidad, que hace al hombre responsable del hombre, que hace del hombre el futuro del hombre, a través de un proceso fundamental en el que el destino del hombre y de la vida dependen, en adelante, de lo que el hombre haga para llegar a ser humano, es decir, capaz de Dios.

Esta fraternidad nueva, a través de la conciencia de una responsabilidad creadora de un mundo nuevo, es la que saca al hombre del estado de crisis para ponerlo en la ruta de lo humano.

Pero no se trata de una responsabilidad cualquiera. Sobre todo de ésa que los hombres se dan a sí mismos y orquestan bajo el signo del poder, como es el caso en la construcción de la torre de Babel, otra forma del deseo de ser Dios.

c) Babel o la ruina del hombre solo

Todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron. Entonces se dijeron el uno al otro: «Vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego». Así el ladrillo les servía de piedra y el betún de argamasa. Después dijeron: «Vamos a

edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra».

Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos, y pensó Yahvé: «Todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Bajemos, pues, y, una vez allí, confundamos su lenguaje, de modo que no se entiendan entre sí». Y desde aquel punto los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel, porque allí embrolló Yahvé el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra (Gn 11,1-9).

En cierto modo, el mito de Babel relata un nuevo tipo de ruptura de la humanidad con Dios. Esta ruptura se manifiesta mediante la búsqueda humana del poder y de la unidad por vías que no son las de la Palabra de Dios, sino las de una palabra unificada que los mismos hombres se procuran, como lenguaje de la búsqueda de un poder que les conduce hasta la cima del cielo. Se trata de una voluntad de poder a través de la uniformización de las conciencias y de los espíritus, al margen de cualquier referencia a la Palabra creadora de Dios. La humanidad intenta autoafirmarse siguiendo un plan de ser y de acción enteramente liberado de Dios. Tras el fracaso de su intento de convertirse en Dios por la vía de la desobediencia en el jardín del Edén, intenta izarse aquí a la altura del mundo divino por la vía de un poder basado de raíz en el mismo espíritu humano.

Esta voluntad de poder desemboca en algo completamente distinto a lo que esperaban los hombres: conduce a la diversidad caótica y a la dispersión de los hombres, que de este modo pierden la posibilidad de desarrollar un proyecto común susceptible de estar a la altura de su ambición de ser como Dios.

Aparece una nueva crisis en el destino de la humanidad y en sus relaciones con Dios.

¿Cómo encauza y dirige Dios esta nueva crisis? Una vez más, mediante la interiorización de lo que parecía constituir el obstáculo insuperable, en un nuevo proyecto de ser que lleva un poco más alto, e incluso un poco más lejos, la conciencia que ha de tener la humanidad de sí misma. Dios integra la diversidad de las lenguas, de los pueblos y de las etnias a través del nuevo desafío que lanza a la humanidad: el desafío que supone renunciar al sueño de la unificación por el poder, abandonar la ambición del poder absoluto, para pensar y vivir lo humano en términos de construcción de solidaridades, basadas en el encuentro de las diferencias a través de la mediación de la Palabra creadora que Dios mismo da al mundo. Las solidaridades de que aquí se trata son solidaridades penosas y exigentes, que comprometen a cada pueblo, a cada civilización y a cada hombre a salir al encuentro de los otros para descubrirlas y crear nuevos tejidos de vida según la vía de lo humano. A la unidad por la ambición responde así la diversidad en la solidaridad. La crisis de Babel, en vez de ser considerada como un castigo de Dios a la humanidad, se presenta más bien como el comienzo de un nuevo proceso en la construcción de lo humano. Se trata de una nueva fuerza que impulsa a la humanidad. A partir de ahora, el destino de los pueblos estará ligado a su capacidad para construir juntos un mundo humano y para organizar, a través de la diversidad de sus discursos, de sus lenguas y de sus lenguajes, la figura del mundo que quieren construir y en el que quieren vivir para ser felices.

Tanto en Babel como en el Edén, nos encontramos en el ámbito de los mitos fundamentales que constituyen la base del destino del ser humano. Lo que dicen estos mitos se refiere menos a hechos identificables que a principios dinámicos y operadores de humanización en los que se descubre el camino para salir de las crisis fundamentales. La vía que aquí se impone es la de una ética de la solidaridad, de una solidaridad vivida en el ámbito de un vínculo fundamental que estructura la conciencia en cuanto conciencia de lo humano.

Las líneas de fuerza, que acabamos de presentar de manera sucinta y sintética, constituyen las bases mismas de la sociedad

humana, desde el punto de vista de los mitos fundadores de lo humano, en la revelación bíblica.

A nuestro modo de ver, la sociedad, considerada a la luz de lo que acabamos de escribir, no puede superar las rupturas, los hundimientos y las crisis en su seno más que en virtud de la fuerza de los principios de la utopía que hemos entresacado más arriba: el trabajo, la responsabilidad ética, la invención de lo social más allá de la violencia, la institución imaginaria de la sociedad por medio del imaginario de la solidaridad según las perspectivas de la Palabra creadora de Dios. Sobre esta base tiene que construirse y desplegarse lo humano para no perder nada de su aliento en el corazón de las situaciones de crisis.

A través de la utopía como marco de ser, de existencia y de vida, reorienta Dios las cosas, abriendo toda crisis a la realización de un nuevo proyecto. Toda crisis es el comienzo de un destino cuyos principios son inherentes a la voluntad manifiesta de Dios, que quiere hacer salir de esa crisis una humanidad nueva.

d) El diluvio como principio ético

Pero no es éste el único principio de reorientación que actúa en el modo como Dios aborda los tiempos de crisis y construye lo humano mediante su Palabra. Dios hace intervenir también un principio de ruptura radical y se atreve a introducir realidades completamente nuevas. El relato bíblico del diluvio encarna, de manera adecuada, esta voluntad de una nueva institución global de la realidad. Dios aplicó esta solución a la crisis cuando consideró que sobreabundaba el mal sobre la tierra y el corazón del hombre tomaba el camino de una desviación absoluta. Para hacer frente a esta crisis radical, estableció una alianza nueva con las fuerzas innovadoras que suscitó para llevar a cabo un nuevo proyecto de vida.

Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé haber hecho

al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón. Y dijo Yahvé: «Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado –desde el hombre hasta los ganados, los reptiles y hasta las aves del cielo–, porque me pesa haberlos hecho». Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé (Gn 6,5-8).

La continuación del texto es conocida: Noé construyó un arca y fue salvado del diluvio junto a su familia y los animales que había tomado con él. A partir de él, se opera una innovación radical de la realidad. Empieza algo nuevo por la gracia de Dios. Se ha hundido un mundo y, en este hundimiento, Dios mantiene la fuerza de la palabra innovadora que funda la nueva alianza de la vida. Contra lo inhumano del mal, establece Dios lo humano por la pura gracia concedida a Noé. Lo renueva todo a partir de un pequeño resto: la brecha creadora.

El principio de renovación por el pequeño resto figura, de manera fundamental, en la lógica de la utopía, porque muestra que la exigencia de renovación no está ligada a la posibilidad de que toda la sociedad se convierta al proyecto de Dios. Lo que implica la lógica del resto no es un candidez angélica en moral o la conversión global, sino la confianza que Dios pone en una persona, que él mismo elige para encarnar y salvar la esperanza, en un momento dado de la historia.

Todo puede hundirse en el mal, pero el mal no es la última palabra en tanto la brecha de la gracia pueda suscitar una conciencia nueva capaz de relanzar las cosas por el camino de la utopía de Dios sobre el hombre. Mientras haya una minoría creadora capaz de encarnar la exigencia de la Palabra divina en el mundo, todo se puede salvar.

Noé inaugura así un mundo nuevo. Y lo hace, de manera sintomática, mediante un acto religioso de elevado contenido: construye un altar al Eterno después del diluvio.

Noé construyó un altar a Yahvé y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar. Al aspirar Yahvé el calmante aroma,

dijo en su corazón: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho» (Gn 8,20-21).

Este texto expresa una realidad decisiva en el advenimiento de lo humano. Si el acto primordial de la humanidad salvada de las aguas es de orden religioso, es decir, del orden de la relación con Dios en un acto de adoración y de plegaria, es porque esta relación fundamenta, a partir de ahora, la alianza de compromiso recíproco en el que el hombre y Dios desarrollan su relación de manera cabal. La humanidad, a través del acto religioso, entra en el proceso de antinegligencia que constituye el corazón de la religión, como ha visto con toda propiedad Michel Serres¹¹. El altar de Noé y el culto que instaura establecen e instituyen la dinámica por la que el hombre se vuelve un vigilante de la Palabra de Dios, el garante de la buena marcha de las cosas según el espíritu de Dios. Sólo el rechazo de la negligencia en relación con la Palabra divina funda un nuevo mundo, un mundo contra el mal, contra lo inhumano, contra la violencia. El compromiso que Dios asume de no volver a destruir a los vivientes, como lo hizo con el diluvio, es un compromiso frente a la humanidad como responsable del verbo divino. La relación que se establece entre él y los mortales ya no es sólo la de una palabra creadora y normativa en la cual puede apreciar la humanidad su fidelidad a lo humano, su fe en lo humano, incluso en tiempos de una crisis profunda. Se trata de una palabra verdaderamente intercambiada en una relación de confianza recíproca, que teje unos vínculos de fidelidad y de solidaridad donde Dios y la humanidad atan su futuro para que lo humano sea siempre la verdad sobre todas las cosas, la luz del destino.

Acabamos de presentar los elementos esenciales de lo que hemos llamado la parábola fundamental de la vida humana. Es una sola y misma parábola de la condición humana la que discurre y se modula en los textos fundadores que hemos con-

siderado. Esa parábola descubre las fuerzas profundas que componen el espacio originario donde se abre lo humano en cuanto realidad, en cuanto estructura primordial de la existencia, mostrando el radicalismo de una utopía cuya exigencia mantiene el verbo de Dios en el corazón del acontecer de la humanidad. En cuanto tal, esa parábola es la institución imaginaria del destino y del ser en el corazón de la medida, siempre diferente, que proporciona la palabra anudada por el hombre y Dios para que sea posible lo humano.

Es desde el seno de esta palabra, que no es palabra de vida más que en tanto en cuanto se hace acoger en el corazón del hombre y de sus instituciones sociales, desde donde se abre la perspectiva de reorientación y de innovación de las cosas en las grandes crisis de lo humano.

A través de su lógica profunda, encauza y dirige Dios estas crisis mediante el principio de utopía, del que la estrategia de contar con una minoría creadora constituye un dato esencial: un punto de apoyo para volver a tensar el arco del destino y atreverse a hacer todas las cosas nuevas en el sentido de lo humano.

Como hemos tenido ocasión de ver, el principio de utopía está regido por los valores cardinales de una existencia innovadora: el trabajo creador, la responsabilidad ética del hombre y de la sociedad con respecto a su acontecer, el arraigo en el mantillo de la palabra mediante la que Dios compromete su destino entre los hombres y se propone a la libertad humana, en cuanto dinámica creadora y transformadora.

En cuanto a la estrategia que cuenta con la fuerza de una minoría responsable, con la fuerza de un resto capaz de hacer que todo vuelva a partir sobre unas bases nuevas, muestra que en lo humano no se hace nada grande sin una fe ardiente en los vectores de la trascendencia, que ponen siempre a la humanidad en la perspectiva de una utopía exigente: el sueño de Dios en el hombre, el sueño del hombre en Dios.

Estas dinámicas bíblicas de anticrisis son las que fundan el espíritu de la idea de reconstrucción que figura en el centro de nuestra teología. También figuran en la base de nuestra inter-

¹¹ M. Serres, *El contrato natural*, Ed. Pre-Textos, Valencia 1991.

interpretación de otras parábolas de lo humano que vamos a abordar ahora.

La gran parábola político-social de la revelación bíblica

Prosigamos nuestro análisis del modo como Dios encauza y dirige las crisis y orienta el destino humano en la revelación bíblica. Vamos a tomar ahora como clave de lectura la confrontación entre el pueblo hebreo, durante su esclavitud en Egipto, y la gran máquina política constituida por el poder faraónico.

Presentaremos los elementos de nuestro análisis bajo la forma de un drama en tres actos.

Primer acto: los descendientes de Abraham se instalan en un país próspero y poderoso. Se insertan en él de una manera fecunda y profunda. Algunos llegan incluso a ejercer elevadas funciones en la administración de los asuntos de la ciudad y del Estado. El pueblo hebreo es un pueblo feliz en un país feliz, si así podemos hablar.

Segundo acto: las relaciones entre egipcios y hebreos se convierten en una pesadilla. Los primeros someten a los segundos a un feroz sistema de esclavitud. El pueblo hebreo, humillado, explotado, aniquilado en su dignidad y reducido al estado de bestia de carga, clama al Dios de sus padres. «Yahvé le dijo: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel...»» (Ex 3,7-8).

Dios suscita a Moisés y le confía la tarea de liberar a su pueblo del país del faraón para conducirlo hacia la nueva tierra. La magna epopeya de la salida de Egipto, de la marcha por el desierto y del combate para entrar en posesión de la tierra prometida, constituye uno de los textos más impresionantes y grandiosos, un texto en el que la humanidad accede a una nueva conciencia de sí misma y da la plena medida de sus sueños y sus utopías. En el enfrentamiento entre Moisés y el

faraón se manifiestan dos principios de existencia, que se encuentran en el mismo corazón de la vida de los hombres y de los pueblos: el principio faraónico del ejercicio del poder y el principio de liberación en nombre de una promesa de vida, colocada energicamente ante la decisión humana.

Tercer acto: el pueblo hebreo se instala en la tierra. Construye una nación cuyas instituciones políticas y cuyas relaciones sociales estarán marcadas por la infidelidad, la traición y la insumisión respecto a Dios. Hasta el momento en que Dios, cansado de tanta incomprensión, ceguera y sordera por parte de su pueblo, que no escucha a los profetas, decide reorientarlo todo y entrega este pueblo al exilio, al servicio de un reino poderoso, del que, al final, volverá un pequeño resto para reconstruir el país devastado. Del mismo modo que Moisés representa la figura principal de la liberación, el constructor Nehemías puede servir de emblema por el esfuerzo que dedicó a la construcción del país, en fidelidad a Dios.

