

## ***La inculturación en la Pastoral Afro***

*P. Antônio Aparecido Da Silva (Toninho)*

En la historia de la teología clásica cristiana, no existe ningún registro sobre la Teología Afro propiamente dicha ni, mucho menos, sobre la Teología Afroamericana. Existe solamente un pequeño apéndice en la teología de los escritores cristianos del II siglo del cristianismo: Tertuliano, Cipriano y otros. Una teología que por su propio carácter apologético de defensa del cristianismo, rechaza *a priori* todo lo que parece culturalmente extraño a la fe cristiana y lo clasifica generalmente como pagano.

Lo mismo sucede en el período colonial en las Américas, donde las reflexiones teológicamente elaboradas o pastoralmente expresadas, hacen referencia a las tradiciones afro y a su realidad de esclavitud de manera tangencial. Estas reflexiones, la mayoría de las veces, sirven para justificar la sumisión de negros y negras; legitiman así, al sistema esclavista.

No se cuenta con la existencia de registros de una teología autóctona africana en la larga historia de la teología cristiana; esto se debe con certeza a dos factores principales. Por una parte, a la dificultad o imposibilidad de pensar la teología fuera del contexto cristiano, como también al contexto cultural europeo al cual el cristianismo se adhirió. Por otra parte, al profundo desconocimiento de Africa, de sus valores religiosos y de su posible relación con la historia del cristianismo. Sin duda alguna, una página importante de la teología de la infancia de Jesús está relacionada con Africa. Es el caso, por ejemplo, de la fuga para Egipto (Mt 2,13). Aunque sea una alegoría, sin embargo, la teología cristiana ignora esta referencia contextual.

A estos dos factores se le puede sumar el encuadramiento posterior del método teológico monopolizado por la escolástica, que predominó en la historia de la teología cristiana. Los conceptos que la escolástica operó de forma universal no se interesan por los contextos o pequeños relatos. Por eso las realidades contextuales africanas, entre otras, quedaron fuera de sus preocupaciones. Las teologías africanas y afroamericanas, son terminologías que pertenecen efectivamente a los nuevos tiempos, es decir, a la historia actual de la teología.

Es evidente que la inclusión de las teologías afro, a partir de la historia reciente de la teología cristiana, no significa dejar de admitir la densa realidad teológica preexistente en los contextos africanos. Significa que, sólo a partir de las últimas décadas, la teología cristiana se ha abierto a nuevos enfoques y situaciones afro-teológicas. Cuando se habla de la inclusión de las teologías afro en el contexto histórico de la teología cristiana, se referencia a la fase actual de elaboración y sistematización de las teologías afro y su percepción por parte de la teología en general.

El proceso de elaboración y sistematización de las teologías afro se percibe a través del aumento de literaturas pertinentes al tema. Hoy ya es posible encontrar una bibliografía teológica y pastoral considerable sobre los temas de teologías afro. Esta bibliografía va desde los relatos de las comunidades (*memorias de encuentros, síntesis de temas, resúmenes, cuestionarios*), hasta textos y elaboraciones sistematizadas.

En verdad, es muy bueno que no se tenga dudas al respecto de la existencia de reflexiones teológicas que desde siempre emergieron de los contextos africanos, bien sea en la misma Africa o en las diversas situaciones que el pueblo negro vivió en la diáspora africana. Tales reflexiones o vivencias propiamente dichas no se elaboraron de forma gráfica, se transmitieron a través de la oralidad. Una investigación más completa sobre la realidad afroteológica tendrá que incluir, necesariamente, la memoria oral. Con certeza, es allí, en la oralidad, donde se encuentran relatos de las experiencias profundas vividas a la luz de la fe.

La presente reflexión sólo quiere apuntar a caminos y contextos de la teología afroamericana porque, aun así, es parte importante del "Panorama de la teología latinoamericana" y útil a la comprensión de la Pastoral Afro. Mientras, se hace necesario aludir también a las varias expresiones de la teología africana e inclusive a la teología en general.

