

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

¿Existe un diálogo del Cristianismo con las religiones tradicionales africanas? [Is there a dialogue between Christianity and traditional African religions?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Burgos, Bartolomé
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-16 04:50:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/221813

¿Existe un diálogo del Cristianismo con las religiones tradicionales africanas?

Bartolomé Burgos *

Comenzamos este estudio con unas reflexiones sobre la presencia operativa del Espíritu, fundamento del diálogo religioso. Un segundo paso será el estudio de las religiones africanas y la idea de dios subyacente en dichas experiencias religiosas. Concluiremos con las posiciones del Sínodo africano sobre las relaciones entre cristianismo y religiones tradicionales africanas para concluir con un rápido inventario de los esfuerzos realizados desde entonces.

1. LA PRESENCIA OPERATIVA DEL ESPÍRITU Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

El concilio Vaticano II y el magisterio pontificio subsiguiente afirman con fuerza la presencia operante del Espíritu Santo en todo tiempo y lugar. *"El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo"*. Ya en *Redemptoris Hominis*, el Papa veía en la creencia de los no-cristianos *"un efecto del Espíritu de verdad, que es común a todas las religiones: el reconocimiento de la necesidad de la oración dirigida al Absoluto, así como los valores humanos, la virtud y la sabiduría son*

* Director de CIDAF. Madrid..

obra del Espíritu". El Concilio Vaticano II recuerda la acción del Espíritu en el corazón del hombre, mediante las "semillas de la Palabra", incluso en las iniciativas religiosas, en los esfuerzos de la actividad humana encaminados a la verdad, al bien y a Dios. (Ad gentes, 3.11.15; Gaudium et spes 10.11.22.26.38.41.92-93). *Redemptoris Missio* especifica que "la presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos a las culturas y a las religiones". Ya el Vaticano II había afirmado que es el Espíritu quien esparce las "semillas de la Palabra" presentes en los ritos y culturas y los prepara para su madurez en Cristo (Lumen gentium 17; Ad gentes 3. 15); Espíritu que sopla donde quiere y obraba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado (Ad gentes 4). Ese mismo espíritu "ofrece a todos la posibilidad de que en forma sólo de Dios conocida, se asocien a ese misterio pascual" (Gaudium et Spes, 22).

El Espíritu está presente en todo el mundo tanto en las religiones como en empresas seculares, tanto en las personas como en la

El Espíritu está presente en todo el mundo. Por eso el diálogo con religiones y culturas es parte integral de la evangelización

sociedad: cultura y religión. Por eso el diálogo con religiones y culturas es parte integral de la evangelización. Partiendo de los textos antes citados no es concluyente que el magisterio de la Iglesia acepte el valor salvífico

de otras religiones. Con todo, esta visión afecta profundamente la visión de la misión como encuentro y diálogo. La acción del Espíritu es el fundamento último del diálogo interreligioso que se integra en la misión de la Iglesia (*Redemptoris missio* 55). "El diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia... es un camino para el Reino" (RM 56.57). El diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad, con motivaciones exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu que "sopla donde quiere" (RM 56) De aquí deriva el espíritu que debe animar este diálogo en el ámbito de la Misión. "El interlocutor debe ser coherente con las propias tradiciones y convicciones religiosas y abierto para comprender las del otro, sin disimular o cerrarse, sino con una actitud de verdad, humildad y lealtad, sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno" (RM 56).

Consecuente con la doctrina del Vaticano II sobre el diálogo interreligioso y para promover el trabajo del diálogo el Papa Pablo VI creó en 1964 el Secretariado para los no cristianos, actualmente

denominado Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. En un texto elaborado por este secretariado, en 1985, se define el diálogo interreligioso en los siguientes términos: *"Significa no sólo hablar sino todas las relaciones interreligiosas positivas y constructivas, con personas y comunidades de distintas creencias, a fin de aprender a conocerse y enriquecerse los unos a los otros"*. En este espíritu la Iglesia católica se esfuerza en dialogar de manera continuada y hasta cierto punto estructurada con las grandes religiones no cristianas: judaísmo, islam, budismo, hinduismo, etc. Cabe preguntarse si la Iglesia católica ha entablado un diálogo con las religiones tradicionales africanas. La cuestión no tiene fácil respuesta ya que no está claramente definido en qué consisten las religiones tradicionales africanas; ni siquiera hay acuerdo en la idea que dichas religiones se hacen de Dios.