Hemos de señalar aquí la semejanza estructural que existe entre la parábola fundamental, cuyas diferentes fases hemos analizado más arriba, y la parábola política, que abordamos ahora en torno a las figuras de Moisés, el faraón, Nehemías y Baal. Una situación de paz y de plenitud al principio. Viene, a continuación, la experiencia de ruptura, que supone una salida hacia otro lugar. Sigue la construcción de la vida en este otro lugar en medio de la infidelidad. Interviene Dios para destruirlo todo y hacer que todo repose sobre unas bases nuevas, a partir de una minoría creadora: el pequeño resto.

a) El principio de la liberación

No se trata aquí de una tensión directa entre Dios y el hombre, sino de una situación de conflicto en la que Dios toma partido por el más débil, por aquél a quien el poder de los fuertes oprime y aplasta. A partir de esta opción, la lógica que se desencadena es la de la liberación o, más exactamente, la lógica de la invención de la libertad política como elemento constitutivo de lo humano. Hablamos de libertad política en el sentido más radical del término, es decir, de la institución

global de la sociedad como lugar de donde queda desterrada toda idea de servidumbre, de sometimiento, de reducción del ser humano al estado de objeto o de cosa¹².

El proyecto de libertad instaurado aquí está ligado a una promesa precisa en la que Dios va a comprometer al pueblo oprimido: la promesa de un país nuevo, de una tierra que mana leche y miel. La libertad y la utopía van así ligadas. Pero no de una manera abstracta, que convertiría la tierra prometida en un regalo puro y simple, sino de una manera exigente, a través de la prueba del desierto, de las guerras de conquista y del trabajo de asentamiento que convirtió al pueblo en sedentario, de la construcción y organización de un espacio político, económico, social, religioso y cultural. Dios manifiesta así que su proyecto sobre la humanidad es, a la vez, utopía de libertad y trabajo encaminado a dar su figura más fértil a la vida.

No es cuestión baladí que a la figura del faraón, como opresor, se oponga la de Moisés, como liberador, ni tampoco que a Moisés le sucedan guerreros conquistadores, jueces organizadores y reyes constructores. Es que todo proceso de advenimiento de la libertad y de acceso a sus frutos se lleva a cabo siempre a través del paso de una etapa de resistencia, de rechazo y de insurrección, a otra etapa de construcción que

¹² Sobre este tema, remitimos a las grandes publicaciones del movimiento teológico latinoamericano que ha puesto la liberación en el centro de sus perspectivas de investigación y la ha convertido en la apuesta de sus combates diarios. Véase Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, Sigueme, Salamanca 1994, 15^a ed.; Ronaldo Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sigueme, Salamanca 1974; Enrique Dussel, *Ética comunitaria*, Ediciones San Pablo, Madrid 1986; J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982; id., *Teología de la liberación*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985. Como soy consciente de que el mundo de la teología de la liberación es muy amplio y que se va enriqueciendo día a día con nuevas investigaciones y nuevas teorías, no he citado estos autores más que a título ilustrativo. Mi intención de fondo es indicar, ya desde ahora, que el horizonte de la teología de la reconstrucción, en el que inscribo mi investigación, tiene contraída una gran deuda con todo el trabajo desplegado en América indolatina sobre el tema de la liberación en su pertinencia político-económica y sociocultural hoy, tanto en África como en todas partes.

exige cualidades de combatiente, de organizador y de constructor. En estas condiciones se asegura la libertad y se ejerce en este espacio concreto de prácticas creadoras.

No tenemos que pensar aquí esa libertad como la libertad de un individuo apartado del mundo, sino como la libertad de un pueblo, de una comunidad, que se libera de sus cadenas para construir una sociedad nueva.

Podemos decir, en este ámbito, que el principio de la utopía, del que hemos hablado a propósito de la parábola fundamental del destino humano, encuentra en la libertad, en cuanto combate colectivo y empresa de construcción comunitaria de la vida, su fermento interior destinado a crear un futuro humano.

Pero no se trata aquí de la libertad considerada desde una perspectiva cualquiera. Se trata de una perspectiva existencial iluminada por la carta magna fundamental constituida por la palabra en su visión de lo humano. La carta magna que ha servido de fundamento al compromiso del pueblo hebreo respecto a Dios y a la fuerza de la presencia de Dios como guía de su pueblo. Vamos a llamar poder de alianza a esta realidad que liga a Dios y a su pueblo a través de una palabra en la que lo humano da a conocer sus dimensiones bajo la forma de una carta magna.

Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud.

No tendrás otros dioses fuera de mí.

No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra.

No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, pero tengo misericordia por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos.

No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso [...]

Recuerda el día del sábado para santificarlo. [...]

Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahvé, tu Dios, te va a dar.

No matarás.

No cometerás adulterio.

No robarás.

No darás testimonio falso contra tu prójimo.

No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo

(Ex 20,2-17).

Estas palabras constituyen la carta magna de la ética de la libertad, el marco donde la utopía de lo humano manifiesta de verdad su dimensión colectiva, mediante el establecimiento de relaciones políticas entre los hombres.

Hemos de insistir aquí en la dimensión política fundamental de esta carta magna de la ética de la libertad. De ella podemos decir que, tras haber llegado al texto como la cima del itinerario de la alianza entre Dios y el pueblo, después de la magna experiencia de la liberación, no es comprensible más que como contramodelo y horizonte utópico que rompe e invalida el principio faraónico del poder, su proyecto de vida, donde la esclavitud, la opresión y la denigración del hombre son realidades corrientes, unas realidades vividas y aceptadas en cuanto tales. Dios, mediante la carta magna de la ética de la libertad, establece la política en el sentido de institución imaginaria de la sociedad, es decir, como fuerza de estructuración en la que el hombre es para el hombre una ruta de realización cabal y de felicidad, el camino de un destino común, donde el derecho, como respeto a lo humano, prevalece sobre cualquier principio de violencia. Como ámbito de una vida compartida en la plenitud del respeto al otro, las palabras dadas como realidad decisiva destinada a humanizar la sociedad constituyen, tanto para Dios como para los hombres, el nudo mismo de la alianza, el lugar desde donde todo cobra sentido para lanzar la historia hacia su verdadera medida: lo humano como estatura y apuesta de toda vida común, de toda la sociedad en sus dimensiones económicas, sociales, culturales y religiosas.

Al ligar libertad y derecho en una misma voluntad de vida, la carta magna, cuyos enunciados principales acabamos de reproducir, expresa toda la utopía concebida por Dios para el hombre, toda la utopía que concibe el hombre en Dios.

Ligar el ejercicio de la libertad al derecho, como corazón del proceso de liberación, no supone sólo decirle al pueblo hebreo que es un pueblo cuya existencia misma está ligada, para siempre al acontecimiento de la salida de Egipto, sino también, y sobre todo, comprender que, después de tamaño acontecimiento, no puede pensar la situación humana al margen de lo que entonces sucedió. Dicho de manera más precisa: con la salida de Egipto y la instauración de la carta magna fundamental de la alianza entre Dios y el hombre, la conciencia humana da un salto hacia adelante en cuanto conciencia de lo humano: instituye la libertad y el derecho como sus verdaderos polos intencionales, es decir, como las metas a las que apunta cada vez que toma conciencia de sí misma como conciencia.

Hemos seguido hasta aquí el gran discurso político del pueblo hebreo desde una perspectiva en la que la liberación conduce a la creación de un espacio ético, un espacio que hace posible la libertad comunitaria asumida, vivida y defendida.

b) El principio de la construcción

Conviene decir ahora que esta etapa del destino del pueblo hebreo no es más que una especie de introducción a la tarea de la construcción de un marco de vida nuevo en la tierra que Dios da a este pueblo. La muerte de Moisés puede ser interpretada como el final del periodo en el que el pueblo hebreo se identifica como pueblo elegido y se lanza a la tarea de resistencia, insumisión, insurrección y liberación respecto al principio faraónico de la existencia. Tras Moisés, se abre el periodo de los legisladores y de los constructores. Su trabajo consistirá en crear, organizar y vivir un ámbito de existencia donde la Palabra de Dios constituya el fermento mismo de lo humano. La significación teológica de la conquista de Canaán es la humanización de un espacio territorial en el que reinaban

múltiples divinidades, y estaba organizado por debajo de las exigencias que el acontecimiento de la salida de Egipto ha significado y significa para la vida humana.

El combate en favor de la humanización va a ser el combate de la fe en Dios como instancia política radical en favor de una nueva institución imaginaria de la sociedad, contra la ideología triunfante a la que se enfrenta el pueblo de Israel: la ideología de los adoradores de Baal.

En cuanto realidad, el culto a Baal puede ser presentado, en aquella época, como el estado de conciencia de una sociedad que todavía no ha dado el salto hacia delante que representa para la conciencia humana la salida de Egipto. Y aún más que eso, es la ideología de los pueblos cuyo espíritu está bajo el influjo de las fuerzas que encadenan al hombre en vez de liberarlo; que sacralizan lo invisible para legitimar los poderes implantados; que cuentan con las potencias telúricas y numinosas para consolidar unos sistemas espirituales opresivos e intereses materiales ocultos bajo teorías religiosas. El culto a Baal, como realidad política y religiosa a la vez, tiene el proyecto de constituir un marco de vida en el que el mundo no tiene sentido más que por su enfeudación en las fuerzas de una entidad sagrada aterrorizadora y en los poderes políticos que esta realidad sagrada omnipresente impone a la sociedad. El culto a Baal es, para el pueblo hebreo, idolátrico, porque Israel no reconoce más que un solo Dios, y ese Dios se manifiesta a través de la experiencia de la salida de Egipto, fundamento de la liberación del hombre y de su humanización.

¿Dios o Baal? ¿Fidelidad a la ética de la libertad o sumisión a la seguridad de los ídolos? Toda la construcción del pueblo de Israel como nación, en Canaán, tendrá como nudo esta cuestión. La Biblia muestra que el culto a Baal, como marco global de pensamiento y de vida, conquistó hasta tal punto, en distintas ocasiones, el corazón del pueblo elegido que fue precisa la fuerza de los profetas para mantener el rumbo de la libertad y de la fe y, por consiguiente, la utopía de Dios en la historia. El pueblo, después de haber sido liberado del principio faraónico del poder opresivo y sanguinario, no cesa de buscar sistemas de poder próximos al sistema de Egipto. La

tentación de abrazar el culto a Baal, como visión del mundo, forma parte de esa voluntad de sumisión a las fuerzas de la antilibertad, de la voluntad de abdicar de la capacidad interior de creatividad para ponerse a sueldo de las ilusiones de seguridad y de tranquilidad a la sombra de los poderosos de este mundo. Es como si, en la historia misma del pueblo hebreo, se manifestara una realidad fundamental que sitúa al ser humano, en su misma esencia, bajo el peso de la tentación del culto a Baal y, al mismo tiempo, otorga a la función profética una dimensión de presencia permanente destinada a volver a tensar la voluntad humana, a fin de reorientar la imaginación social en el sentido de las exigencias de Dios.

La presencia de los profetas en la parábola político-social que es el pueblo de Israel encierra una gran importancia teológica. Significa que el «pequeño resto» conserva y estimula la exigencia de Dios en la sociedad: la utopía ética de la libertad. En la situación en que un pueblo pasa del periodo de la resistencia y la insurrección a la etapa de la construcción de un espacio político, económico y social sólido, la función capital de que depende su existencia no es ya la del liberador, sino la del profeta, en cuanto conciencia ética de los constructores de instituciones, de los organizadores de la ciudad y de los gobernadores de la vida colectiva.

Frente al culto a Baal, tanto los constructores como los organizadores y los gobernadores de la vida en el pueblo de Dios pasaron por encima de los mandatos de los profetas. La ciudad se fue construyendo, progresivamente, al margen de la carta magna de la libertad. Eso condujo a que Dios reorientara las cosas según el principio que hemos considerado ya más arriba: provocar la catástrofe para volverse a hacerse con el destino humano. La catástrofe está representada aquí por la derrota frente al imperio asirio y el exilio en Babilonia.

Desde la salida de Egipto al exilio de Babilonia, encauzó y dirigió Dios las situaciones de crisis mediante un triple mecanismo que podemos presentar ahora de manera sintética:

– El mecanismo de la liberación, que tiene como punto de partida la toma de conciencia radical de una situación intolerable. Ésta se arraiga en la persona de un liberador que recurre

a todo para romper las amarras y arriesgar la novedad en virtud de la sola fuerza de la fe en la Palabra de Dios y en su carta magna fundamental.

– El mecanismo de la institución de un nuevo espacio de vida, cuyos agentes son los conquistadores, los legisladores y los constructores. Es en este ámbito donde el desafío capital de la existencia social, política, económica y cultural consiste en encarnar la realidad de la fe en Dios en las estructuras concretas.

– El mecanismo de la permanencia de la palabra profética, que indica la dirección de la voluntad de Dios en medio de las situaciones en las que los hombres tienden a olvidarla y a desviarse hacia la idolatría tranquilizadora.

Pero este triple mecanismo no alcanza su máxima fecundidad más que si lo mueve la fuerza de la antinegligencia, la conciencia de poder mantener, constantemente, la sociedad a la altura de la Palabra de Dios, como exigencia de lo humano, ante la permanencia de la tentación baalita y del principio faraónico. Todo sucede como si el pueblo, desde Egipto a la tierra prometida, fuera movido en su fe por una memoria, por una práctica y una utopía que la vida religiosa, como poder de antinegligencia, marca en su ritual. Se trata de no olvidar ni un solo instante que Dios está ahí, que Dios obra y que impulsa a actuar contra Baal, contra el faraón y contra sus principios. Se trata de vivir esta conciencia de Dios y de llevarla encima como fermento del cambio. Cuando el ardor de esta fe se debilita o se transforma en ritos a otros dioses, se hunde todo, y se eleva la palabra profética para indicar la dirección que debe seguirse. Puede decirse que esta palabra restituye el rechazo de la negligencia en el corazón de la situación político-social y muestra la verdadera significación del culto rendido a Dios y de la práctica religiosa vivida a fondo: la institución imaginaria de toda la sociedad, según las perspectivas de la Palabra de Dios.

¿Qué conclusión debemos extraer de las secuencias de acontecimientos que acabamos de examinar con el nombre de «gran parábola político-social»? Una sola cosa: según la Biblia, todo encauzamiento y dirección de una crisis de

orden político-social exige un proceso de identificación de sí mismo frente a la Palabra de Dios, un proceso de liberación mediante una práctica que rompa con el principio faraónico y baalita del poder, para insertarse en la carta magna de la ética de Dios y construir un mundo nuevo.

Este trabajo de construcción se manifiesta capital después del exilio en Babilonia. Cuando, pasada esta larga prueba, es autorizado el pueblo de Dios a volver a su tierra, la consigna que se da a sí mismo es el corazón mismo de toda teología de la reconstrucción: «¡Levantémonos y construyamos!» (Ne 2,18).

Esta consigna se inserta en un amplio conjunto, que los libros de Esdras y Nehemías presentan de la manera siguiente:

– Antes que nada, los supervivientes de Babilonia regresan para construir el templo de Dios (libro de Esdras). Mediante este acto, se reidentifican de nuevo como pueblo de Dios y construyen el signo que es la señal visible de su memoria viva.