Se distinguirá este trabajo en tres momentos: en el primero, se abordará el cuadro actual de evolución de la teología. En el segundo, se hará una retrospectiva del origen de las teologías africanas. En el tercer momento, se enfocarán los caminos de las teologías afroamericanas en sus dos expresiones: la teología negra de Estados Unidos (*Black Theology*), y la teología afroamericana propiamente dicha, con su particularidad en la inculturación. Se concluirá al resaltar la importancia y actualidad de la teología afroamericana.

## 1. Una teología abierta al futuro

La teología ha evolucionado de manera bastante significativa y ha dado resultados interesantes, pese a la existencia de un rencoroso conservadurismo teológico y actuante. Karl Rahner, en un pasado no muy distante, apuntaba en tono profético a las posturas que la “teología del futuro” debería tener: una teología pluralista, desmitologizada, trascendental, histórica, socio-cultural-política, ecuménica y misionera (1970). Estas particularidades, gracias al Concilio Vaticano II, se asumieron y fueron forjando, de forma paulatina, una realidad que conquistó espacios en la teología. El innegable pluralismo teológico actual muestra que la “teología del futuro” se convertiría en una realidad inquietante.

Aunque la 'perennidad' de la teología escolástica intentara frenar el dinamismo inherente de la reflexión teológica, éste en verdad siempre se le escapó entre los dedos. Evidentemente, no se trata de aquella teología presa del magisterio de las iglesias ni de las doctrinas autoritarias que legitiman tendencias y poderes; sí se trata de la teología en relación a la comprensión de la realidad, a la luz de la fe en el Dios de Jesucristo. Así como la realidad que ella aborda e ilumina, la teología se encuentra en permanente evolución.

### 1.1 De la escolástica a la *nouvelle théologie*

Se debería ir a sus orígenes, para de hacer más evidente el cuadro actual de la reflexión teológica, pero no se hará aquí, no sólo para no caer en posturas didácticas incómodas, sino también porque, para la intención inmediata, basta aludir a algunos momentos particularmente significativos dentro del cuadro evolutivo de la teología.

Un ejemplo es el momento que precedió al Concilio Vaticano II; el Concilio es una referencia indispensable porque se trata de un momento significativo para la reflexión teológica. Se trata del cuadro de la teología nueva, o de la *nouvelle théologie*, como la llamaron de forma habitual los medios teológicos. Un cuadro muy interesante, por las nuevas inspiraciones que ofreció y por la combatividad teológica demostrada. Sin las provocaciones de la *nouvelle théologie* no se habría tenido muchos de

los resultados significativos del Concilio, en el campo teológico y en el pastoral.

La *nouvelle théologie* la representaron nombres eminentes: L. Charlier, Chenu, Daniélou, De Lubac, Bouillard, Fessard, Congar y otros que llegaron enseguida como: Von Balthasar, Schillebeeckx y el propio Rahner.

Estos teólogos mostraron, por un lado, su insatisfacción con un método teológico tradicional, con la falta de sensibilidad ante los desafíos que el mundo moderno presentaba a la fe cristiana. De otro lado, mostraban sus intentos de renovación teológica a partir del redescubrimiento de las fuentes: patrísticas y la historia de las doctrinas. Se hizo evidente en la historia, de este modo, que lo propuesto por los teólogos de la *nouvelle théologie* no era cuestión de ortodoxia, como siempre se sospechó.

Las contribuciones de los teólogos del llamado "movimiento" de la *nouvelle théologie*, mostraron una mentalidad diferente de la que reinaba en la teología dominante. Mostraron una fina sensibilidad con los problemas de su época y una voluntad decidida de encontrar respuestas adecuadas.

El reencuentro con los padres significó el descubrimiento de una teología plural, de un lenguaje simbólico, de una tradición diferenciada. Es decir, fue el encuentro con una larga tradición que no terminaba en la Escolástica. Para la teología de esta escuela (escolástica), la tradición es extrínseca a la razón teológica. El uso de la Escritura y de los santos padres sólo viene a confirmar lo que la razón teológica ya sabía por otros caminos.

Todo lo que no provenía de la razón deductiva era pre-teológico. En efecto, se está delante de dos maneras irreconciliables de entender la teología.