2. RELIGIÓN TRADICIONAL E IDEA DE DIOS EN ÁFRICA

Quizás sea Placide Tempels, misionero belga del Congo, quien nos ofrezca los instrumentos conceptuales más adecuados para una profunda comprensión de las religiones tradicionales africanas. El padre Placide Tempels publicó, en 1945, su libro *La philosophie Bantoue*, en el que exponía lo que consideraba ser la metafísica de la fuerza vital de los bantús. La fuerza vital es para los bantús el valor fundamental único, identificable con la existencia. Todo ser está dotado de fuerza vital o, mejor dicho, es una participación de la fuerza vital, y su vitalidad es variable. Todas las fuerzas vitales están interconectadas, interdependientes y situadas jerárquicamente por referencias cruzadas. Se concibe el universo como una vasta red de fuerzas interactivas, ninguna de las cuales puede actuar sin producir una causación vital en todas las demás fuerzas individuales y en la totalidad. Esta influencia puede ser positiva o negativa y la meta de todo ser es penetrar en el núcleo del sistema vital para fortalecer su propia fuerza vital y así fortalecer el sistema todo. Los seres humanos se encuentran en el centro del tejido vital y la generación presente en la tierra constituye el centro de la humanidad entera, que incluye muertos y aún no nacidos. La naturaleza debe servir para mejorar y perpetuar la vida. La cultura, religión incluida, y todas las instituciones y saberes humanos están orientados a ese mismo propósito: favorecer la vida y superar cualquier peligro para la vida. La ética bantú se define por esta misma referencia.

La obra de Tempels ha sido diana de muchas críticas, algunas de ellas pertinentes. A pesar de todo las posiciones fundamentales de Tempels están aceptadas por la mayor parte de los intelectuales africanos como una expresión válida de la visión africana del mundo. Constituye un planteamiento totalizante del universo con la humanidad, la naturaleza y Dios. Comprende un vitalismo universal del que se sigue un sistema social clánico con gran insistencia en la comunidad. También se acentúa una manera inmediata y directa de conocimiento. Intelectuales africanos procedentes de todos los rincones del África negra describen la concepción africana del mundo de manera semejante, lo cual abunda en favor de la hipótesis de la existencia de cierta unidad cultural en África y una visión hasta cierto punto unitaria de la religión tradicional. Los elementos culturales que ellos reconocen ser comunes son fundamentales y por tanto la unidad se refiere a lo esencial. Citemos entre estos autores a Léopold Sedar Senghor¹, a John S. Mbiti² y K.C. Anyanwu³. Para este último el universo africano es un todo, la persona africana también. Esta obsesión por la unidad está además enfatizada por la idea de simbiosis: los africanos viven en simbiosis con los dioses y con la naturaleza⁴.

Elungu P. E. A. está de acuerdo con esta visión totalizante y vitalista de la realidad que nos ayuda a comprender la quintaesencia de las religiones tradicionales africanas. Para entender la experiencia africana hay que comenzar por el ser humano. El ser humano se percibe en la experiencia de la vida que él mismo vive, y todo lo demás es percibido y entendido en función de la misma vida, su incremento, su expansión. Esta visión de sí mismo pide comunidad y jerarquía social. La sociedad clánica resultante está íntimamente ligada con la naturaleza y con Dios. *"El negro tradicional no se ha arrancado de la naturaleza, ni lo intenta; su actitud fundamental de partida es la de su vida como medio integrador de todas sus experiencias al cual intenta integrar todo, de modo que constituya una experiencia*

1 Senghor, *Liberté 5*, Éditions du Seuil, Paris 1993, p.19.

2 John S. Mbiti, "African view of the Universe" en *"An introduction to African religion"*, Heinemann, London 1975, pp. 31-39.

3 *Ibidem*, p.167.

4 Edem Kodjo, o.c. p.75; D.R.K. Nkurunziza, *Bantu Philosophy of life in the light of the Christian message*, Peter Lang, Frankfurt 1989, p.139; Biletsi Onim, "L'inculturation de l'Éthique Chrétienne en Afrique", en *Éthique Chrétienne et sociétés africaines*, Fac. de Théol. Cath. Kinshasa, 1987, p.26.