– Después del templo, los grandes trabajos de construcción se consagran a la edificación y a la reparación de las murallas; más tarde, a la ciudad en todas sus dimensiones (Ne 1,7).

– Una vez levantado el templo y reconstruida la ciudad, refunda el pueblo su alianza con Dios mediante el recuerdo solemne de la historia de Israel y el compromiso solemne de vivir, de manera rigurosa, según la carta magna de la libertad dada a sus padres. «El resto del pueblo, los sacerdotes y los levitas, los porteros, los cantores, los donados y todos los separados de la gente del país para seguir la Ley de Dios, sus mujeres, sus hijos y sus hijas, cuantos tienen uso de razón, se adhieren a sus hermanos y a los nobles y se comprometen por imprecación y juramento a caminar en la Ley de Dios, que fue dada por mano de Moisés, siervo de Dios, y a guardar y practicar todos los mandamientos de Yahvé nuestro Señor, sus normas y sus leyes» (Ne 10,29-30).

Así, el trabajo de reconstrucción se presenta, al mismo tiempo, como un despertar de la fe y como una voluntad de edificar una sociedad renovada en su principio vital. «¡Levanté-

momos y construyamos!» es el grito que expresa, de una manera clara, la integración del pueblo de Dios en este proyecto.

Aquí se trata, de nuevo, de redinamizar una memoria, de construir una fuerza actual de liberación y de ponerse en marcha para dar cuerpo a una sociedad cuyo principio de vida y fermento será Dios. El proceso depende, a la vez, de la dinámica de un nuevo punto de partida, a la manera de Noé, y de la dinámica de una marcha liberadora, propia de Moisés. Los que vuelven a su tierra se identifican a sí mismos como pequeño resto y se ponen en marcha hacia un destino nuevo, que habrá que conquistar por medio del trabajo, la inteligencia, el espíritu de iniciativa y de organización rigurosa. Para ellos, no se trata de recibir un maná del cielo, sino de reconstruir, de verdad, una nación y un destino.

De ahí el imperativo de construir, que pone fin a la crisis del exilio en Babilonia. Reconstruir es vivir, de manera activa, la memoria de la fe para convertirla en una práctica fiel a la utopía de Dios, una utopía capaz de levantar una nueva sociedad.

En este sentido, esa utopía está en el centro la reconstrucción del templo. A través de ella es colocado Dios mismo en el corazón del edificio social y del destino político-económico.

Pero es preciso volver a levantar no sólo el templo, sino toda la vida y toda la nación. Es un verdadero trabajo de refundación el que está aquí en juego: refundación de la política, de la actividad económica y de toda la cultura, de tal modo que la Palabra de Dios, es decir, lo humano, constituya su corazón.

La palabra invocada aquí es la del Dios liberador del pueblo. También la del Dios creador. Así, la refundación, en su dinámica esencial, es un trabajo que va ligado a la memoria de un pueblo concreto, aunque también al destino de toda la humanidad, cuyo tenor ético manifiesta la vida de este pueblo. La conciencia del Dios creador, que se compromete en este ámbito, coloca la dinámica de la liberación en una perspectiva universal, que rompe la lógica de la etnia, fuerte-

mente predominante en la época preexílica. La elección y la liberación del pueblo se ordenan y se orientan de nuevo a través de una apertura a la perspectiva que era la de Dios desde el comienzo. La parábola político-social se ilumina aquí mediante la parábola fundamental del destino humano de que habíamos hablado más arriba. Abraham, Moisés, Josué, Gedeón, David, Salomón, Josías y todas las grandes figuras de la memoria del pueblo elegido son reestructuradas en el imaginario en función de Adán y Eva, de Caín y Abel, y de Noé en su arca. Más aún, la memoria del pueblo queda fecundada en virtud de su relación con los reyes persas, que no sólo se mostraron benevolentes con los exiliados, sino que se implicaron en el proyecto de reconstrucción en el que se decidía el futuro de Israel. Al contrario que los faraones opresores, Ciro, Darío y Artajerjes desempeñaron un papel decisivo en el movimiento de retorno de los exiliados a su tierra. Tomaron la iniciativa en este movimiento tanto como Nehemías o Esdras: fueron los instrumentos del mismo Dios, que manifestó así el campo de su acción más allá de la lógica de la etnia. En adelante, sólo la fidelidad a su palabra contará como elemento de identificación del hombre en la perspectiva de lo humano. Su relación con él, más que una cuestión de sangre, será una cuestión de fe, de integración de sí mismo en el horizonte de su palabra creadora, liberadora e innovadora.

De ahí la importancia que encierra la revitalización de la memoria del pueblo en torno a lo que es verdaderamente decisivo: la fe en la Palabra y en la práctica de la vida, de acuerdo a la carta magna de la libertad según Dios.

De esta revitalización de la memoria se desprenden una nueva dinámica social y la obtención de una nueva perspectiva de la utopía de Dios: la necesidad de insertar el trabajo de la fe en la construcción de la ciudad, de crear algo nuevo, de transformar las cosas y organizarlas concretamente según el sueño de Dios. La fe se hace así indisociable de la responsabilidad social y de la energía destinada a construir el mundo, a impulsar nuevas fuerzas de vida y a fundar de nuevo el imaginario sobre las exigencias de lo humano.

En esta medida, la reconstrucción, como concepto y como realidad, afecta a todo el conjunto de la vida humana, que es preciso reconstruir sobre bases nuevas.

Construir una conciencia de constructores forjados por el sueño de Dios en ellos y por la fe ardiente en su palabra.

Construir un espíritu nuevo fecundado por la memoria de Israel a través de la universalidad de su energía y de su contenido, a través de su poder de alianza con Dios y de vida animada por la carta magna de la ética de la libertad.

Construir una imaginación capaz de salir de la etnia para vivir la fe en una relación con el conjunto del mundo habitado. Una fe que esté a la altura de su encuentro con las grandes civilizaciones y las corrientes de pensamiento de la época.

Construir nuevas instituciones que estén a la altura de la conciencia, del espíritu y de la imaginación que la fe en la Palabra de Dios pone en acción para acabar con la crisis.

En suma: hay que reconstruir el conjunto de las fuerzas creadoras de una comunidad, es decir, su imaginario, para fundar un destino nuevo fuera de los determinismos de la crisis.

La gran parábola de la mutación espiritual y cultural

La secuencia de los acontecimientos que vamos a considerar ahora, desde la perspectiva de la teología de la reconstrucción, es la que va desde el retorno del exilio a la destrucción del templo de Jerusalén por las tropas romanas en el año 70 después de Cristo.

Forma un conjunto dominado por dos tipos de crisis descubiertos por la Palabra de Dios: la crisis interna, que es la de la institucionalización y el inmovilismo de la vida religiosa en Israel, y la crisis externa, que se manifiesta en el modo como el pueblo judío encauza y dirige sus relaciones con las potencias dominantes. Del interior de esta doble crisis es de donde surge la figura de Cristo como medida radical a partir de la cual adquiere su significación última lo que hemos escrito

hasta aquí sobre la parábola del destino humano y sobre la parábola político-social.

Abordemos, en primer lugar, la crisis interna de la vida religiosa, política y social del pueblo judío tras el exilio. Como ocurre en toda situación en el que el impulso de la fe se institucionaliza y se fija en estructuras rígidas, la organización de la fe del pueblo quedó fijada en dogmatismos absolutos, en oposiciones doctrinales, en luchas de hegemonía e influencia, en conflictos de interpretación de la fe, en querellas de campanario, en ambiciones desmesuradas de adquirir poder sobre las conciencias. La religión, en vez de quedarse en un rechazo de la negligencia y en una afirmación viva de la sola fe, se volvió ritual, sacralizó sus símbolos, vaciándolos de su sustancia como memoria. La fe se convirtió en el fardo de una ley. La sociedad perdió la energía de sus referencias fundamentales, donde todo estaba ordenado para una vida de libertad a través de una práctica y de una utopía excitadas por la Palabra de Dios. La fe religiosa perdió su carácter de utopía para convertirse en una especie de apocalíptica aterradora: dejó de ser la fuerza destinada a cambiar el orden presente del mundo y dio paso a delirantes cálculos sobre su fin. La esperanza quedó así desviada, y la promesa de Dios, desgajada de las realidades históricas esenciales: las que transforman las cosas en función del Reino de Dios.

La crisis que se instala aquí es la crisis de la interioridad creadora. Es la crisis de una sociedad que se embota porque pierde el sentido de lo esencial y de lo último en su relación con lo cotidiano.

Basta con remitir a la literatura de los profetas postexílicos para ver que lo esencial ha desaparecido de la sociedad. La sociedad carece ya, en el ámbito de las realidades económicas, de la capacidad de hacerse cargo de los pobres, de los menesterosos, de los abandonados, de las viudas y de los huérfanos: no es una sociedad justa. Su culto a Dios carece de todo sentido, porque es un culto vacío en el ámbito socioeconómico. A escala política, se tiene la impresión de que los viejos demonios de la idolatría han recuperado ventaja, ese poder «baalita» que este mundo lleva encima.

Es preciso decir que esta crisis interna se duplica con una especie de deriva frente a la incapacidad en la que se encuentra el pueblo de Dios para hacer frente al poder militar de Roma y a la eficacia del sistema administrativo del Imperio. Ni la resistencia rebelde de los extremistas celotas, ni el acomodamiento diplomático de los fariseos, ni la retirada del mundo llevada a cabo por la comunidad de los esenios parecen estar a la altura del desafío. La crisis es tan profunda y los horizontes parecen estar tan cerrados que no se ve de dónde podría surgir un acontecimiento semejante a la liberación del pueblo en Egipto.

Tras la utopía de la reconstrucción del templo y de la ciudad, tras las alegrías producidas por la restauración de la memoria de la ley y la irradiación de la promesa, se abatió un tiempo de tinieblas del que va a servirse Dios para reorientar las cosas y lanzar de nuevo el impulso de la fe.

¿En qué forma se va a llevar a cabo esta nueva orientación, estos nuevos tiempos de la reconstrucción? En la forma de una exigencia de conversión y en la de un paradójico cumplimiento de la promesa en la figura del Mesías, Cristo.

Exigencia de conversión:

Por aquellos días presentó Juan el Bautista proclamando en el desierto de Judea: «Convertíos, porque ha llegado el Reino de los Cielos». Éste es de quien habló el profeta Isaías cuando dice: «Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas». Tenía Juan su vestido hecho de pelos de camello, con un cinturón de cuero a su cintura, y su comida eran langostas y miel silvestre. Acudía entonces a él Jerusalén, toda Judea y toda la región del Jordán, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados. Pero viendo venir muchos fariseos y saduceos a su bautismo, les dijo: «Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente? Dad, pues, fruto digno de conversión y no creáis que basta con decir en vuestro interior: “Tenemos por padre a Abraham”, porque os digo que puede Dios de estas piedras suscitar hijos a Abraham. Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles, y todo árbol que no

dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego. Yo os bautizo con agua en señal de conversión, pero aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y no soy digno de llevarle las sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego» (Mt 3,1-11).

Desde la perspectiva de una teología de la reconstrucción, este texto resulta capital. Lo es no sólo porque vincula la memoria del pueblo a la promesa que pronto se va a cumplir, y que es preciso acoger mediante un acto radical de conversión, sino porque muestra que, a partir de ahora, Dios va a encauzar y dirigir la crisis de lo humano por medio de un principio de orden espiritual que rompe para siempre las simples identificaciones en virtud de la sangre y del linaje natural. No es la pertenencia física a un pueblo que desciende de Abraham lo que cuenta. Para recibir el bautismo en el Espíritu Santo y en el fuego, sólo cuenta la transformación del corazón y de las actitudes. Lo que la apocalíptica desviada pretendía situar en un más allá mitológico lo anuncia Juan como la aparición inminente del Espíritu aquí abajo, en el corazón ardiente de la vida cotidiana y de los actos de todos los días.

El evangelio de Lucas nos proporciona indicaciones sobre el mensaje del Bautista que manifiestan su anclaje en la condición de cada hombre, en la realidad del pecado en que se encuentra y en la especificidad de sus actos en cuanto individuo y en cuanto miembro de un cuerpo social determinado (Lc 3,12-14).

A los publicanos que vinieron a preguntarle por su salvación les dijo: «No exijáis más de lo que os está fijado». Y a los soldados: «No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas y contentaos con vuestra soldada». Esta atención a la situación específica de cada uno y a sus implicaciones concretas en la transformación de las cosas es la que lleva a Juan a abrir el horizonte válido para todos: «El que tenga dos túnicas que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer que haga lo mismo». La economía del compartir y del don se convierte así en el corazón de toda la lucha contra la crisis de lo humano. Esta economía, consecuencia de la proyección de

una mirada sin complacencias sobre los hombres y sobre sus mentalidades, se basa en un afán de verdad y de fidelidad. Un afán manifestado por el Bautista incluso en sus relaciones con los hombres que disponen del poder, en especial con Herodes, un político corrupto que colaboraba con la potencia imperial y sacrificó al mismo Juan en el altar de los caprichos de sus extravagancias descarriadas.

Lo que sorprende en la dinámica de la exigencia del mensaje de conversión anunciado por el Bautista es la fuerza profética (es decir, la clara percepción de la voluntad de Dios), que cambia las perspectivas apocalípticas y las convierte en utopía concreta (esto es, en la acción inminente del Mesías encaminada al establecimiento del Reino, donde «toda carne verá la salvación de Dios» [Lc 3,6]).

Hemos de insistir aquí en el hecho de que aquél a quien Juan anuncia posee un estatuto particular en el imaginario del pueblo. Es «aquél que debe venir» para consumarlo todo. En este sentido, no pertenece de manera exclusiva a la categoría del liberador, ni a la del conquistador político, ni a la del legislador, ni a la del gobernante, ni a la del constructor de imperios. Es el arquitecto de un nuevo destino para el pueblo, de una transformación radical de su condición y de una innovación total de su existencia. Así, cumple todas las promesas y todos los sueños contenidos en las figuras que acabamos de evocar, instaurando unos tiempos nuevos. Podemos decir, por tanto, que su figura llega a ser, a través del traslado del imaginario colectivo, la medida de todas las cosas, aquello a partir de lo cual se ofrece al horizonte anticrisis como voluntad y como representación. Del mismo modo, en lo que concierne a la problemática de la reconstrucción, el Mesías abre el campo de todas las posibilidades de transformación a través del trabajo de la utopía de un mundo nuevo.