El procedimiento metodológico de la *nouvelle théologie* privilegió la investigación histórica de las fuentes, colocó en cuestión la totalidad del método y del sistema de la teología escolástica, y estableció así la crisis. Lo que estaba en juego en esta crisis era, en verdad, la agonía de un modelo teológico ajeno a la vida concreta de la Iglesia, distante de la experiencia de fe de los cristianos e insensible a los desafíos que la cultura moderna le presentaba. En el choque de estos dos caminos, no sólo paralelos sino también opuestos e irreconciliables, no faltaron las

sospechas, las condenas y la imposición del silencio. No obstante, el acontecimiento del Concilio mostró que los teólogos de la *nouvelle théologie* caminaban en la dirección correcta.

## **1.2 De la *nouvelle théologie* a la teología africana**

La *nouvelle théologie* marcó el encuentro de la reflexión teológica con el mundo moderno. Después de la desbordante reflexión de la *nouvelle théologie* y, sobre todo, en la medida en que el Concilio Vaticano II asumió su reflexión, es posible afirmar lo que Rahner colocó de forma categórica:

"Terminó la época de una teología monolítica, de una unidad uniforme. Hoy, creo que en el futuro aún más todavía, la teología dejará de ser cada vez más una teología concluida. La Iglesia no podrá simplemente imponer su teología en cualquier sociedad y cultura. Pues ella no está libre de cualquier condición social y cultural. La sociedad y la cultura pluralista de hoy condicionan necesariamente a la teología y a la propia Iglesia pluralista del mañana" (Rahner, 1970).

Aunque la *nouvelle théologie* y, en consecuencia, la teología moderna de la cual sin duda alguna Rahner es el legítimo representante, hayan sido un acontecimiento cuyo epicentro fue Europa (Francia, Alemania, Bélgica), los asuntos teológicos que levantó tuvieron repercusiones en todas las partes del mundo cristiano.

Se hace posible encontrar los reflejos teológicos de esta osada reflexión teológica en diversas regiones. Por ejemplo, en ésta época en África comenzaron los interrogantes sobre la teología llevada a cabo por los misioneros europeos. La que llegó a África fue una teología importada, la acompañó un proceso de conversión. Se obligó a los "infieles" del cristianismo a rechazar su propia cultura.

Las cuestiones levantadas fueron fruto de las nuevas ideas sobre el pluralismo teológico que defendía la escuela de la *nouvelle théologie*. Estas ideas seguramente hicieron surgir en África una adaptación que comenzó a tener en cuenta la realidad cultural condescendiente con la fe cristiana. Fue una práctica efímera, se percibió con rapidez que una teología de la adaptación, no sólo no era auténtica, sino que tampoco respondía a la densa realidad de fe de los pueblos africanos.

Los presupuestos de tal reflexión teológica eran, lógicamente, los presupuestos europeos occidentales. A partir de allí, se hace necesaria la elaboración de una teología donde la fe y la Palabra de Dios fuesen

hechas a partir de la realidad africana. Ya no una teología adaptada, y sí una teología encarnada, donde la lógica del pensamiento africano y la sabiduría propia de las tradiciones pudieran aproximarse a la verdad y al bien de la fe cristiana.

Justin Ukpong, teólogo africano de Nigeria, en un interesante artículo sobre la *Literatura teológica de Africa*, observa que Placide Tempels, al publicar su obra *La philosophie bantoue* en 1946, marcó el inicio de una teología cristiana de raíces africanas. El tenía la convicción de que los africanos poseían un sistema de pensamiento bantú.

Tempels elaboró una ontología con el concepto de "fuerza vital" como base. Este concepto tiene una perspectiva holística, se refiere a todos los seres visibles e invisibles en un proceso de interacción. Este concepto de fuerza vital se convierte más tarde en objeto de amplios debates. Así Tempels lanza las bases metodológicas de la actual filosofía y teología africanas.