única"⁵. Si el africano tradicional adora algún objeto de la naturaleza no es como algo diferente y superior a sí mismo sino como lazo simbólico con su propia vida, como forma de vivir. La naturaleza se convierte en símbolo que nos transporta a un nivel de significación más profundo, pero no fundamentalmente diferente del mundo de nuestras experiencias. *"Una vez más, la simbología negra tradicional presupone la unidad del hombre con su sociedad, del hombre clánico con el universo, y en esa unidad se basa constantemente para una acción en el mundo, para un sentido transcendente, la única experiencia práctico-sensible y sin embargo inmanente en el mundo, en el hombre y en su sociedad. De este modo todo puede ser transformado en símbolo del más allá, pero en nosotros; todo puede ser transformado en objeto de culto; todo puede ser sagrado, no hay separación, y ni siquiera distinción, práctica entre sagrado y profano, natural y sobrenatural. De modo que todo está relacionado con lo sobrenatural, con lo sagrado, con la vida, la fuente de la vida"*⁶.

**La religión tradicional africana
tiene la vida como su centro.
El mismo Dios es para la vida**

Atendiendo al contenido concreto de cada cultura africana particular, hay cosas que pueden ser consideradas como más cercanas que otras a la fuente de la vida o con más poder vitalizador simbólico. Lo absoluto y supremo es la vida y, como después veremos, Dios viene a continuación de la vida, a menudo como antepasado fundador. La vida es por tanto la meta de la cultura, la vida es el centro de la religión y del culto, la vida es el fundamento de la ética, el criterio de la moralidad y, finalmente, la vida es también el objeto de la tecnología. En este sentido la religión tradicional africana es para la vida: tiene la vida como su centro y su objetivo. El mismo Dios es para la vida (que el hombre experimenta como su propia vida) y le está supeditado. No es de extrañar que el culto a los antepasados sea central en las religiones tradicionales africanas. Incluso Dios es percibido como antepasado o fuente de vida. También se reconocen otros espíritus y fuerzas, pero siempre se les considera en relación con la vida: como potenciadores de la vida o, al contrario, como peligros para la vida. La experiencia cotidiana es una aspiración a la vida unificadora. Pero esta misma experiencia es intrínsecamente conflictiva. El hombre experimenta la vida y la muerte, experimenta lo

5 *Ibidem*, p. 48.

6 *Ibidem*, p. 50.

que fortalece y lo que debilita la vida. En la vida social experimenta la división, la lucha, la violencia. Experimenta la aspiración a la vida y la lucha contra la muerte como procedentes de la misma fuente. *"Es esto lo que nos impulsa a creer que los actos absolutos evocados en los símbolos, los mitos, la magia, la brujería, nos parecen de la misma naturaleza en cuanto a su contenido y en cuanto a su finalidad principal y fundamental"*⁷. La brujería es un caso extremo que hay que entender en el conjunto de la experiencia de la vida. El brujo es el mal concreto, destructor de la vida. Procura satisfacer su propia necesidad de vida a costa de vidas de otros. De ahí que sea la brujería el peor de los males sociales.

Se ha dicho que los africanos son "eminentemente religiosos". También se ha dicho que la mayoría de las culturas africanas tienen el concepto de un Dios supremo⁸. Estas afirmaciones han sido aceptadas sin rechistar por muchos africanos. Okot P'Bitek lanza un ataque frontal contra esta pretensión⁹. Según él, los dioses

El carácter cultural africano no reconoce la realidad en sí misma sino en referencia a una persona concreta

africanos han sido helenizados. Los africanos no tienen un concepto de Dios supremo sino que la interpretación de las divinidades africanas según el modelo cristiano ha introducido la idea de un Dios único en los conceptos religiosos

africanos. Este "contrabando" habría sido introducido por los misioneros e intelectuales occidentales con la complicidad de intelectuales africanos que *"intentando interpretar las ideas religiosas de sus paisanos en términos propios del pensamiento europeo, y deseosos también de defender África de la arrogancia intelectual del Occidente, presentaron las divinidades africanas revestidas de todos los atributos del Dios de los cristianos"*¹⁰. Los africanos, dice P'Bitek, no entienden de consideraciones metafísicas sino "de la buena vida aquí y ahora". De hecho, las divinidades africanas son para el hombre, no el hombre para ellas. Al contrario que el Dios de los cristianos, las divinidades

7 *Ibidem*, p. 53-54.