Lo hace de una manera radical y decisiva, mostrando que las expectativas del imaginario colectivo no están a la altura de la utopía de lo humano en Dios, sino que deben ser medidas por la Palabra creadora, liberadora e innovadora en la que Dios nos descubre el mundo. No son nuestras expectativas las que constituyen al Mesías, sino el Mesías el que estructura

nuestras expectativas en su Verbo. Las modela siguiendo unos principios que le son propios y que trazan el camino de la salida de la crisis mediante la fuerza de lo humano.

Si, como dice el evangelista Juan, «en el principio existía el Verbo» (Jn 1,1), es en este Verbo donde la crisis del destino humano podrá encontrar su salida y los anclajes para la liberación de los hombres. Como el Verbo se hizo carne para habitar entre nosotros, constituye el punto de partida concreto para un nuevo comienzo, tanto a escala individual como a escala de pueblos y civilizaciones. El Verbo no es sólo el nuevo comienzo situado en un momento dado de la historia humana, sino el comienzo siempre presente, como nuevo nacimiento de la conciencia de los hombres a la dinámica de lo humano. Cuando se dice en el Apocalipsis: «Mira que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5), no se trata sólo de renovarlo todo en la figura humana del futuro en Dios, sino también en la exigencia que compromete de manera concreta, en la realidad histórica, la promesa de Dios de renovarlo todo. Esta exigencia es Cristo como medida de todas las cosas.

Cristo lo renueva todo, rompiendo en sí mismo y en su relación con el mundo todo espíritu de sospecha. Entre lo que es, lo que piensa, lo que dice y lo que hace no hay la menor fisura donde pudiera incrustarse la sospecha en cuanto a la veracidad de su mensaje. «Yo soy el camino, la verdad y la vida», dice Jesús. Presenta a la persona humana en su aspecto más esencial. Consuma la alianza entre Dios y el hombre del modo más puro y establece nuevos vínculos entre el hombre y el mundo. A partir de él, no hay otra mediación con Dios y con el mundo más que a través de su espíritu. Cristo se convierte en el puente que nos une al mundo, e incluso en nuestra clave de percepción y de lectura de la realidad. Como Verbo encarnado, convierte el mundo en una palabra y da la palabra a Dios de manera definitiva. A su luz, se ilumina el destino humano, haciendo morir la violencia, la economía del deseo basada en la envidia y que conducía al asesinato, a la voluntad de poder y al loco sueño de los hombres de ser como Dios. Gracias a él y a su espíritu, el hombre se vuelve para el hombre un ser humano. Se vuelve un prójimo para su pró-

jimo. El mundo mismo se convierte en el lugar de vida y de solidaridad; y la sociedad, en el campo de la ética comunitaria. Dios se hace hombre y habita entre los hombres con toda la fecundidad de su espíritu; fertiliza el surco de la vida humana renovando su tejido espiritual y material. Nos hace pasar del reinado del hombre al reinado de lo humano, donde las barreras raciales, sociales y las identidades separadoras pierden todo valor y todo atisbo de sentido. En adelante, ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, sino la plenitud de una vida dada en Cristo, para un nuevo fermento de la fraternidad responsable y creadora de felicidad para todos (Gál 3,28).

El destino socio-político de la vida humana queda afectado también, radicalmente, por el Verbo que se hace carne. Si bien la apuesta de este destino, como hemos visto en nuestro análisis de la historia espiritual del pueblo hebreo, desde la salida de Egipto hasta el exilio en Babilonia, es a la vez resistencia, insurrección, liberación frente al principio faraónico del poder y frente a todo espíritu de idolatría propio del culto a Baal como visión del mundo, es en la persona, en el mensaje, en la acción y en la vida de Cristo donde la institución político-social de lo humano toma cuerpo desde una perspectiva definitiva. La figura del Reino que Cristo manifiesta y modula se revela como el espacio vital donde la humanidad acompsa su identidad, su liberación y su capacidad de creatividad y de innovación en los tiempos de las grandes commociones y de las grandes crisis político-sociales. Esa figura indica el sentido mismo de lo humano en la construcción comunitaria del destino de los hombres. En él se lleva a cabo la verdadera institución política de la sociedad: el dinamismo del imaginario que concibe y construye la realidad según el Espíritu de Dios.

El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido para anunciar
la Buena Nueva a los pobres;
me ha enviado a proclamar
la liberación a los cautivos
y dar vista a los ciegos,
a libertar a los oprimidos
y a proclamar un año de gracia del Señor.

En esta profecía de Isaías, que Jesús de aplica a sí mismo (Lc 4,16-19), expresa su propia conciencia y la conciencia del Reino de Dios que había en él. Expresa la conciencia que tiene de lo que es el mundo, así como la conciencia del mundo que tiene Dios y que quiere promover.

De este modo, mide todas las expectativas mesiánicas de los hombres con el principio mismo de la identidad del mundo a través de la palabra cuyo Verbo encarnado es. Con ello, cumple las promesas más profundas contenidas en las dos parábo-
las de lo humano que ya hemos analizado; manifiesta su alcance esencial y su apuesta real: la renovación de todo en el Espíritu de Dios. Esa renovación que designamos con la expresión de mutación espiritual y cultural.

Mutación espiritual. Con esta expresión nos referimos a la transformación del imaginario, es decir, del conjunto de funciones creadoras individuales y colectivas según el proyecto de Dios revelado en Cristo: tanto en su ser como en su palabra, en su pensamiento y en su acción. Como apunta a la transformación a fondo del hombre y de la sociedad en su relación con Dios, se convierte en el sistema de representación que hace ver la realidad. En él, la medida de Dios figura constantemente en el corazón de la realidad: esa medida interpela a las conciencias, a los espíritus y a los corazones. Abre, de manera permanente, el camino de la humanidad al hombre.

Tomar conciencia de esta realidad de la medida de Dios en el corazón de nuestro ser y de nuestras sociedades supone entrar en la lógica del Reino y en la práctica de la innovación radical de toda nuestra relación con lo que existe. No hay inmovilismo posible en semejante lógica; tampoco una seguridad a buen recaudo en nombre de un más allá mágico. El coraje de la fe cambia, aquí y ahora, el mundo en todas sus dimensiones a partir de hombres de Dios lanzados al mundo por la energía de la fe.

En todos los lugares donde trabajan los hombres se produce un cambio de lógica. A la lógica de la sospecha le sucede la lógica de la fe; a la lógica de la violencia, la del amor. Se instaura un impulso encaminado a la institución comunitaria de lo social, un impulso que reúne a todos los que creen en la

mutación espiritual por la Palabra de Dios y trabajan en el sentido del horizonte del Reino de Dios. Para las fuerzas de estos hombres, Dios representa un aliado en la transformación del mundo; pero su cometido no consiste en hacer el trabajo por nosotros, sino en abrir el espíritu de su promesa para que nosotros insertemos en él nuestra propia acción. Es el Dios de la gracia ofrecida al hombre en su búsqueda de lo humano, a través de una visión global del mundo, cuya realidad central es el amor. Mediante la gracia del amor que se ofrece y nos ofrece así lo humano como fermento mismo del amor salimos de cualquier espiritualismo encantado en refugios tranquilizadores situados en algún más allá, y comprendemos que, en nuestro encuentro con Dios, está en juego nuestro propio mundo, nuestra propia sociedad, que hemos de reorganizar y reconstruir según la utopía de Dios y la responsabilidad humana. Eso es lo que la encarnación del Verbo, que es Cristo, nos manifiesta con claridad: la realidad que es gracia, la gracia que es amor, el amor que es acción. Cristo moviliza así las energías de todo el ser, individual y social, para apuntar a lo humano, para hacer que el hombre acceda a su estatura real, que es la del amor, esencia misma del Reino de Dios.

La posibilidad que así se abre tiene el alcance de una mutación cultural de fondo: la posibilidad y la capacidad que posee toda entidad histórico-social de renovarse desde el interior a partir del espíritu de Cristo como medida de lo humano, según la triple dimensión que actualiza en él el Reino.

– La dimensión de la encarnación: es la energía mediante la que el Verbo que se hace carne se vuelve irreductible a las preocupaciones de la interioridad individual para abarcar, desde la perspectiva del Reino, los problemas concretos en los que una cultura decide los grandes cambios que debe llevar a cabo en sí misma. Lo que cuenta y lo que no cuenta. Lo que es esencial y lo que es accesorio. Aquello en lo que vale la pena invertir todas nuestras razones para vivir y para morir, y lo que forma parte de la vivienda anodina de nuestros ritmos de todos los días.

– La dimensión de la redención: es la fuerza de liberación cuyo alcance concierne a toda la historia humana y a toda la

estructura de la existencia del hombre, en cuanto éstas pueden orquestarse como ruptura radical con Dios. La potencia de la redención consiste en mantener viva la fuerza de la alianza, en anudar y reanudar siempre el vínculo entre el hombre y Dios, allí donde la humanidad tenga tendencia a forjarse una conciencia feliz de su propia infidelidad. Gracias a la dinámica de la redención, sabemos en todo momento que Dios está disponible, que nos espera en el ámbito de su palabra y de su espíritu, en la entrega de sí mismo que Cristo hizo de una vez por todas. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). Realizar la experiencia de esta vida en abundancia tanto a través de la estructuración de toda la sociedad como a través de las modalidades de la vida personal es comprender que Dios está siempre presente en la historia y que la redención, lo mismo que la encarnación, es menos un acontecimiento que una estructura de la existencia, el tejido divino de nuestra vida.

– La dimensión de la resurrección. Se trata de hacer que, a través de la fecunda relación que se establece entre un sistema cultural dado y la persona, el mensaje y la acción de Cristo, se inicie un proceso en el que las grandes utopías de la Biblia puedan hacer trabajar a todos los hombres (utopía de la paz, de la justicia, de la alegría, de la felicidad, de la vida comunitaria y de la reconciliación de todo en Dios). Se trata de luchar contra todas las fuerzas de muerte que anidan en el espíritu de una civilización, de hacer resonar en ella las potencias de vida que hagan saltar todas las tumbas de la deshumanización, para hacer que nazca una existencia nueva, un nuevo orden del ser y una nueva voluntad de vida que sea el principio mismo del amor como fuerza de la utopía de Dios. La resurrección dejaría de ser así un simple acontecimiento del pasado, para manifestarse como estructura permanente de la existencia, como potencia de nueva creación, aquí y ahora. Es el espíritu por el que, al ser Cristo la mediación universal entre el hombre y Dios, entre el hombre y el mundo, y entre el hombre y el hombre, comprendemos que el secreto de la existencia es crearnos los unos a los otros siguiendo el espíritu mismo de Cristo: la energía del amor. Ésta no puede ser dada como un

puro sentimiento al que podemos acomodarnos o no, sino como la exigencia que descubrimos en nosotros de crear al otro y de ser creados nosotros mismos por el otro a través del rostro común que nos da Dios en su amor. Tanto el otro como yo mismo somos así resucitados, constantemente, por el amor con el que nos creamos el uno al otro. En la relación que mantenemos entre nosotros, el amor se manifiesta como la recreación del otro y del mundo con Cristo como medida de percepción de las cosas. En el fondo, amar es crear al otro, crearse los unos a los otros a través de la energía de la vida nueva en Cristo. En Cristo, por él y con él, accedo al otro tal como es, es decir, tal como tiene que ser en mi espíritu a través del espíritu mismo de Cristo. El otro adquiere entonces su dimensión original de imagen de Dios. Resucita y sale de la tumba de mi egoísmo para hacernos acceder, él y yo, a la exuberancia gozosa de los seres que renacen en el Verbo mismo de Dios y se comprometen en la construcción del Reino dña a dña.

Lo que acabamos de escribir nos impulsa a precisar un punto que, a nuestro modo de ver, es capital.

Ante el inmovilismo de la sociedad judía de su tiempo, ante la rigidez dogmática de su religión, ante la anemia de sus estructuras políticas y sociales, ante la decadencia de sus principios de existencia, Cristo, en cuanto mensajero de Dios, proporciona la verdadera medida de lo humano, plantándose en la historia de manera desorientadora y desconcertante: como norma central de la vida nueva, según unas perspectivas que no son las de los hombres.

Esta norma zanja de tal modo con los datos inmediatos que determinan las relaciones sociales en estos tiempos de crisis, que provoca una gran ruptura entre la gloria, en la que se desarrollaban los encantos populares, y el mesianismo de la cruz, en el que Dios liga la utopía del Reino a la figura de un justo humillado y sacrificado a los intereses de los poderes políticos y religiosos implantados.

La cruz, lejos de no ser más que el lugar del sufrimiento y de la muerte de un inocente, condenado por la justicia del hombre, es el símbolo de un cambio radical de lógica de exis-

tencia. Más que un símbolo, es el soporte, visible y palpable de la reestructuración del imaginario humano (es decir, del conjunto de las funciones creadoras de los hombres y de los pueblos) para un nuevo proyecto de sociedad: la sociedad del Verbo hecho carne, de su tarea liberadora, de su destino innovador y del poder de reconstrucción de todo sobre la base del Espíritu de Dios, en la perspectiva del Reino.

A partir de ahora, la gloria del hombre, la gloria de lo humano, la gloria de Dios mismo, no podrán ser más que el poder y la gloria de la cruz como reestructuración del imaginario y reconstrucción de la sociedad por el Espíritu que Dios, en su Hijo, da al mundo. En el Gólgota, el mundo fue recentrado sobre lo esencial y lanzado hacia unos horizontes de innovación que la resurrección y la exaltación de Jesús junto a su Padre manifiestan de manera definitiva.

A partir de la cruz, el mundo ha sido creado de nuevo sobre unas bases nuevas: las de la victoria de Dios sobre las fuerzas de la violencia, sobre las potencias de la destrucción de lo humano y sobre las energías de la muerte en todas sus formas. La conciencia humana se vuelve, en Cristo y por el Espíritu que Dios nos da con él, una fuerza, una potencia, un poder radical de cambio, que rompe el mecanismo mismo de la fuerza, de la potencia y del poder, a través de la opción clara en favor de una debilidad creadora e innovadora.

Al abrir esta vía nueva, Dios pone las bases de un mundo humano, los cimientos para edificar una voluntad de compromiso encaminada a renovar el hombre en su ser. La cruz representa así, para emplear una expresión de Jean d'Ormesson, el soporte ético del mundo¹³, el eje central que proporciona todo su sentido a los procesos de encarnación, de redención y de resurrección. En este sentido, la cruz es una de las energías fundamentales en toda teología de la reconstrucción, en especial la de la salida de la crisis que necesitamos en la actualidad.

¹³ Jean d'Ormesson, *Histoire du juif errant*, Gallimard, París 1991.

A esta altura de nuestro análisis, podemos recuperar todo el proceso de encauzamiento y dirección de la crisis por Dios para teorizarla en torno a tres ejes, que nos parecen constitutivos del método puesto en práctica en la trama del destino contenida en la Biblia.