Una década después de la obra de Tempels, publicada en 1959 y traducida al inglés en 1955, Ukpong observa que un grupo de padres africanos y haitianos que estudiaban en Roma, se pusieron a discutir el problema de relacionar el mensaje cristiano a la vida y el pensamiento de su pueblo. El término "teología africana" propiamente surge allí, en esa discusión; lo usa H. Hebga. A partir de ese debate se publicó una serie de ensayos sobre el tema (Ukpong, 1988; 78-79).

La *nouvelle théologie* no fue un acontecimiento aislado, un capricho de los teólogos franceses entre otros; expresó inquietudes presentes en diversos contextos y religiones del mundo. La contemporánea emergencia de una reflexión teológica propia del contexto africano muestra la difusión de estas inquietudes que captaron los teólogos de la *nouvelle théologie*.

## **2. ¿Teología o teologías africanas?**

La consciencia teológica africana despierta en las décadas de los 40 y 50; desde ese tiempo hasta hoy, surgen varias expresiones teológicas, no es posible hablar de una teología africana en singular sino en plural: *teologías africanas*. Esta forma plural tiene que ver con las diversas expresiones teológicas que surgieron en los múltiples contextos existentes dentro del continente africano, igual que en los contextos africanos de la

"diáspora", o sea, en las regiones de América del Norte y del Sur, donde vive una densa población negra. Estas comunidades resistieron cuatro siglos de esclavitud y sobreviven pese a los procesos de racismo y discriminación dentro del continente americano.

Al hablar de teologías africanas, este trabajo busca aludir a la emergencia de la reflexión teológica hecha al mundo afro desde la madre Africa hasta América (Norte y Sur), y que va desde la teología africana de la mitad del siglo XX hasta la teología afroamericana.

## **2.1 Teología africana de Inculturación**

Una de las diversas expresiones de la teología africana es la "teología africana de Inculturación", que se desarrolló sobre todo a partir de los 60. Vincent Mulago, T. Tshibangu, Ngindu Mushete y el colegio de profesores de la Facultad de Teología de Kinshasa, apoyados por el pastor de la inculturación, el cardenal Malula, articularon la teología de inculturación africana. La Facultad de Teología de Kinshasa orientó sus estudios en dirección de la inculturación y también respaldó la práctica pastoral de la que resultó la "misa y el rito zaireño".

Kinshasa se constituyó en una verdadera escuela de teología con la originalidad de una reflexión teológica específica. Los teólogos formaron allí una comunidad teológica y profundizaron la tradición que estableció Tempels. Mulago, por ejemplo, toma como modelo para explicar la eucaristía, las comidas comunitarias africanas y substituye el polémico concepto de "fuerza vital" de Tempels por el de "unión vital" o "participación vital".

Tshibangu, dentro de la misma tradición, llama la atención a otros enfoques, como la relación entre la teología, la sociedad y lo cotidiano de la vida del pueblo. Mushete toma el estudio de la teología fundamental como base y muestra cómo incluir la totalidad de la vida africana y del pensamiento en el mensaje cristiano (Ukpong, 1988; 78-79).

## **2.2 La teología africana**

La teología africana de inculturación es una expresión teológica o, más propiamente, una escuela teológica; trabaja las tradiciones bantús que congrega al Africa francesa. De otro lado, Kenia y Nigeria, centros teológicos de referencia, elaboran la llamada 'teología africana' de

expresión inglesa. Esta teología se relaciona con las tradiciones nagô (yorubas, ybus) y otras.

Esta "teología africana", aunque comulgue con las instituciones básicas de la "teología africana de inculturación" -en el sentido de una reflexión teológica que emerge del contexto africano- presenta otros enfoques. John S. Mbiti, por ejemplo, rechaza la noción de "fuerza vital" de Tempels y adopta un abordaje fenomenológico). E. B. Idowo se inclina en la misma dirección, profundiza en la "teología africana" como respuesta a las necesidades sociales, políticas, espirituales y emocionales de los africanos.

La "teología africana" se desenvuelve, de este modo, en las diversas regiones del continente; resalta la necesidad del encuentro creativo entre los valores africanos y la fe cristiana, como insiste B. Adoukonou. La unidad entre los autores de la "teología africana" con los autores de otras expresiones teológicas en el continente está en la convicción de que el pensamiento religioso africano se debe interpretar con una estructura conceptual de referencia africana y no occidental.