8 K.A. Busia, *África in search of Democracy*, London 1967. John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, S.P.C.K., London 1970; *African religions and philosophy*, Heinemann, London 1969; *An introduction to African religion*, Heinemann, London 1975; E. Bolaji Idowu, *African Traditional religion: A definition*, New York, Orbis Books, 1973.

9 Okot P'Bitek, *African religion in Western scholarship*, East African literature bureau, Kampala, 1970.

10 *Ibidem*, p. 67.

africanas son perfectamente conocidas: son la causa del bienestar y la explicación de los infortunios y las enfermedades.

Godwing Sogolo concluye de esta controversia que "de cualquier modo que se plantee el conflicto, parece que el concepto africano de Dios y el de la religión cristiana son diferentes, y esta diferencia no es de grado sino cualitativa". La "bifurcación" natural-sobrenatural podría explicar la diferencia. El Dios de los cristianos está en la cúspide de la realidad mientras que la concepción africana del mundo acepta la jerarquía dentro del orden unitario del universo¹¹.

Bastantes intelectuales africanos toman precauciones cuando tratan de la transcendencia del "Dios supremo". K. C. Anyanwu por ejemplo, toma un punto de partida metafísico "pero la metafísica de un pueblo no es conocimiento lógico sino religión". La metafísica popular de los africanos es mitología. La manera africana de conocer al "otro" no consiste en "separarse sino en unirse simpáticamente al otro, él vive en Dios y Dios vive en él". El carácter cultural africano no reconoce la realidad en sí misma sino en referencia a una persona concreta. "La ausencia de una distinción clara y neta entre uno mismo y el mundo, entre exterior e interior, conduce a un sentimiento cierto de consciencia de la presencia divina en el universo entero". Dios es experimentado en la experiencia del universo. Esto no es un postulado abstracto nacido de necesidad lógica. Se llega a Dios por y en la misma experiencia que experimenta a sí mismo y al mundo. Dios no trasciende la experiencia humana: Dios está al final o en el fondo de ella¹².

D.R.K. Nkurunziza afirma que "los bantús son capaces de percibir lo divino, el *Totalmente Otro*, "el que da vida", en el mundo y en la naturaleza. "El que da vida" está en el origen y es del mismo orden de la naturaleza viva. No es conocido "por deducción intelectual" sino "por experiencia personal del fenómeno de la naturaleza por la que los seres humanos pueden conocer la presencia divina y gozar del contacto vivificador y dinámico con el Uno, que es el que da vida"¹³.

El Dios de la tradición africana presentado por Charles Nyamiti parece ser dependiente del hombre aun dependiendo el hombre de

11 Godwin Sogolo, *Foundations of African philosophy*, Ibadan University Press, 1993, p. 59.

12 K.C. Anyanwu, *African philosophy*, pp. 162-166.

13 Deusedit R.K. Nkurunziza, *Bantu philosophy of life in the light of the Christian message*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989, pp. 240-241.

él. El universo entero es "una solidaridad mística o totalidad", interdependencia. Es lo mismo que la relación existente entre el hombre y lo sobrenatural: "el individuo depende mucho de los seres sobrenaturales para su bienestar personal, pero estos seres también están necesitados del interés ritual del hombre"¹⁴.

Según Gbadegesin que estudia el concepto de Dios entre los yorubas llega a las siguientes conclusiones: los yorubas viven dentro de un universo religioso: Son religiosos en el sentido de "tener en cuenta potencias invisibles que puedan tener influencia en la situación de la gente". Su religión tradicional contiene la noción de un Ser supremo, pero no identificable con el Dios de los cristianos. Los conceptos religiosos yoruba no sirven para la totalidad de África; pero, "en la literatura disponible se puede observar algunos elementos comunes a varias concepciones del mundo, elementos que indican creencias y prácticas comunes"¹⁵.