– El eje de una teología de la conciencia: es la fuerza mediante la que Dios interpela a las personas individuales y a las estructuras sociales, de suerte que lleguen a ser agentes de la reorientación y de la innovación. Invirtiendo en las conciencias individuales es como Dios encauza y dirige la crisis de lo humano y pone el mundo en forma. A través de cada mediación institucional, pone a aquél a quien se dirige ante unas responsabilidades cruciales, que debe asumir para el destino de todos.

– El eje de una teología del pueblo creador. Se trata del proceso por el que, en torno a unas conciencias nuevas suscitadas por Dios, se constituye una dinámica colectiva o, dicho con mayor exactitud, comunitaria. Ésta encarna, bien que mal, la promesa de Dios, insertándola en la trama misma de la historia.

– El eje de una teología de la acción transformadora e innovadora. Con ella expresamos el carácter esencialmente práctico de la orientación que Dios da a su intervención en las conciencias individuales o en la imaginación comunitaria. Todo está estructurado de tal modo que la Palabra lleva siempre a la acción, determina una acción y abre designios que debemos asumir aquí y ahora. Dios no interviene en el destino de los hombres con la finalidad de que éstos obtengan un conocimiento intelectual de su esencia divina, sino con la intención de hacernos llevar a cabo algo que nos vuelve distintos y nos hace vivir de manera humana.

Si tenemos que extraer de aquí una lección para nuestra teología de la reconstrucción africana, es la de hacer llegar la Palabra a las conciencias individuales y a la imaginación colectiva, a fin de que todo se oriente hacia una acción global de transformación y de innovación social según las perspectivas de lo humano, aquéllas que Cristo manifiesta y encarna.

El destino universal del cristianismo

Acabamos de interrogar a la Palabra de Dios, le hemos preguntado por su manera de comprender y dar salida a la crisis de lo humano. De ella hemos extraído algunos principios fundamentales en el marco de nuestra búsqueda de una teología de la reconstrucción. Ahora hemos de llevar más lejos nuestro análisis e interrogarnos sobre el destino del Verbo de Dios en el mundo después de Cristo. Una cosa debemos decir aquí con claridad: a partir del momento en que Cristo se revela como la nueva medida de lo humano, el destino de la alianza de Dios con el hombre toma una nueva dirección: el particularismo étnico, que la teología de la elección de Israel llevaba aún, muere en la cruz para ceder su sitio a una dinámica de universalidad cuyos primeros momentos están descritos en el libro de los Hechos de los Apóstoles. La venida del Paráclito sobre los discípulos de Jesús inaugura esta era nueva. Una era en la que la Palabra de Dios se confrontará con las culturas a partir de un modelo distinto a aquel otro, agresivo y guerrero, de la teología étnica. La entrada de los paganos en la comunidad cristiana se vuelve un nuevo comienzo. Con la segunda destrucción del templo, toda la revelación bíblica en su conjunto es entregada como mensaje a los demás pueblos, naciones y culturas.

El desafío de ahora es encarnar este mensaje en las culturas. La Palabra ha tenido que tomar cuerpo en las diferentes mentalidades de los pueblos, desde el grecorromano al Occidente moderno, desde el Oriente antiguo al África contemporánea, y ha tenido que medirse, como realidad, con concepciones del mundo muy alejadas del lugar primordial de su nacimiento.

No es éste el lugar apropiado para volver a trazar la compleja historia del encuentro de la revelación bíblica con los pueblos, las civilizaciones y las culturas.

Desde la perspectiva de la teología de la reconstrucción que aquí nos corresponde, vamos a limitarnos a presentar algunos principios que la observación de la prolongada duración del cristianismo nos permite entresacar.

Lo que sorprende antes que nada es la sustitución del principio étnico (que consistía en destruir y rechazar todo lo que

se encuentra en las otras culturas para mantener la pureza de la «raza» y del pueblo elegido en torno a la palabra recibida de sus padres) por el principio del engendramiento de un nuevo pueblo en virtud del espíritu encarnado en el Verbo que es Cristo. De la palabra dogmática, que tiene tendencia a excluir, la fe cristiana ha pasado a la palabra encarnada e integradora, que se siembra en las culturas y recibe a éstas, en sí mismas, como nuevas semillas. Pablo indica bien, en sus cartas, el sentido de este principio de integración mediante el que se constituye la comunidad de los creyentes en torno a Cristo: ser judío con los judíos, griego con los griegos. Ser capaces de asumir en nosotros lo que son los otros, y dar a los otros lo más profundo que tenemos: la palabra transformadora e innovadora por la que Cristo se ofrece como medida de lo humano.

Integrando, reestructurando al mismo tiempo que estructura al otro, transformando al mismo tiempo que reorienta el mundo en que penetra: así es como obra la Palabra. Abrazando los contornos de los universos a los que llega, se hace simiente del Reino y crece siguiendo complejos procesos de los que la historia de la Iglesia, como pueblo de Dios y comunidad de los creyentes, da cuenta. En virtud de su fuerza de transformación y de reorientación, en virtud de su poder de «fermentar», como se dice de la masa, ha ido estructurando el Evangelio, poco a poco, un mundo que se ha revelado como íntimamente ligado a lo humano, al rechazo de todo lo que aplasta, opprime, ahoga, encadena y mata el impulso de felicidad y de plenitud de vida en el hombre.

Y lo ha hecho del modo que le es propio, sin transigir con las fuerzas de lo inhumano y de la idolatría. «Y no os acomodéis al mundo presente; antes bien, transformaos mediante la renovación de vuestra mente» (Rom 12,2), escribía Pablo a este respecto. Eso significa que el Evangelio, en el mismo corazón de su trabajo de encarnación histórica, es decir, de incultación, no se desprende nunca de su poder de iniciativa, que le da su impulso humano a la realidad.

Los principios de los que hemos hablado, con diversas fortunas, éxitos parciales y fracasos, muy penosos en ocasiones, han determinado la relación del Evangelio con las culturas, de

la Palabra de Dios con el mundo de los hombres. Estos principios componen un conjunto indivisible, cuya dialéctica ha permitido al cristianismo superar las crisis de sus relaciones con los sistemas culturales y políticos de los pueblos, así como romper con las veleidades del retorno a la lógica étnica, que forzaría a la fe cristiana a confundirse con una cultura determinada.

A través de su relación con la historia de Occidente es como mejor ilustra el cristianismo el destino universal de su proyecto mediante los principios de integración reestructuradora y de transformación por la reorientación radical de las cosas.

Hablamos aquí de Occidente en su espíritu, tal como puede ser captado a través de dos momentos capitales de su historia:

– el momento original que constituye la invención simultánea y coherente de la filosofía, de la política y de la historia en la Grecia antigua¹⁴;

– y la aparición de la modernidad en la época en que, de manera simultánea, el Renacimiento, la Reforma y la ciencia moderna componían un nuevo espíritu y una nueva percepción de la realidad en la civilización occidental¹⁵.

Según Patocka, cuyos finos y ajustados análisis recogemos aquí, el destino de Occidente está ligado a la manera en que la Grecia antigua rompió con la búsqueda de las seguridades que daban las visiones pacificadoras y pacíficas del mundo. Llama Patocka mundo prehistórico a la época dominada por los mitos de la seguridad; llama «historia» a la época en que domina la convicción de que no hay seguridad en ninguna parte y de que la condición humana es enteramente «problemática», es decir, combate sin fin del hombre con su pro-

¹⁴ En este punto seguimos los análisis de Jan Patocka, *Ensayos heréticos: sobre la filosofía de la historia*, Edicions 62 - Península, Barcelona 1988.

¹⁵ En este punto seguiremos las investigaciones de Raymond Tschumi, *La crise de la culture, L'âge d'Homme*, Lausana 1986.

pio destino. A su modo de ver, fue en Grecia donde la historia, pensada así, llegó a ser lo que es y se impuso frente al mundo prehistórico y su fardo de mitos.

Al mismo tiempo que nacía la historia como visión del mundo, surgió la filosofía como búsqueda de la verdad por medio del debate permanente, sin el recurso a instancias trascendentales que garanticen el sentido último de las cosas. Todo sentido se volvió entonces relativo, toda verdad tuvo que ser fundamentada en la razón y confrontada con la argumentación de los otros, sin la esperanza de llegar al discurso absoluto que reconciliaría todo en él.

La política, en el sentido griego del término, es el ámbito donde toma cuerpo el debate y se activa como conflicto para orientar de manera concreta, en la vida de la ciudad, la historia y la búsqueda de la verdad que es la filosofía.

El espíritu de Occidente, asentado en la base de la historia, de la filosofía y de la política, según la palabra griega empleada por Heráclito, es, esencialmente, *Pólemos*, es decir, conflicto, discordia, violencia, deliberación, argumentación, búsqueda dialéctica. Si añadimos a este espíritu la eficacia administrativa y el sentido de la acción militar propios del Imperio romano, comprenderemos que Occidente haya nacido y crecido en medio de las tempestades y los ciclones de un universo sin esperanza de pacificación definitiva, dispuesto siempre a rebotar de sus propias aspiraciones, de sus propios caos y de sus propios demonios.

En el momento en que el cristianismo, como energía del mensaje de Cristo, se encontró con el mundo grecorromano, en cuyo seno nació como movimiento religioso, penetró plenamente en la era de *Pólemos*. El tejido dialéctico de esta era fue de una importancia decisiva para fundamentar la fe en Cristo sobre la razón y para organizar, de manera visible, el poder social de la Iglesia en cuanto comunidad de creyentes. La evangelización del mundo grecorromano se realizó, a la vez, mediante la integración de su espíritu y su transformación en el sentido de la antiidolatría propio del cristianismo y de su afirmación central, que hace de la encarnación, de la cruz y de la resurrección nuevas estructuras de la conciencia humana.

Viajar, predicar, fundar comunidades, como hicieron los primeros predicadores; levantar lugares de vida detectables y formar grupos capaces de ser verdaderas fuerzas sociales; penetrar la sociedad a través de sus debates y a través de sus combates, hasta el momento histórico en que el cristianismo se convirtió él mismo en una religión de Estado: todo eso sólo fue posible gracias a que el movimiento de evangelización no quiso ser defensa e ilustración de una verdad dogmática abstracta, sino anclaje concreto y acción innovadora, ligados al ingenio de cada predicador, de cada mensajero de Dios, de cada comunidad creyente, en los diferentes medios que debían transformar con la fuerza del Espíritu. Cuando Pablo dice que se hizo griego con los griegos, a fin de ganar a los griegos para Cristo, descubre su estrategia radical, que comienza por hablar el lenguaje del lugar al que se dirige, abrazar los contornos de sus preocupaciones fundamentales y mostrar cómo, en lo hondo, el verdadero espíritu de Cristo abre en abundancia el horizonte de vida que eleva a los hombres a la altura de lo humano. En el discurso histórico pronunciado por Pablo en Atenas aparece el modo de proceder de su argumentación y de su acción (Hch 17,16-34).

Por el contrario, cuando el radicalismo de la comunidad joánica se endureció, rechazando todo compromiso con el mundo, lo hizo en nombre de una fe que quería transformar el corazón de las cosas a partir de fuertes convicciones y de testimonios exentos de tibieza. El Apocalipsis de Juan contiene las líneas de fuerza de esta visión del cristianismo como testimonio tributado a la verdad.

Existe así una estructura dialéctica que liga, íntimamente, a Pablo y a Juan en el tejido filosófico, político y social de una civilización, la occidental, que ha convertido el debate en su propia esencia.

Si el cristianismo primitivo pudo tomar cuerpo en la sociedad de su tiempo y desplegarse hasta convertirse en religión de Estado, fue porque supo mantener, en armonía o en medio de la confrontación, el instinto táctico de Pablo y el radicalismo feroz de Juan sin resolverse a pensar que la verdad absoluta estaba de un lado o del otro. La fuerza de la religión cristiana

ha consistido en moldearse en el poder de *Pólemos*, para instaurar una visión del mundo que podía fundamentar en la razón, a fin de discutirla en público con sus detractores. Dicho de manera más exacta, si el cristianismo se convirtió, de manera progresiva, en la religión tradicional de Occidente fue porque acogió en su seno el espíritu filosófico, el espíritu histórico y el espíritu político. Una vez integrado en este mundo, se lo integró también en el sentido de que consumó el proceso de desacralización de los dioses y del mundo, algo que necesitaba Occidente para ser de verdad él mismo. Del mismo modo, puso en tela de juicio el espíritu de violencia, que constituye la parte demoníaca de Occidente, su fondo tenebroso, del que siempre ha intentado salir para estar a la altura de los valores de lo humano en que se desarrolla su pensamiento. Del principio *Pólemos* al principio Cristo se ha originado una nueva orientación. Una orientación que figura en el corazón de los combates entablados por el cristianismo para mantener al hombre dentro de las exigencias de Dios, en el seno de la civilización occidental.

El hecho de que esta orientación no haya llegado aún del todo a conseguir sus fines constituye el signo mismo de la fuerza de su inserción en el espíritu de Occidente: en ese ámbito del ser donde el destino del hombre está abierto siempre a la innovación. Al ser en sí mismo un proyecto constante de innovación, tiende de manera permanente a reorientar el Occidente para que su principio *Pólemos* se estructure desde la perspectiva de una transformación de las cosas según la medida que es Cristo. Su apuesta capital se sitúa a este nivel: es la apuesta que supone una energía espiritual destinada a mantener el fuego del amor en un contexto donde el conflicto es el padre de todas las cosas.

Con el nacimiento de la época moderna tuvo lugar un proceso comparable al que acabamos de describir. Nació un mundo nuevo, cuyas características han sido analizadas ya en muchos estudios consagrados a la modernidad¹⁶. Aquí vamos a conten-

¹⁶ Véase André Dumas, *Nommer Dieu*, Cerf, París 1977; Gabriel Vahanian, *Dieu et l'utopie, l'Église et la technique*, Cerf, París 1977.

tarnos con recoger algunos rasgos sobresalientes de este mundo, que pronto va a cumplir cinco siglos. Éstos son:

- el final de los grandes relatos fundacionales que legitimaban los vínculos sociales mediante la base de verdades metafísicas indubitables;
- el progresivo descrédito lanzado contra las entidades trascendentales en nombre de una razón que se impone, a la vez, como método de comprensión científica de la realidad y como proyecto de dominio total del hombre sobre un mundo reducido a una especie de materia inerte;
- la instauración de un tipo de sociedad cuyo futuro se decide en virtud de la voluntad de liberación constante que conducirá a la democracia política;
- la progresiva implantación de la ciencia y de la técnica como relación fundamental con la realidad, con el mundo;
- el nacimiento de una racionalización de la práctica económica que conducirá a la implantación del capitalismo como visión de conjunto de las relaciones sociales.