La otra certeza que se expresa comúnmente es que la teología africana debe ser una teología con raíces en el pueblo, que dé respuesta positiva a los asuntos políticos, económicos, culturales, sociales y religiosos (Ukpong, 1988; 80).

### **2.3 La teología en contexto**

Una tercera expresión de la teología africana, que no necesariamente corresponde a un orden cronológico o valorativo, es la "teología en contexto", o sea, la teología negra que se elaboró de forma particular en la realidad del apartheid de África del Sur. Como se sabe, la lucha contra el racismo impuesto por los colonizadores europeos a los nativos sudafricanos viene desde el siglo XVII. Este contexto de emergencia de las teologías africanas también vio emerger una nueva conciencia filosófica y teológica sobre la segregación racial y sus consecuencias.

El movimiento de conciencia negra que se originó en Sudáfrica es un reflejo del gran movimiento de negritud que traspasó toda África y a regiones de la diáspora africana. Ese mismo está en la base de la nueva reflexión teológica.



La nueva conciencia negra emerge de la práctica de militantes como Nelson Mandela o Steve Biko en la esfera civil, que miran al racismo como forma política de opresión. Las prácticas racistas se recrudecieron y llegaron a la violencia de muertes de niños y jóvenes, como la masacre de Soweto, y la discriminación de barrios enteros, como sucedía con frecuencia. Ellas provocaron una militancia religiosa y una reflexión teológica importante. Desmond Tutu es sin duda uno de los nombres emblemáticos de esta militancia y de esa reflexión teológica.

La teología sudafricana se caracterizó por el propio contexto en el cual es elaborada. Esta característica singular, por un lado, rechaza la universalidad abstracta de la tradición escolástica acentuada en la evangelización de los colonizadores y sus consecuencias legitimadoras de las prácticas racistas. Por otro, muestra la necesidad y el papel de la teología como instrumento que corrobora la lucha del pueblo masacrado por el contexto de apartheid.

La "teología de contexto", como se conoce a la teología sudafricana, tiene dos puntos básicos: la indignación y la repugnancia a toda forma de racismo, la segregación racial y la necesidad de leer los acontecimientos a la luz de la fe, como *Kairós*.

La "teología de contexto", sin dejar a un lado los enfoques que resalta la teología de Inculturación africana y, sobretudo, las posturas de la teología africana, insiste en la cuestión del racismo en relación a la lucha de clases. Un grupo representativo de teólogos, entre ellos Alian Boesak, Manas Buthelezi, Simón Maimela, Tákatso Mofokeng y otros, colaboró de forma eficaz en la elaboración de la "teología de contexto".

El contexto sudafricano, con la suspensión formal del régimen del apartheid, trajo también nuevos matices al pensamiento teológico. Hoy, en la actual reflexión teológica sudafricana, se procura trabajar con profundidad la cuestión de las culturas.

## **2.4 Teología africana de la liberación**

Se puede hablar de una cuarta expresión de la teología africana. Se trata de la "teología africana de la liberación" o "teología de la liberación africana". La emergencia de la teología de la liberación africana se relaciona bastante con el proceso de la teología de la liberación latinoamericana. Ukpong observa que "la lucha por la liberación

económica y política estuvo a la orden del día durante mucho tiempo en Africa. No obstante, sólo en 1970 ella consiguió articularse como una cuestión teológica, y el término "liberación" penetró en Africa a través de América Latina" (Ukpong, 1988; 85).

La elaboración de la teología de la liberación africana pasa por la República de Camerún, con Meinrad P. Hebga, Jean-Marc Ela y Engelbert Mveng; por Kenia con John M. Mbinda y Zablon Nthamburi; por Tanzania con Laurenti Magesa y por Nigeria con Chukwudum B. Okolo.

El problema central que asume esta teología es la opresión política y económica que pesa sobre el continente africano. Analiza de forma crítica el papel y el lugar que las iglesias ocupan (Ukpong, 1988; 86). Para Jean-Marc Ela, por ejemplo, la Iglesia africana debe liberarse de las estructuras de dependencia de la Iglesia occidental y de sus estructuras de poder. Su papel debe ser profético delante de las dictaduras políticas de Africa (Ela, 1998).