Era necesario insistir en la concepción totalizante y vitalista del mundo de los africanos tradicionales con el fin de entender su idea de Dios. La diversidad y la imprecisión de estas ideas hacen que la cuestión sea difícil. Según Elungu P. E. A en todas las tradiciones africanas, Dios parece el punto de partida en la sucesión de los seres, su origen; un origen invisible: Dios es espiritual. La diferencia principal en el contenido de la idea de Dios parece depender de cómo se entiende el Dios origen: como creador o como dador de vida. En general, Dios es padre, el que engendra. Dentro del concepto de "dador de vida" caben aún cantidad de significados. La paternidad de Dios puede ser difusa, imprecisa, por entenderse como paternidad universal. En el extremo opuesto está el concepto de Dios padre, procreador del clan. Entre la idea del Dios creador (cuya actividad no es engendrar) y la idea del Dios procreador del clan hay sitio para buena cantidad de diferencias menores que dan pie a teorías contradictorias sobre la naturaleza de Dios. Desde el *Deus otiosus*, o Dios ausente¹⁶, al Dios ancestro fundador del clan hay un largo camino. Hay lugar, en efecto, para una gran variedad

14 Charles Nyamity, *The Incarnation viewed from the African understanding of person*, C.H.I.E.A. African Christian Studies, vol 6, n.11, pp.9-10.

15 Segun Gbadegesin, *African Philosophy*, Peter Lang, New York, 1991, pp.83-104, en particular 103-104.

16 John O'Donohue, *New Wine and Old Bottles*, Uppsala University, Sweden 1994, pp.41-44.

de conceptos de Dios. *"En los pueblos clánicos, de comunidad estrecha, aislados unos de otros sobre todo por la inmensidad de la selva ecuatorial, esta experiencia de la paternidad llevada hasta el último límite no suele traspasar el umbral del antepasado fundador del clan, mitificado, divinizado. La distancia establecida por el mito no es suficiente para que Dios aparezca como distinto y, sobre todo, como separado de la vida del clan"*¹⁷. El Dios creador, cuya misteriosa actividad no parece ser la de engendrar, aún está vinculado al clan por la espiritualización de los héroes y los antepasados del clan.

De lo dicho se desprende que la idea africana tradicional de Dios no es "una idea clara y neta". Ni siquiera es una idea. La percepción de Dios no es conceptual. No hay teología conceptual. Si hay una idea de lo invisible es una idea producida por el cuerpo, por la imaginación. Se experimenta la divinidad en el acto mismo de experimentar la existencia del hombre: *"vision charnelle de l'invisible"*. Nunca como una realidad separada del resto del universo. A partir de la experiencia que el hombre tradicional tiene de Dios en la misma experiencia de sí mismo, su imaginación crea el mito que el culto actualiza. El conocimiento mítico contiene lo invisible y la naturaleza. No es un conocimiento contemplativo: comienza en la vida y regresa a la vida para su cumplimiento. *"Flujo continuo que mezcla cuerpo, corazón, inteligencia e imaginación, ese conocimiento es el flujo mismo de la vida, inseparable del individuo y también del clan, de la naturaleza, de Dios y de todo. Todo conduce al conocimiento de Dios, y el conocimiento de Dios, inseparable del resto, conduce a la vida para revigorizarla y perpetuarla. En este contexto, si todo puede ser objeto de culto, los antepasados, los espíritus de la naturaleza, el ser supremo, es en definitiva un culto único y fundamental que la vida se da a sí misma. Todas las visiones tradicionales del hombre, de la sociedad, de la naturaleza, de Dios, son una misma visión en la que la devoción a la vida, a su vida como lazo de unión, ocupa el lugar primordial de lo sagrado, central y fundamental"*¹⁸.

La idea Africana tradicional de Dios no es conceptual. No es un conocimiento separado del resto del universo

17 Elungu P.E.A., *Tradition Africaine et rationalité moderne*, 1987, pp. 62-63.

18 *Ibidem*, pp. 66-70. Véase también Charles Nyamiti, "The incarnation viewed from the African understanding of person", en C.H.I.E.A. *African Christian Studies*, vol. 6, 1990, p.7.