Conviene señalar que ninguno de estos elementos, que empezaron a imponerse en los primeros comienzos de la modernidad, rompió con el combate dialéctico del espíritu polemológico occidental. Simplemente, se volvió fundamental y decisivo a unas fuerzas que estaban en su contra y actuaron siempre, aunque de una manera cada vez más periférica.

Por eso es más justo presentar la modernidad como un ámbito dialéctico dominado por todos los elementos evocados más arriba, que como modelo unívoco con el que todos se configuran.

Ahora bien, en el momento en que la razón moderna toma cuerpo y comienza a estructurar la nueva época que nace, el cristianismo, a través de su dimensión de fe, penetra este mundo nuevo y lo reestructura mediante un espíritu nuevo: la Reforma protestante. Se trata de un nuevo modo de pensar la fe y de una nueva manera de vivirla en un mundo en el que va a triunfar la razón en cuanto instancia cardinal de la existencia. El protestantismo aparece, desde su punto de partida,

como el impulso que penetra el mundo para vivir en él el Evangelio, en cuanto dinámica de gracia, y la fe, en cuanto presencia activa en todas las dimensiones de la existencia. En el conflicto que la opondrá a la Contrarreforma y compondrá durante mucho tiempo la figura espiritual del Occidente moderno, la Reforma encarnará el principio de integración reestructurador del mundo a través de la vida de fe y la reorientación a fondo de la dinámica cultural. Determinará el modo en que deberá vivirse la fe en un mundo que no vive ya según los puntos de orientación de la trascendencia evidente. Este modo es el proceso de división del cristianismo en distintas confesiones, en ramas antagonistas, así como su vinculación cada vez más estrecha con la conciencia individual. La invención moderna de la conciencia personal como instancia dirigente en la vida de fe desempeñará un papel capital en el trabajo de evangelización de la modernidad. Tenderá a mostrar a los ojos de todos que la fe cristiana no constituye una esfera de sinrazón opuesta a la razón moderna. Es, más bien, una razón diferente, capaz de asumir el espíritu mismo de la modernidad para mostrar sus incoherencias y sus atascaderos. Desde este punto de vista, el cristianismo, en virtud de su voluntad de no huir del mundo y de sus interrogantes, se presentó como la religión más capacitada para encontrar, en sus propios fundamentos, las raíces de la modernidad, las bases de esta mentalidad que cree liberarse hoy de sus propios impulsos espirituales originarios para idolatrarse a sí misma, sin ver que, con esta idolatría, corre el riesgo de desembocar completamente en lo inhumano. No es casualidad que sean los teólogos cristianos quienes están más preocupados por pensar la modernidad en el campo religioso y por dar razón de su fe sin separarla de las preocupaciones y de los imperativos de nuestra época.

La teología cristiana ha establecido siempre un diálogo franco y crítico tanto con el científico como con el racionalismo, tanto con el marxismo como con el psicoanálisis, tanto con el existencialismo como con el estructuralismo. No ha cesado de intentar comprender las apuestas implicadas en el pensamiento de nuestro tiempo. Sin ceder al gusto de la

moda, ni dar su aval a las reacciones desatinadas que desarrollan ciertos movimientos espirituales y religiosos frente a la modernidad, la teología cristiana ha querido leer siempre los signos de los tiempos con una clave en que lo trascendente tiene su impacto sobre las conciencias y sobre su proyecto de vida para los espíritus. Entre la razón desecante, propia de un cierto científico estrecho, y la sinrazón exuberante de nuevas místicas oscurantistas, el cristianismo aparecerá en la historia de la modernidad como una línea de separación esencial, que ha mantenido el rumbo de los grandes valores de lo humano, la fuerza del Evangelio como mensaje siempre actual y siempre actualizable en las búsquedas esenciales de la humanidad. Es, en gran medida, la conciencia de lo humano en el seno de la compleja dialéctica del bien y del mal, de la paz y de la violencia, de la vida y de la muerte, que trabaja en las profundidades de nuestro destino en la modernidad occidental.

Si hemos evocado el lugar del cristianismo en la historia de Occidente, ha sido a fin de poner de manifiesto un hecho capital para la teología de la reconstrucción: la necesidad que tiene de deshacerse de toda tentación de separarse de las realidades vitales y urgentes, la necesidad que tiene de concebirse como combate en el núcleo de la situación ambigua de la vida humana, sin caer en la candidez angélica ni en la ingenuidad.

Eso exige, en el caso de África, tomar conciencia de la realidad que constituye Occidente en nuestros corazones de africanos y en nuestro imaginario: su estatuto de paradigma teológico gracias al cual podemos captar los vínculos existentes entre fe cristiana y cultura, entre el cristianismo y la vida concreta de los pueblos. Como la historia de Occidente se ha vuelto nuestra propia historia, y su conciencia nuestra conciencia, las lecciones que de ella podamos extraer valen para nuestro propio destino. Las orientaciones que podemos entresacar nos revelan el camino que debemos tomar: construir lo humano por medio de una presencia creadora en nuestro mundo y mediante una reorientación de nuestro acontecer en el sentido de las estructuras fundamentales del destino que nuestros análisis de las situaciones de crisis en la Biblia nos han ayudado a definir.

Ciertamente, no ha sido ésta la única vía tomada por África en sus vías espirituales. Como hemos mostrado en la primera parte de este libro, se han abierto otras vías para llevar a cabo las aspiraciones espirituales de nuestro continente: el recurso a Egipto, las nuevas síntesis mágico-religiosas, lo sagrado de las religiones tradicionales africanas o la apertura a las espiritualidades de Oriente.

El problema, hoy, no es saber cuál de estas vías es la más adecuada para sacar a nuestro continente de su crisis global, sino poder mantener en todas nuestras búsquedas la exigencia de lo humano, de la que es imposible hablar en nuestros días sin hacer referencia al soporte ético de la fe cristiana: el espíritu mismo de Cristo.

Hablando a partir de esta base ética y desde el corazón de su dinamismo, pensamos que nuestra teología de la construcción constituye una contribución esencial al debate sobre el futuro de nuestro continente.

6

Teología y reconstrucción de África

Si los análisis que he desarrollado más arriba tienen una cierta pertinencia, me parece que una teología para la reconstrucción de África debe llevar en sí la posibilidad de pensar e integrar, de manera crítica, los elementos esenciales contenidos en este libro.

Debe albergar asimismo en su seno la posibilidad de reorientar por completo las perspectivas de la investigación teológica africana, siguiendo unas vías que nos conviene pensar ya desde ahora.

A ese trabajo vamos a consagrar las páginas que siguen, donde mostraremos el modo en que las bases bíblicas del encauzamiento y dirección de las crisis, así como los principios del despliegue histórico del cristianismo, pueden servir de fermento en la situación por la que atraviesa nuestro continente y en el trabajo que nuestras Iglesias tienen que realizar en África.

Dos son las direcciones de reflexión que se nos imponen:

- la dirección de una teología ética que, teniendo lo humano como apuesta de la acción, pueda pensar las orientaciones determinantes para el futuro de África;

- la dirección de una nueva síntesis teórica y práctica en la reflexión teológica desarrollada en el seno de nuestras naciones.

1. Por una teología que sea una práctica y un debate éticos en el África de hoy

La presentación de las teologías africanas contemporáneas, que realizamos en la primera parte de este libro, puso de manifiesto un punto que quisiéramos recordar aquí: la importancia y la necesidad de la ética como anclaje decisivo en el diálogo con las corrientes de pensamiento que agitan el África de hoy. Hemos afirmado también, en distintas ocasiones, el primado del obrar sobre el rigor de la ortodoxia dogmática. Después de todas estas consideraciones, orquestadas ya en nuestras Iglesias, ahora tenemos que reorientarlo todo en el sentido de la ética, como voluntad y como representación, en el proyecto de reconstrucción de África. De este modo, comprenderemos que todas las consideraciones en torno al modo de encauzar las crisis de lo humano en la Biblia abren la vía a una exigencia de mutación en África.

Me parece, en efecto, que sólo un anclaje ético de la fe cristiana en las dimensiones fundamentales de la crisis africana podría dar sentido a todas las afirmaciones teológicas que han tejido su tela en la segunda parte de nuestra investigación. Este anclaje lo concibo como la necesidad de una práctica de lo humano, una práctica desarrollada en torno a unos ejes de pensamiento y de acción que estén en condiciones de sacar al continente africano de los atolladeros en que se encuentra en la actualidad.

El eje que me parece fundamental, y en torno al cual habría que reconstruir todo ahora, desde el punto de vista de una teología ética, es Cristo, en cuanto dinámica inevitable en la conciencia que tiene la humanidad de sus exigencias de humanización, de sus estructuras de ser y de existencia. Como ya he dicho, en Cristo, la humanidad ha dado un salto ético considerable, por debajo del cual es impensable lo humano como proyecto y como práctica. Ya no es posible prescindir de lo que Cristo ha realizado ni imaginar que el sentido de su existencia no tiene impacto sobre lo que creemos saber sobre el hombre y sobre su destino en el mundo. Seamos quienes seamos y vivamos donde vivamos, ya formemos parte de una religión o

de alguna corriente de pensamiento, llega siempre un momento en que, frente a las exigencias de lo humano, vemos surgir, de manera masiva, interpeladora y firmemente implantada en nuestra historia, la presencia de Jesucristo.

Es una presencia que no se impone como un sistema de ideas que debamos creer o no. Su valor no le viene de las ideas preconcebidas que podamos tener de lo divino y de sus relaciones con lo humano, ni tampoco de lo que sepamos o creamos saber de Jesús: de su divinidad o de su humanidad, de su conciencia mesiánica o de su filiación divina. Por encima de todo eso o, más exactamente, en el corazón de las convicciones o de las dudas que podamos experimentar respecto al hombre Jesús, constituye por sí mismo un momento clave de la conciencia de la humanidad, de la ruptura a partir de la cual no se puede pensar nada sin que lo humano figure en el centro de los debates. Cristo es, si así podemos hablar, el impulso ético de la historia. Es la referencia capital para comprender la medida respecto a la cual puede representarse el mundo su propia aspiración a la verdad y a la justicia, su sentido de la solidaridad y de la dicha. La referencia de la que estamos hablando no remite, propiamente hablando, a un mensaje intelectual o a las lecciones morales que podemos extraer de los textos del Evangelio, sino al mismo Jesús como soporte ético del mundo: a la coherencia concreta entre su ser y su vida, su pensamiento y sus palabras, su destino y la causa por la que quiso vivir y morir; todo el poder de ser que, en él, invalida el principio faraónico del poder y el espíritu baalita como modo de ser.

Esta referencia a Cristo es capital en nuestra reflexión.

Hasta aquí, lo que hemos escrito sobre las bases bíblicas de la ética de lo humano puede dar la impresión de que no se dirige más que a los que creen en Dios y comparten la fe cristiana como actitud radical frente a la vida. Son ellos los que encuentran sentido a las articulaciones teóricas presentadas más arriba. Sólo ellos comprenden su lenguaje, sus símbolos, sus pormenores. Sólo ellos se insertan, de una manera casi natural, en los problemas planteados y en los horizontes de respuesta que hemos intentado abrir.

Sin embargo, no nos es posible pensar lo humano como si las únicas referencias éticas fundamentales fueran las de nuestra fe cristiana. En un mundo en el que las religiones se cruzan, se cuestionan entre ellas y entran en diálogo con diversos movimientos de pensamiento teístas, ateos o agnósticos, las bases de lo humano deberían formar parte de una visión más amplia, donde los dogmas de cada comunidad de fe no puedan hacerse absolutos de manera dictatorial, ni presentarse como la única verdad sobre el sentido de la relación con el mundo.

El procedimiento que conviene adoptar es el que articula de manera firme aquello en que creemos ofreciéndolo en el diálogo público, en el debate y en la discusión con todos, teniendo como horizonte la construcción de lo humano.

La articulación teórica de aquello que creemos sería así el punto de partida para una investigación fundamental, que concierne al destino de todo el género humano. Un punto de partida, no la revelación última. Precisamente en cuanto punto de partida de una búsqueda de lo humano, cuyo alcance es universal, vamos a invocar ahora a Cristo en nuestro itinerario.

Mientras que, más arriba, presentábamos a Cristo en función de un discurso interno a nuestra propia esfera de fe, ahora lo presentaremos a la vista y al pensamiento de todos aquellos a quienes la vida de Cristo puede concernir de un modo o de otro, es decir, a todo el género humano, cuyo destino se decide entre el culto a Baal y el principio faraónico, por una parte, y el espíritu y los valores propios de Cristo, por otra.

Desde este punto de vista, la coherencia ética de su ser y de su palabra, de su pensamiento y de su acción, de su vida y de su muerte, de su presencia en la historia y del horizonte que ha abierto, constituye un anclaje decisivo. Es en ella donde se ofrece no como una respuesta a la humanidad, sino como la cuestión de lo humano en el corazón de la historia.

¿Cómo podemos asumir la existencia humana una vez que Cristo se planta en ella como interrogación capital?

¿Cómo podemos pensar el destino de la humanidad una vez que Cristo se presenta a todos como fuerza de cuestiona-

miento sobre el ser y el destino, sobre la vida y la muerte, sobre lo absoluto de la vida y el sentido último de la existencia? ¿Cómo se puede vivir y actuar con la conciencia de que la figura de Cristo concierne a toda la humanidad?

Corresponde al cristianismo formular estas preguntas de manera clara, no como simples modos de ponerse de relieve en el mensaje que anuncia, sino como un tipo de responsabilidad ante el rostro que hemos de dar al hombre, tal como el mismo Cristo lo modela. Se trata de poner a Cristo en el corazón de las situaciones políticas, económicas, sociales y culturales concretas, de interpelar con claridad nuestra práctica de vida en todos estos campos fundamentales, donde reinan con poder Baal y el faraón. Cristo, a través de la coherencia de su ser, adquiere así una dimensión de ética política para la institución de un nuevo imaginario de nuestras sociedades.

Lo que Cristo es, lo que ha dicho, lo que ha hecho y lo que ha iniciado en la historia tiene que ser captado así como una sola y misma estructura existencial cuya apuesta es lo humano. De este modo, se convierte en una clave de lectura destinada a comprender lo humano y a vivirlo. En torno a él se entabla un debate fundamental sobre el sentido del destino y de la responsabilidad del hombre sobre la tierra. Para entrar en esa discusión e insertarse en ese debate, no es preciso compartir todas las afirmaciones dogmáticas del cristianismo; basta con estar atento a lo humano como apuesta del destino, a la manera como todo hombre y toda sociedad tienen que estructurarse en torno a unos valores profundos, sin los cuales la humanidad deja de estar a la altura de sus propios sueños.