La teología de la liberación africana rechaza al capitalismo y al socialismo por que se orientan hacia las instituciones; contradicen al espíritu del socialismo africano, que se orienta a la persona. Mveng introdujo el concepto de "empobrecimiento antropológico" en la teología africana de la liberación; quería significar que la pobreza africana es una cuestión de "ser o no ser", no simplemente cuestión de tener (bienes materiales) o no poseer. Delante de tal necesidad, el análisis marxista también es inadecuado (Ukpong, 1988; 83).

## **2.5 Teología feminista africana**

La ausencia de nombres de mujeres en estas varias expresiones de la teología africana es porque, en verdad, las teólogas constituyen una verdadera "escuela" de "Teología Feminista Africana". Se encuentran nombres como los de las nigerianas Mercy Amba Oduyeye, Teresa Okure y Rose Mary Edet; también los de Bette J. Ekeya, de Kenia; Justine Rahungu Mbwiti del Congo (Zaire); y Rose Zoe-Obianga de Camerún.

"Las luchas por la liberación de las mujeres suceden de diferentes formas en Africa, con el correr de los años. Un ejemplo lo tenemos en la rebelión de las mujeres contra las medidas de opresión colonial en Aba, Nigeria, en 1929. Sólo recientemente, estas luchas pasaron a ser una cuestión teológica" (Ukpong, 1988; 83).

La cuestión de género que la teología feminista resalta es una cuestión transversal; pasa por todas las formas emergentes de las reflexiones teológicas africanas.

El punto de partida de la teología feminista africana es semejante al de la teología feminista en general; procura establecer la identidad de la mujer y apuntar a la superación de las diversas opresiones a las que están sometidas debido al machismo inherente del androcentrismo y patriarcalismo.

Esta teología apela en dos sentidos: hacia fuera, cuando cuestionan a la sociedad como un todo, y hacia adentro de la Iglesia.

La teología feminista africana, en un segundo momento, se especifica y buscan responder o cuestionar a los desafíos presentes en los diversos contextos africanos. En esta perspectiva, temas como la redefinición de los conceptos de mando, autoridad y poder los ilumina con la reflexión teológica afroamericana.

Las teólogas feministas africanas, en relación a la Iglesia, entienden que "la continua exclusión de la mujer de la participación en ciertos ministerios cristianos se debe a los preconceptos culturales. Entienden también que la mujer debe ser desplazada de la periferia para el centro de la vida y de la actividad de la Iglesia" (Ukpong, 1988; 84).

Las bases y los fundamentos para este desplazamiento se pueden encontrar en la práctica de Jesús, Liberador de las mujeres; Él actúa de forma contraria a las normas de la sociedad de su época. Esta práctica libertadora introdujo nuevas perspectivas que indican una nueva comprensión del papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad (Ukpong, 1988; 83).

Las teólogas africanas dan un realce particular a la inculturación y a la cristología. La vida del pueblo es una fuente de inculturación, "la imagen del Cristo victorioso es más relevante para el desenvolvimiento de una cristología africana a partir de la perspectiva de la mujer" (Ukpong, 1988; 83).

La emergencia de las teologías africanas se dio también en las realidades de diáspora, de forma específica en América del Norte, en especial en

Estados Unidos, y en América Latina. Se puede hablar, sin ningún recelo, de la teología africana en América o, más propiamente, de las "teologías afroamericanas".

### **3. Caminos de las teologías afroamericanas**

Si se habla de "teologías afroamericanas" se designan dos expresiones teológicas que emergieron en el continente americano a partir de la realidad afro. Se trata de la *Black Theology*, designada así y elaborada por teólogos y teólogas de Estados Unidos. También se habla de la "teología afroamericana", así llamada en América Latina y el Caribe. Ambas tienen una trayectoria que reúne autores y una literatura teológica considerable. También tienen en común que se preocupan por reflexionar las realidades afroamericanas a la luz de la fe. Entre tanto, realzan aspectos diferentes, sus metodologías y sus temas son diferentes.