3. DIÁLOGO DEL CATOLICISMO CON LAS RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS (RTA)

¿Existe un tal diálogo? La respuesta no es ni sí ni no sino que habría que matizarla. El cristiano africano ha hecho una cierta síntesis entre su cultura y su fe cristiana y no parece ver contradicción en ello. Esto constituye ya un cierto tipo de diálogo vivencial. Los teólogos africanos están pidiendo este diálogo que consideran indispensable para una inculturación con sentido. Se esfuerzan en mostrar la compatibilidad entre algunas de sus tradiciones religiosas y la fe cristiana que saldría fortificada y mejor comprendida por los africanos de un diálogo entre el catolicismo y sus religiones tradicionales. Con todo no parece existir un diálogo estructurado y sistemático.

En el Sínodo africano que tuvo lugar en Roma (1994) se mencionaron con frecuencia los valores de la cultura africana y aspectos de las religiones tradicionales que encuentran resonancia en la doctrina cristiana o en valores del Reino: un profundo sentimiento religioso y sentido de lo sagrado, la aceptación generalizada de un Dios creador y de un mundo espiritual, el sentido del pecado tanto individual como social. Los ritos de iniciación, tan corrientes en numerosos cultos africanos, pueden ofrecer un poderoso simbolismo a los ritos cristianos de iniciación, a la práctica de los sacramentales y sacramentos y a la vida religiosa. También insistieron en el papel que juega la familia en el continente, en el amor y respeto de la vida, en la veneración de los antepasados y en el sentido agudo que la sociedad africana tiene de la solidaridad y de la vida comunitaria.

Algunos padres sinodales solicitaron un discernimiento para descubrir los aspectos positivos de las religiones tradicionales pidiendo la creación de aquellas estructuras indispensables para llevar a cabo esta investigación. Muy en particular se mencionó la necesidad de estudiar la veneración o "culto" de los ancestros que está *"lleno de riquezas y promesas"*. El superior general de la Sociedad de Misioneros de África, después de insistir en la necesidad de un diálogo con el islam, añadió: *"El diálogo con las religiones tradicionales africanas (RTA) es todavía más importante para África. Estas religiones no están alejadas de la Iglesia de África, más bien pertenecen a su naturaleza"*. La necesidad de este diálogo fue repetidamente afirmada por numerosos padres sinodales tanto durante la preparación del Sínodo como durante su desarrollo.

Sin embargo el Sínodo reconoció que la Iglesia de África y de Madagascar no había entablado un diálogo oficial con las religiones tradicionales africanas si bien éstas merecen ser consideradas como interlocutores necesarios en el diálogo interreligioso al mismo título que todas las religiones mundiales organizadas. No puede darse una verdadera inculturación sin un diálogo con las RTA en las que los valores religiosos del mundo africano tienen su habitáculo natural. El Cardenal Thiandoum, en su segundo informe en el que recogía los varios aspectos tratados por el Sínodo afirmaba: *"El diálogo con las religiones tradicionales africanas no puede dejarse al azar ni al interés personal: hay que crear estructuras y programas adecuados y efectivos para promoverlo de una manera sistemática. Una colaboración ecuménica para llevar a cabo un tal proyecto sería muy ventajosa. Estos proyectos de diálogo deberían normalmente incluir investigaciones y publicaciones de expertos designados para este trabajo"*.

El diálogo con las religiones tradicionales africanas no puede dejarse al azar: hay que promoverlo de una manera sistemática

En su mensaje final los padres del Sínodo piden *"que se preste una atención particular a nuestras costumbres y a nuestras tradiciones religiosas que son nuestro legado cultural. Son culturas orales y su suerte se juega sobre todo en el diálogo de generaciones para su transmisión. Las personalidades corporativas, los sabios pensadores que son sus garantes, serán interlocutores de primer orden en esta fase de mutación profunda de nuestras culturas. Un diálogo estructurado en torno al patrimonio religioso y cultural es fuertemente recomendado en nuestras Iglesias locales con los garantes de nuestros valores culturales y de nuestra religión tradicional"*.