Ahora bien, en Cristo, y contra el culto a Baal y el espíritu del principio faraónico, estos valores se concentran en la realidad del amor asumido de manera radical, manifestado en su coherencia absoluta y formulado en sus consecuencias más decisivas. Este amor, que coincide plenamente consigo mismo y se despliega sin engaño, sin mala fe o falsa conciencia, proporciona a Cristo un carácter de cimiento de lo humano, del que se puede hablar y dar cuenta sin estar integrado en un sistema religioso determinado. Cristo, en cuanto amor, en cuanto manifestación del amor, en cuanto coherencia perfecta

entre el amor que se da, como nueva creación de la humanidad y su utopía más profunda, compromete a cada ser humano en un proceso de debate interior, de relaciones con otros pensamientos y con el mundo, a través de la energía de una transformación radical de sí mismo, de la sociedad y de toda la realidad.

Frente a esta situación, no es posible eludir la cuestión que Cristo plantea, en cuanto figura única de la existencia, mediante escapatorias del tipo: «No es el único que ha hablado del amor. No es el único que ha realizado actos de compasión con los hombres. No es el único que ha iniciado una religión que anuncia la unidad del destino de todos los hombres».

De nada sirve tampoco situar la discusión a un puro nivel intelectual y polémico que intentara probar que el mensaje de Cristo es diferente al de otros testigos de la trascendencia. La única reacción posible y fecunda frente a la interpelación que el ser mismo de Cristo presenta es la de ver en qué medida la estructura de la existencia que él manifiesta puede ser vivida de manera creadora como fuerza de inserción concreta en un mundo distinto, en un mundo por hacer, para que sea profundamente humano. ¿Cómo hacer del amor, tal como Cristo lo manifiesta, la tesitura misma de la realidad, la esencia misma del hombre y de la sociedad en los ámbitos político, económico, cultural y espiritual? En esta cuestión, el combate real del destino de los hombres se convierte en el de edificar el amor, en el de crear el amor y la solidaridad. Si consideramos el amor como el fondo mismo de la realidad según el proyecto de Dios, como la utopía de lo humano, se nos hará claro que el hombre no es algo dado de manera definitiva, algo que hemos de encerrar en los límites de una «naturaleza» o de una «historia», sino la apuesta del amor que hemos de vivir concretamente en la interioridad de cada ser, a través de las relaciones entre los seres y a través de todas las relaciones del hombre con el mundo¹.

¹ Véase Gabriel Vahanian, *Dieu et l'utopie, l'Église et la technique*, Cerf, París 1977.

Instaurar la respuesta del amor como antídoto de todas las lógicas de lo inhumano, convertir esta apuesta en el corazón mismo del debate sobre lo humano: ahí es donde se sitúa la verdad de Cristo en las búsquedas fundamentales de la humanidad. La teología de la reconstrucción no puede adquirir todo su sentido más que insertándose en la dimensión del debate sobre lo humano, con Cristo como clave de lectura ofrecida a la discusión pública ante Baal y el principio faraónico como otros emblemas del destino del mundo.

¿Cómo se puede orquestar hoy esa discusión en la situación en que se encuentra África?

Proyectando una mirada perspicaz sobre nuestro mundo. Un mundo en el que el hundimiento del comunismo, tanto desde el punto de vista político como desde el económico, tanto desde el punto de vista del poder cultural como desde la perspectiva del poder militar, ha dejado el terreno libre a la «lógica del mercado» para el despliegue de fuerzas de todo tipo. Nos encontramos en un momento de la historia africana en el que ya no parece posible elegir; la economía de mercado constituye hoy una especie de fatalidad. Una fatalidad que le exige a África entrar en su lógica, porque nuestro continente no tiene otra alternativa.

¿Cuál es el rostro de esta lógica de mercado con respecto a las exigencias de amor manifestadas en Cristo? Ésa es la cuestión. No habrá teología de la reconstrucción para África sin que se dé una respuesta clara a esta pregunta.

Del mismo modo, la discusión pública en la que debería estar implicado Cristo no puede dejar de afectar a la realidad de las fuerzas vivas sobre las que puede ser edificada África. ¿En qué medida pone Cristo en juego y en tela de juicio estas fuerzas a través de su realidad de amor? ¿En qué medida son, esas mismas fuerzas, energías del amor, en cuanto poder de vida, frente a todos los poderes que siembran la muerte en África?

Sobre el problema de la lógica de mercado, como nueva visión global del mundo, bastarán las consideraciones que van

a seguir para indicar las perspectivas esenciales de una teología de la reconstrucción en el África de hoy.

Antes que nada, conviene afirmar que la lógica del amor no puede formar parte, en su esencia misma, de la fatalidad ligada a las leyes del mercado, sobre todo cuando esas leyes segregan una especie de espíritu de idolatría que sacrifica a los seres humanos para poder encantarse con el poder económico e industrial². Eso significa que la visión guerrera y feroz de la competición comercial y política entre las naciones no puede ser compatible con el amor como fuerza de encauzamiento de los conflictos entre los hombres y entre los pueblos, como creación de un espacio de encuentro y de solidaridad en el que sólo cuenta lo que podemos hacer por el otro³. El mundo nuevo que hemos de construir no puede, por tanto, estructurarse más que saliendo al encuentro del nuevo culto a Baal, de moda tanto en la economía como en la política de las naciones.

Es necesario asimismo denunciar una cierta sumisión a la fatalidad de la miseria y de la marginación de las personas humanas en un orden mundial dominado por las leyes del

² Hemos de agradecer a Jean-Pierre Cavalie habernos hecho percibir el hecho de que la economía de mercado que triunfa hoy forma parte de la misma lógica que la antigua adoración tributada a Baal; de la misma lógica que ese sistema sociorreligioso que convierte la idolatría y el proceso sacrificial en el corazón de su dominio de las conciencias y de los espíritus. El paralelo establecido entre las leyes del mercado y los mecanismos baalitas es pertinente en la medida en que pone de manifiesto la lógica de la fe en lo que ésta tiene de específico: el don gratuito de la gracia y la superabundancia del amor. (Nos referimos al estudio, todavía en preparación en el momento en que escribo estas líneas, que Jean-Pierre Cavalie ha consagrado al problema del culto a Baal en el Antiguo Testamento y en el mundo actual.)

³ Esta cuestión es la que Martin Luther King, fiel a la inspiración del Evangelio, en particular al capítulo 25 de Mateo, situaba en el centro de la vida de fe: pensamos que la intuición que tuvo del otro como polo fundamental de la relación con Dios es justa y sigue siendo siempre actual. En nuestra situación, una situación en la que la lógica del egoísmo y de la indiferencia corre el riesgo de colocar las relaciones internacionales bajo el signo feroz del nuevo culto al Baal del capital, es una idea afortunada restablecer en nuestro espíritu las exigencias principales del Evangelio.

mercado, como si, hagamos lo que hagamos, la erradicación de la situación intolerable de los rechazados por nuestros sistemas fuera una utopía ingenua y sin fundamento.

Desde esta perspectiva, es también necesario y urgente proceder a la afirmación radical del derecho que tiene toda la humanidad –esa humanidad de la que Cristo nos ha mostrado que, en él, es una, por encima de las separaciones étnicas, raciales, económicas, políticas o religiosas– a la felicidad y a la vida plena. Poner la felicidad de toda la humanidad en el corazón de las preocupaciones de cada nación, de cada pueblo y de cada hombre se convierte, pues, en el eje central de una batalla que debemos llevar a cabo en el ámbito más restringido, en favor de los seres humanos. La intención que aquí se manifiesta es la de crear un nuevo tipo de cultura y de espíritu en las relaciones entre los hombres. Ahí es donde reside lo esencial de las cuestiones que Cristo plantea en el mundo de hoy.

Comprender que en estas cuestiones anda en juego el futuro de la humanidad supone, al mismo tiempo, comprender que Cristo tiene un mensaje y ofrece una condición que figuran en el corazón de la búsqueda de lo humano hoy. Y si esta búsqueda puede encontrar en la estructura actual del mundo unas bases para ir más lejos en el desarrollo cabal de la vida humana, ¡pues tanto mejor! El debate en torno al futuro debería inscribirse en estas perspectivas.

Si, por el contrario, resulta que las estructuras actuales del mundo son mortíferas para los seres humanos, tendremos el deber de inventar otro mundo según las exigencias del amor. Un amor vivido no como simple tema de discurso piadoso, sino como creación de solidaridades concretas y de un espíritu de vida nueva para que, siempre y en todas partes, sea el hombre digno de la imagen de Dios que lleva en lo más profundo de su ser. Se trata de sustituir el mundo cínico por un mundo ético.

En el combate entablado para hacer llegar ese mundo es donde Cristo se manifiesta como apuesta para el futuro del hombre sobre la tierra.

Plantear la cristología como el corazón de la teología de la reconstrucción no supone sólo obedecer a la exigencia de la fe

cristiana en cuanto ésta se refiere a su fundador, sino descubrir que Cristo, en cuanto lógica radical del amor, constituye la apuesta capital de lo humano: su esqueleto vital y su inspiración ética.

Tanto en el interior de la fe cristiana como fuera de su campo, muestra Cristo su pertinencia como constructor de lo humano, como testigo de un espíritu sin el cual tanto nuestras políticas como nuestras economías, tanto nuestras estructuras sociales como nuestras instituciones culturales, estarán siempre bajo la amenaza de lo inhumano.

En esta medida, será gracias a la luz del espíritu de Cristo como podremos aplicar a África los grandes principios destinados a encauzar y dirigir la crisis extraídos de la revelación bíblica: el principio de las rupturas creadoras destinado a buscar orientaciones nuevas, el principio de innovación radical allí donde sea necesario y el principio del pequeño resto como fuerza de movilización para emprender la reconstrucción.

África no podrá salir de la crisis hasta que lo humano, manifestado en el destino de Cristo, no desencadene unas rupturas radicales en nuestras sociedades y en nuestras culturas, así como en el modo en el que el continente africano se inserta hoy en el orden triunfante del mercado mundial.

No saldrá de la crisis si no se instaura, ya desde ahora, una solidaridad creadora entre todos aquellos que creen posibles otras orientaciones y se niegan a someterse a la concepción violenta y guerrera que determina las relaciones entre los distintos países. A partir de la solidaridad consciente entre los grupos así creados es como podría brotar un marco distinto de vida, otro orden mundial basado en lo humano.

En consecuencia, si lo humano tiene como tejido vital el amor, tal como Cristo lo encarna y lo consuma, entonces la teología de la reconstrucción de África no tiene otro proyecto que procurar una reflexión que conduzca a construir el amor como realidad de la vida social, cultural, política y económica de nuestras naciones.

Se trata de una teología de combate para, en y por el amor. Por eso tiene que revalorizar esta realidad del amor como cora-

zón de la institución de un nuevo imaginario de la sociedad: el amor en el sentido en que se manifiesta en Cristo y no en otro sentido. ¿Cómo se manifiesta? Lo hemos descrito ya en las páginas precedentes:

- como fuerza de una lógica del don y del compartir, creadores de vida en abundancia;
- como creación del otro en su figura humana fundamental, aquélla a través de la cual vemos en él a nuestro prójimo;
- como poder de advenimiento de solidaridades concretas, a través de las cuales creamos una sociedad digna de lo humano;
- como conciencia de un nuevo nacimiento a un mundo en donde todos son uno a través de la trascendencia, que hace del amor el tejido mismo de la realidad.

Visto así, el amor constituye el desafío cardinal del mundo: el horizonte del ser en el que Cristo integra a los hombres para engendrarlos en lo humano.

A mi modo de ver, sólo este desafío es digno de fe a la hora de estructurar el ser de las fuerzas vivas de la sociedad y de instar a todo el campo social a que se transforme siguiendo este espíritu. El esfuerzo que tiene que desarrollar una teología de la reconstrucción, en el África de nuestros días, es, justamente, proporcionar a las fuerzas de cambio la conciencia de su responsabilidad en el advenimiento de una sociedad del amor, tejida en sus fibras por el sentido del amor e iluminada en sus expectativas por el amor en cuanto utopía radical.

Como todo el mundo sabe, las fuerzas que actúan en el cambio de África no forman parte únicamente del campo dominado por la fe cristiana. Junto a las Iglesias, cuyas orientaciones han resultado decisivas para la conducción de las mutaciones, existe un tejido asociativo formado por hombres y mujeres, venidos de todos los horizontes, que está sembrando de nuevo la esperanza en la sociedad africana. Ese tejido constituye, junto con el nacimiento de nuevos partidos políticos, fundados sobre la democracia, las libertades y los derechos del hombre, el fermento de un nuevo imaginario

que conviene dirigir en el sentido de lo humano. El problema que se plantea a la teología de la reconstrucción es saber cómo insertarse en este imaginario nuevo sin intentar imponer, de manera dictatorial, su visión del mundo, ni reducirse a una ideología en lucha contra otras ideologías. La única vía que se abre es la de un diálogo profundo sobre lo humano en todo el tejido de nuestro espacio social africano, la vía de un diálogo franco y abierto, de una escucha profunda y acogedora con respecto a todos los que creen que el camino del hombre debe conducir a lo humano tanto en el campo de la vida individual como en el de la vida colectiva e institucional.

La escucha y el diálogo los entendemos aquí en su sentido más activo, como punto de partida de un proceso de evangelización de las conciencias, así como de las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales. Actuar sobre la conciencia de las fuerzas vivas para que éstas construyan estructuras e instituciones de amor en la sociedad: ésta es la tarea a la que apunta la teología de la reconstrucción.

Como es consciente de que no hay verdadera reconstrucción más que si está garantizada por conciencias liberadas y por una imaginación social que sea eminentemente creativa, no puede dejar de sentirse obligada a insertar el mensaje bíblico en las profundas expectativas de las fuerzas vivas con las que está en diálogo.

Estas fuerzas están constituidas, en el África de nuestros días, no sólo por las Iglesias, las asociaciones y los partidos políticos, sino también por los mismos pueblos que están haciendo nacer, con energía, un nuevo espíritu creador a través de la lucha cotidiana contra la dictadura de los partidos únicos y la dictadura del subdesarrollo. El trabajo de evangelización de todas estas fuerzas, que actúan en el campo social, compromete a la reflexión teológica a orientarse hacia unos ejes prácticos cuyos centros vitales concretos serán la Iglesias. Sin embargo, estos ejes no pueden abrirse más que a partir del momento en que esté claro que la cristología, en cuanto corazón de la teología de la reconstrucción, no es un lenguaje para uso exclusivo de las Iglesias, sino una dinámica de diálogo con el campo social en su conjunto. La determinación de lo

humano a partir de Cristo tenía como objeto mantener estos dos aspectos. Una vez hecho esto, podremos pasar al eje ecológico, definido según la exigencia de la reconstrucción.