#### **3.1 La *Black Theology***

Surge como expresión de la toma de conciencia de la comunidad negra norteamericana, sobre todo a partir de su pasado de esclavitud iniciada en 1619 y la situación actual de segregación. La esclavitud legal fue abolida en 1863, después de 244 años, pero la opresión de negros y negras continuó de otra forma: en la segregación, la versión americana del *apartheid*. Los antecedentes de la *Black Theology* fueron los movimientos civiles y religiosos por la causa negra que marcaron el escenario norteamericano.

James Cone, uno de los principales exponentes de la *Black Theology*, dice que se le creó en los 60, cuando activistas cristianos negros (sobre todo ministros) procuraron reconciliar la idea de amor y no-violencia de Martin Luther King, con la negritud y autodefensa de Malcolm X. Para Cone, en la propia expresión *Black Theology* está la estrecha ligación con los grandes líderes de la comunidad negra americana. *Black*, representa la fidelidad a Malcolm X; *Theology* indica el compromiso con Martin Luther King (Cone, 1988).

J. Cone y Albert B. Cleage contribuyeron de forma decidida al seguimiento de la discusión sobre la teología negra. Cleage era defensor del Poder Negro (*Black Power*) y pastor del Santuario de Nuestra Señora Negra, en

Detroit, Michigan. El publicó en 1968 el controvertido libro *The Black Messiah (El Mesías negro)*.

James Cone y otros, en los siguientes años, se propusieron llevar adelante la reflexión de la *Black Theology*. Cone, en 1969, publicó *Black Theology and Black Power* y al año siguiente publicó *A Black Theology of Liberation* (Cone, 1988).

La *Black Theology* tuvo en sus inicios unos objetivos bien específicos dentro del contexto de la sociedad norteamericana; poco a poco ampliar sus horizontes de comprensión y llega a desarrollar también su necesaria dimensión feminista. Jacquelyn Grant se encuentra entre las teólogas feministas negras. Los teólogos negros desafían los métodos teológicos de los blancos para erradicar el racismo de su contenido teológico, así también las teólogas negras feministas desafían a los teólogos blancos (y negros) para que erradiquen el sexismo de su teología.

La teología feminista negra emerge de la experiencia de las mujeres afroamericanas. Se trata de un quehacer teológico que considera diversas dimensiones de la vida y de la historia. Confronta, a la luz de la teología, todas las realidades que impiden la plena humanización. No sólo condena al racismo, sino también al clasismo, al sexismo y a cualquier forma de opresión (Grant, 1998).

La evaluación de Gayraud S. Wilmore muestra que, en el periodo pos-derechos civiles, cuando el centro de las atenciones eran las indemnizaciones y el Poder Negro considerando la luz del Evangelio, disminuyó un poco "la inundación de libros y artículos" sobre tales cuestiones. Pero el interés por la *Black Theology* continúa, con el escenario internacional y con la renovación de la Iglesia Negra; se fortalece así una nueva base para la contextualización (Wilmore y Cone, 1979; 514).

La *Black Theology*, de forma progresiva, gana espacio y credibilidad en medios pastorales, teológicos y académicos. Wilmore habla, en fases sucesivas, de la *Black Theology*, desde su aparición, que puede remontarse a las primeras "iglesias independientes" del siglo XVIII. Desde la década de los 60, con los primeros intentos de producir una teología negra cristiana más sistematizada; hasta las formas de articulación con reflexiones que surgen de la realidad de las otras minorías oprimidas de los Estados Unidos (Wilmore y Cone, 1979; 514-515).

### **3.2 La teología afroamericana**

La terminología "teología afroamericana" cubre la realidad de la teología afro emergente en el área de América del Sur, América Central y el Caribe. Esta unión es posible, aunque se abarque una realidad geográfica tan extensa y llena de particularidades culturales y religiosas; en verdad, se trata de situaciones bastante comunes y hasta semejantes en sus aspectos fundamentales.