Los resultados de todas las deliberaciones del Sínodo africano fueron resumidos en 64 proposiciones que fueron transmitidas al Papa para la elaboración de la Exhortación Apostólica post-sinodal *Ecclesia in Africa*. Tres de estas proposiciones se refieren respectivamente al culto de los antepasados, al culto de los espíritus y al diálogo con las religiones tradicionales africanas. En la proposición 36, los padres sinodales concluyen después de haber justificado esta opción: *"Recomendamos que, habiendo tomado todas las precauciones necesaria para que no perjudique en modo alguno la adoración sincera de Dios y el papel propio de los santos, sea permitido el culto de los antepasados, con liturgias preparadas, autorizadas y propuestas por las autoridades competentes en la Iglesia"*. Nunca se

había llegado tan lejos en un documento oficial de la Iglesia. Sin embargo la exhortación apostólica es más cauta sobre este punto limitándose a afirmar (64) que el Sínodo *"desea que las Conferencias Episcopales, de concierto con la Universidades e Institutos católicos, creen comisiones de estudio sobre todo en lo que se refiere al matrimonio, a la veneración de los antepasados y del mundo de los espíritus, con vistas a examinar a fondo todos los aspectos culturales de los problemas planteados desde un punto de vista teológico, ritual y canónico"*.

Los teólogos africanos se esfuerzan por entrar en diálogo con las RTA tanto en el terreno de la doctrina como en el de los símbolos, la liturgia y la moral. Algunos se preguntan si, como punto de partida, no habría que aceptar la visión africana del mundo como Cristo aceptó la visión del mundo y la cultura que tenía la gente de su tiempo. De todas formas la gente reinterpreta las palabras y gestos del misionero en ese contexto, lo queramos o no. A este nivel ya se está llevando a cabo un diálogo con las RTA: muchos cristianos africanos no ven incompatibilidad entre su fe cristiana y la visión del mundo

La cristología africana presenta a Cristo como el prototipo de antepasados en la fe

que les es familiar. Muchos guardan aspectos de las prácticas tradicionales e incluso de algunos ritos sin que esto les cree necesariamente problemas desde la perspectiva de su fe cristiana. Generalmente aceptan un

Dios Supremo sin que la formulación teórica o conceptual de la idea de ese Dios les preocupe en demasía. Los espíritus que no son de origen humano pueden ser benéficos o maléficos y se podrían de algún modo equiparar a la simbología de ángeles y demonios.

Los teólogos suelen plantear el culto de los antepasados en el contexto de la Comunión de los Santos. Los antepasados no son necesariamente venerados por su bondad moral sino más bien como transmisores de la vida, pero algunos grupos tienden a honrar con mayor veneración a aquellos antepasados que han sido buenos. La cristología africana presenta a Cristo como el prototipo de antepasado en la fe. Los antepasados son humanos. En algunas tradiciones culturales, cuando los antepasados son olvidados como individuos con nombres propios dejan de existir como personas y solo conservan una existencia impersonal. Todo esto plantea problemas a la hora de asegurar la divinidad de Jesucristo.

A Cristo se le presenta también como el que cura, el que da salud. Puede ser ésta una imagen útil de un Jesús liberador que santifica el

alma y da salud al cuerpo, pero existe el peligro de perder la fe en Jesús si no se siguen las curaciones esperadas. Anselmo Sanón, arzobispo de Uagadudgu, presenta a Jesús como "maestro de la iniciación". Esta imagen va perdiendo sentido en las ciudades, en donde la iniciación ya no se practica. Estos esfuerzos de diálogo se llevan también a las áreas de la moral y de la liturgia, con más o menos éxito. Cuando se proponen soluciones un tanto radicales suelen encontrar una acogida de suma reserva en el Vaticano.

A un nivel popular también se ha llevado a cabo un cierto tipo de diálogo, por supuesto no de manera sistemática sino más bien de manera vivencial con el peligro de sincretismo que esto conlleva. Teólogos individuales hacen esfuerzos por integrar tradiciones religiosas en el contexto de la fe cristiana y dar a ésta una expresión más en consonancia con la visión del mundo que tienen los africanos y con su cultura.

A partir del Sínodo africano se han hecho esfuerzos por llevar a cumplimiento su recomendación de no dejar el diálogo al azar ni al interés personal y de crear estructuras y programas adecuados y efectivos para promoverlo de una manera sistemática, por medio de investigaciones y publicaciones de expertos designados para este trabajo, en colaboración ecuménica.