Del mismo modo que no hay idea de reconstrucción más que con la ética de lo humano, como centro de una nueva institución del imaginario, tampoco hay ninguna posibilidad de puesta en práctica de esta idea más que con una fuerza social capaz de llevarla con claridad y vivirla de manera concreta. En la situación por la que atraviesa África en nuestros días, las Iglesias parecen haber tomado conciencia de su papel de vanguardia en este terreno. Como muestran todas sus tomas de posición, no piensan que la reconstrucción política, económica, social y cultural de África pueda llevarse a cabo sin la ayuda de un vector espiritual y un fermento de trascendencia que convertiría lo humano en el tejido mismo de la vida.

Así pues, es en la concepción misma de la Iglesia como fuerza de cambio global de la sociedad donde se mediatiza la teología de la reconstrucción para ser, de verdad, una idea práctica.

¿Cómo se lleva a cabo este proceso? Mediante una toma de conciencia política sin precedentes; una toma de conciencia que sitúa en el corazón de la vida pública la idea de participación de todos en las situaciones en curso. Del mismo modo que el triunfo del nuevo culto a Baal por parte de las leyes del mercado nos lleva a redescubrir el amor y la gracia como principio del don de Dios al mundo, el triunfo de la democracia lleva a las Iglesias a plantear, como base de la reconstrucción de las sociedades africanas contemporáneas, la solidaridad creadora y la ética de la responsabilidad común. Gracias a esto sacan la idea misma de democracia de su halo de mito y de moda para situarla como base de una sociedad inspirada por la lógica comunitaria del Reino de Dios. Democracia y ética comunitaria se convierten así en una sola y misma realidad, una realidad destinada a inspirar una nueva visión de las relaciones internacionales en la utopía del reinado de Dios.

La acción de las Iglesias toma hoy la forma de fuente de inspiración de un nuevo tipo de cultura y de un nuevo tipo de

mentalidad. La Biblia no es seguida aquí según la perspectiva puramente teórica de una palabra dirigida a la inteligencia, sino según la perspectiva práctica de una palabra que hace actuar, que hace llevar a cabo algo a unos hombres y a unas mujeres decididos a influir en la orientación global de su propia sociedad.

Esta aparición de las Iglesias en el campo de la ética política, en cuanto principio de transformación total del espacio social, es lo más innovador y decisivo que podemos encontrar en la nueva eclesiología en África. Mientras que la conciencia eclesiológica estaba determinada hasta nuestros días por una cierta idea que la Iglesia tenía de sí misma, pensándose como fuerza caritativa e institución de ayuda social, asistimos hoy a la eclosión de una Iglesia que se piensa como agente de mutaciones fundamentales en la sociedad africana. La voluntad de reconstruirlo todo sobre unas bases nuevas se convierte así en el elemento central del trabajo teórico y práctico de las comunidades eclesiales. Esta dimensión es la que proporciona a la teología de la reconstrucción su poder como teología de toda la Iglesia, y no como pensamiento de algunos teólogos faltos de ideas nuevas.

De repente, el esfuerzo teológico aparece tal como es de verdad en nuestras naciones hoy: como una práctica que intenta teorizarse a través de un debate constante con todas las otras fuerzas sociales, a las que las Iglesias intentan abrir a la verdad del Evangelio. Por nuestra parte, no hemos hecho otra cosa en este libro más que teorizar esta práctica presente por doquier en el combate de nuestras Iglesias.

2. Hacia una nueva síntesis teológica

Si la situación es tal como acabamos de describirla, el movimiento teológico del África contemporánea tiene que ser repensado según una síntesis nueva, que interprete sus etapas anteriores y sus diferentes corrientes a partir de su situación actual. En consecuencia, será a la luz de la teología de la reconstrucción como habremos de reinterpretar las corrientes

teológicas que la han precedido y ver cómo pueden ser tomadas de nuevo en consideración en la construcción del futuro de África.

Consideremos, en primer lugar, las teologías de la identidad cultural y las teologías de la liberación en su dimensión de insurrección frente a Occidente. Hemos de repensarlas en una dirección nueva. Una dirección que deberá transformarlas en dinámicas positivas en la reconstrucción de África. Para hacerlo, debemos volvemos a la revelación bíblica, para ver con qué luz ilumina el problema de la identidad y el problema de la liberación vistos desde la exigencia de reconstrucción.

Si tomamos como clave de lectura la Palabra de Dios, veremos que ésta nos muestra, justamente, que en el proceso de liberación donde se fundamenta la experiencia espiritual del pueblo elegido se lleva a cabo un impulso de autoidentificación que conduce al imperativo de construir un espacio de vida que esté de acuerdo con la identidad misma del pueblo en cuanto pueblo de Dios. Liberación, identidad y construcción constituyen, por consiguiente, tres polos indisociables de una misma experiencia de vida.

Pero ¿de qué liberación se trata? De aquella que destruye el principio faraónico del poder y el principio baalita de la existencia, para hacer que el pueblo se abra a la utopía de Dios y al ámbito de vida que ofrece su palabra. El doble principio faraónico y baalita constituye así el paradigma de todas las esclavitudes que la fuerza del Reino encarnado por Jesús destruirá por completo, fundando una comunidad nueva que vivirá según los principios de libertad, responsabilidad y comunidad. Cuando la Palabra de Dios habla de liberación, se sitúa en el espacio de las exigencias internas de estos nuevos principios. No opone, en abstracto, a dos pueblos siguiendo la lógica de la violencia. Destruye una visión idólatra del mundo para abrir el campo fértil de la promesa de Dios. Por lo que respecta a las relaciones entre África y Occidente, el horizonte de la liberación no se sitúa, pues, en el ámbito de un antagonismo entre dos culturas o dos civilizaciones, sino entre todas las fuerzas de obediencia faraónica y baalita, por una parte, y todos los poderes de la promesa de Dios, en cuanto ámbito de

vida nueva, de libertad, de responsabilidad y de comunidad, por otra. La liberación se actualiza a través de la búsqueda común de lo humano frente a los poderes de lo inhumano.

Con todo, esta liberación constituye, al mismo tiempo, un acto de autoidentificación para el pueblo de Dios. Ahora bien, no se trata de una autoidentificación como etnia encerrada en sí misma, sino en cuanto comunidad convocada, constituida e instituida por la misma Palabra de Dios. Esta Palabra es la que constituye, si así podemos hablar, la esencia del pueblo, el aliento de su fe, el sentido de su vida, es decir, su identidad. En cuanto tal, se hace memoria, práctica y utopía, según los conceptos que ya hemos empleado. Memoria de un pasado que está siempre presente, porque es una práctica permanente de la Palabra, del Libro que hemos de comer cada día, porque es la sustancia misma de la existencia. Práctica de una fidelidad constantemente recordada por el Libro, que es fecundidad del Verbo y memoria activa en el corazón. Utopía de una promesa que no es tal más que porque identifica al pueblo con la utopía de Dios sobre él.

La identidad no se refiere, por tanto, a lo que era el pueblo antes de ser instituido como pueblo por Dios, sino al acto mismo de la institución por el que todo principio de referencia anterior cede su sitio a la referencia fundamental, que es la Palabra. Si la Palabra, en cuanto Palabra de Dios, constituye e instituye la comunidad como pueblo de la promesa, será a través de ella como se identificará a partir de ahora el ser mismo del pueblo.

Pero este pueblo lleva ahora sobre sí un mundo y se ha convertido en sembrador de Dios en el mundo. Y, como está confrontado con el principio faraónico del poder y con el principio baalita del ser, debe estar en una lucha constante para ser fiel a sí mismo, esto es, a la palabra de cuya promesa es portador. Ni la ambigüedad de su encuentro con los otros pueblos, ni las tentaciones de la duda y de la infidelidad ponen en tela de juicio la identidad de la Palabra, la identidad de ese Libro comido y digerido para dar cuerpo al ámbito de vida según el corazón de Dios. Como lo esencial es la Palabra de Dios, lo que no está contra ella, sino que la ayuda a tomar cuerpo en la

sociedad, es positivo y fecundo: «Quien no está contra nosotros está a favor nuestro», decía Jesús. Con esto expresaba la verdad misma de la Palabra, que tiene su propia dinámica de identificación en aquellos que encuentran en Dios la capacidad y la fuerza de referirse a él mediante la activa memoria de la Palabra, la práctica concreta del cambio social y la fértil utopía del Reino que hemos de construir.

Es en cuanto comunidad liberada por Dios y puesta en el mundo por la Palabra como el pueblo se convierte en un pueblo de constructores. Un pueblo que intenta expresar a través de las instituciones, las leyes y las organizaciones lo que el Verbo divino le ayuda a concebir como enfoque de lo humano. Desde este punto de vista, la teología de la reconstrucción no puede consumarse más que como teología práctica, como técnica de humanización que concreta el proceso de liberación y el principio de autoidentificación en la Palabra de Dios a través de acciones visibles.

Desde esta perspectiva, nuestro pensamiento teológico es, en realidad, una síntesis que piensa la liberación, la identidad y la reconstrucción desde las perspectivas que acabamos de perfilar. No se trata de mantener los tres conceptos en una especie de división intelectual, que situaría a cada uno en la evolución del pensamiento africano, sino de tomarlos como una sola y misma estructura del ser, que debemos vivir y llevar a plenitud. Es el horizonte de esa síntesis el que da sentido a todo el movimiento del que hemos definido sus aspectos y perfilado sus dimensiones en la primera parte de nuestra investigación.

Este sentido se sitúa, justamente, en el desafío de lo humano que descubre la teología en nuestras naciones. Un desafío a partir del cual se puede iniciar el debate de fondo con todas las corrientes de pensamiento que abarcan nuestro continente, ya se trate de las de los teólogos que trabajan fuera del campo ideológico cristiano o de las expectativas intelectuales que no tienen relación con la problemática de Dios.

A partir de lo humano visto desde Cristo como clave de lectura, a partir de las acciones desarrolladas por las comunidades eclesiales de manera visible y sin ambigüedad, es Dios

mismo, en cuanto fuente de lo humano, la cuestión última de la existencia. Cuestión fuerte a la que, cada hombre, cada mujer, cada sociedad, cada cultura, responderá en lo más profundo de sus propias decisiones. Toda la apuesta de una nueva síntesis teológica en África consiste en orientar estas decisiones hacia una existencia vivida según las exigencias de lo humano manifestadas por el Evangelio.

Conclusión

Através de todo este libro, me he esforzado en definir el movimiento teológico negroafricano en su pulsación interna y en sus ritmos esenciales. Así, a partir de las fuentes históricas del pensamiento africano contemporáneo y de las investigaciones que se desarrollan en la actualidad, hemos entresacado dos grandes momentos: el de la insurrección ideológica, concretizado por las teologías de la identidad y de la liberación, y el de la teología de la reconstrucción como exigencia de una ética política, es decir, el de una nueva institución del imaginario de la sociedad africana en su conjunto.

Me ha parecido que estos dos momentos estaban atravesados por tensiones internas y vibraciones múltiples, de las que he dado cuenta, con el propósito de hacer ver las grandes fuerzas que están presentes y tender hacia nuevas fuentes de reflexión y de acción en el debate social donde se inserta la problemática teológica de nuestro tiempo.

Con Cristo como clave de lectura de nuestra realidad, y con la idea de la Iglesia como lugar de combate encaminado al advenimiento de otra lógica social y cultural, hemos desembocado en la necesidad de elaborar una nueva síntesis que transforme la insurrección ideológica del continente africano en un problema teológico de liberación real, de identidad y de reconstrucción.

Una vez llegados a este punto, creo haber comprendido la apuesta real del movimiento teológico de África: el advenimiento de una ética de lo humano. Las teologías africanas en su totalidad no son más que esbozos y vías de acercamiento, más o menos afirmadas, a esa ética de lo humano.

Esa ética es la que he querido articular por mi propia cuenta mediante un recurso a la revelación bíblica y al modo como Dios encauza y administra las crisis de lo humano y abre a la humanidad perspectivas siempre nuevas.

Índice

Introducción	7
La nueva situación del pensamiento teológico negroafricano	8
Las articulaciones de nuestra reflexión	11
Agradecimientos	12
Primera parte	
EL MOVIMIENTO TEOLÓGICO NEGROAFRICANO CONTEMPORÁNEO	
1. Teologías cristianas africanas. Evolución de su problemática y apuestas actuales de su reflexión	19
1. Sobre la predominancia del cristianismo y de la teología cristiana en África	19
2. Marco de pensamiento, fuentes históricas y sentido de la teología cristiana africana	27
3. Rostros y paisaje de la teología cristiana en África	40
2. Espiritualidades paracristianas y teologías extracristianas	63
1. La aparición de espiritualidades paracristianas en el campo teológico negroafricano	63
2. La dinámica extracristiana de las nuevas teologías africanas	77
Conclusión	90

Segunda parte
CRISTIANISMO AFRICANO Y TEOLOGÍA
DE LA RECONSTRUCCIÓN
REVELACIÓN BÍBLICA Y MUTACIONES
ÉTICAS EN EL ÁFRICA CONTEMPORÁNEA

3. Las Iglesias africanas frente a las actuales mutaciones del Continente. Contexto de una teología de la reconstrucción hoy	97
1. Las tomas de posición	98
2. Recomendaciones y consignas de acción para los cristianos	114
4. Las tareas de una teología de la reconstrucción	123
1. Las necesidades de base	123
2. Una teología ética para el advenimiento de un nuevo imaginario.....	129
5. Medida y trama de la reconstrucción de África	131
1. Pensar la crisis africana a fondo	131
2. Teología de la reconstrucción: las normas bíblicas para una ética de la salida de la crisis..	139
6. Teología y reconstrucción de África	195
1. Por una teología que sea una práctica y un debate éticos en el África de hoy.....	196
2. Hacia una nueva síntesis teológica	208
Conclusión	213

El pastor Kä Mana es, actualmente, responsable del Departamento África de la Misión interior de la Iglesia evangélica luterana de Francia, que tiene su sede en París. Es Doctor en Filosofía por la Universidad libre de Bruselas y Doctor en Teología por la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo. Dirige la sección «Filosofía africana contemporánea» en la Academia del pensamiento africano.

Títulos publicados en esta colección:

1. *El grito del hombre africano*
Jean-Marc Ela
2. *Teología cristiana asiática contemporánea*
Franklyn J. Balasundaram
3. *Identidad africana y cristianismo*
Engelbert Mveng
4. *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático*
Michael Amaladoss
5. *Teología africana para tiempos de crisis*
Kä Mana

En preparación:

6. *Liberación, inculturación, diálogo interreligioso. Un nuevo paradigma desde Asia*
Aloysius Pieris