Un número creciente de teólogos africanos han investigado y publicado, entre otros, en el boletín "*Pro Dialogo*" del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Prácticamente todas las Conferencias Episcopales Católicas de los países africanos disponen de un Departamento de Diálogo Interreligioso. En Nigeria este departamento está constituido por nueve miembros, dos de los cuales se interesan especialmente de las RTA; se reúne dos veces al año. También cuentan con este tipo de Departamento las Federaciones de Conferencias Episcopales de África del Oeste (IMBISA) y del África del Este (AMECEA). En 1997 la comisión de diálogo interreligioso de la Conferencia Episcopal de Nigeria tenía en preparación un programa de estudios sobre las RTA para uso en escuelas y casas de formación; también tenía elaborado un plan de diálogo con las TRA para los cinco años siguientes. Un gran número de diócesis africanas cuenta con comisiones de diálogo con las RTA. En Mozambique está en estudio desde 1997 un Foro de las Religiones que tiene como objeto "*unir esfuerzos para superar problemas sociales y dar testimonio ante la sociedad de la posibilidad de unidad en la diversidad*". No sé si dicho foro funciona de hecho.

Desde la conclusión del Sínodo Africano en 1994, se vienen organizando congresos, sesiones, talleres y seminarios sobre diálogo con las RTA en diferentes países del África Subsahariana; algunos están promovidos por el Consejo Pontificio de Diálogo Interreligioso, desde Roma, otros son el resultado de la iniciativa de otras instancias en África. En Enugu (Nigeria), AECAWA presentó un informe, en 1996, sobre las asambleas de las Conferencias Episcopales que se habían ocupado de este tema y de las actividades de diálogo con las RTA llevadas a cabo entre 1992 y 1996. AECAWA celebró también sesiones sobre el tema en Lagos en 1996, y un coloquio sobre "Diálogo Interreligioso y la construcción de la nación de cara al tercer milenio" en octubre de 2000, en Ibadán. El SECAM se reunía en

Midrand (Suráfrica) en 1997 para ocuparse de temas de diálogo con las RTA. En Abidjan tuvo lugar en julio de 1996 un Coloquio sobre "Evangelio de Jesucristo y RTA". En 1998 se llevó a cabo una consulta sobre Diálogo con las RTA en Kuma-

A pesar de los problemas ingentes de África, la Iglesia se esfuerza en entablar el diálogo con sus valores tradicionales

si (Ghana). En julio de 1999 se reunían en Nairobi (Kenia) delegados de quince países africanos para discutir "*las claves en el estudio de las RTA*", "*la inculturación de los valores de las RTA en el cristianismo*" y "*la Iglesia católica en diálogo con las RTA*". En marzo de 2001 se celebraba en Yaundé (Camerún) un taller sobre "*Desafíos al diálogo interreligioso en África Subsahariana*" y en enero de 2001 se celebró en Enugu (Nigeria) un seminario ecuménico sobre "*Contribución de las RTA al patrimonio mundial*" patrocinado por el Consejo Pontificio de Diálogo Interreligioso y el Consejo Mundial de las Iglesias.

Recientemente el Cardenal Arinze volvía a insistir sobre la urgente necesidad de que las Universidades y los Institutos católicos promuevan el diálogo y la colaboración interreligiosos en África. También en este terreno se han hecho algunos esfuerzos. Creciente atención se está prestando a las RTA en los programas de estudio para los candidatos al sacerdocio. En este sentido es ejemplar el Arrupe College de Harare (Zimzabwe) en donde se ofrecen cursos de filosofía a todos los candidatos de la Compañía de Jesús en el África anglófona. Otros seminarios e instituciones de estudios teológicos ofrecen cursos semejantes sobre RTA aunque no tan desarrollados. Las Facultades Católicas de Kinshasa (R. D. del Congo) disponen desde 1966 de un Centro de Estudios de las Religiones Africanas

(CERA) que junto con las facultades de filosofía y de teología llevan a cabo investigaciones y estudios sobre RTA. El CERA es considerado como el "Laboratorio de la Inculturación" y lleva ya organizados seis coloquios internacionales sobre RTA, el último de los cuales tuvo lugar del 20 al 25 de noviembre de 2000.

A pesar de los ingentes problemas con que África se enfrenta en la actualidad y a pesar de las dificultades de obtener información de quienes todavía practican las religiones tradicionales africanas, la Iglesia católica en el continente se esfuerza en llevar a cabo la tarea que ella misma se dio en el Sínodo Africano de entablar un diálogo con sus valores tradicionales y con el fondo religioso tradicional de sus gentes. Los resultados son quizás modestos, pero la tarea está comenzada.