La semejanza ya está presente, por ejemplo, en el hecho de tratarse de comunidades negras que sufrieron similares procesos de diáspora, marcada por la esclavitud. Las luchas fueron semejantes en la búsqueda de liberación; hoy participan de los mismos condicionamientos, impuestos por la condición de tercermundistas en los países donde se encuentran. Además, la marginalización, la opresión y las discriminaciones, consecuencia del racismo anti-negro, son comunes a negros y negras de todo el continente.

La situación de la población negra en las Américas, dramática desde el período de esclavitud, se vuelve todavía más difícil cuando la analizamos a luz de la actual coyuntura económica, social y política. Las consecuencias del neoliberalismo vigente, sedimentado en el "mercado total", y el fenómeno de globalización, pesan sobre las poblaciones pobres en general; particularmente sobre los contingentes más pobres del mundo, donde se encuentran las comunidades negras.

"Las actuales articulaciones de las economías neoliberales (mundialización) privan a las poblaciones pobres: negros, indígenas y sectores excluidos, de soñar siquiera con un futuro. A pesar de todo esto, los pobres no se rinden a la fatalidad nihilista. Por el contrario, intentan encontrar en sus propias fuerzas y en la obstinación por sus ideales de igualdad, salidas que puedan significar la preservación de la vida y la dignidad" (Da Silva, 1998; 50).

La emergencia de la reflexión teológica en relación a la causa afro está ligada a la efervescencia de los movimientos populares y a la nueva conciencia negra en el continente. E es necesario recordar, en lo que se refiere a los movimientos populares, que el régimen de dictadura militar que se implantó por toda la América Latina y el Caribe en las décadas de los 50-70, provocó reacciones en varios sectores de oposición en la sociedad, los llevó a una organización bien articulada.

La explotación a nivel económico y obrero, así como la negación de los derechos humanos y políticos, hicieron que los movimientos populares tomaran fuerzas y se unificaran. Los movimientos negros, que en este contexto de efervescencia de los movimientos populares también se reorganizaron en América Latina y el Caribe, son movimientos específicamente populares.

Las estrechas y semejantes situaciones vividas por la población negra en los países latinoamericanos y caribeños hacen posible una reflexión conjunta. Esto ya ocurrió en el origen del *Movimiento de la Negritud* y, sobre todo, con la conciencia de *pan-africanismo*. Ahora surge una nueva práctica proveniente de varios sectores.

Destaca, en esta esfera civil, la organización de los congresos afrolatinoamericanos; reúnen, desde los años 70 y en varios lugares del continente, a representantes de diversos países.

En el campo eclesial, fue determinante la nueva práctica de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y la "Iglesia de los pobres" que se asumió en Medellín y se reafirmó en Puebla. El área teológica muestra el progresivo avance de la teología de la liberación.

Los problemas concernientes a las poblaciones negras, no sólo de forma aislada en cada país sino de manera general para América Latina y el Caribe, permiten la emergencia de la "teología afroamericana". Es difícil precisar con exactitud el nacimiento de una nueva teología. En el caso de la teología afroamericana no sucede diferente.

Una referencia incontestable, por su oficialidad y en especial por su amplitud en América Latina y el Caribe, es el documento de Puebla. Alude a la realidad de la población negra, afirma la necesidad de reconocer la figura de Jesucristo sufriente en los rostros de los pobres, incluso los afroamericanos que, igual a los indígenas, están entre los pobres más pobres en el continente (DP, Conclusiones, 34).

Esta afirmación, por supuesto, tuvo antecedentes y colaboraciones de grupos y asesores que prepararon subsidios para la Asamblea de Puebla, pero fue allí donde se consagró. Las reflexiones, realizadas después en las pastorales afro de los distintos países: Brasil, Colombia, Ecuador, Panamá, Costa Rica, Honduras, República Dominicana, Haití y otros, se

comparten, expresan y elaboran en los *Encuentros de Pastoral Afroamericana* (EPAs) que se llevan a cabo desde 1980.

La teología afroamericana se inserta en una intensa práctica pastoral de base, o sea, la Pastoral Afro. La metodología y la sensibilidad son del tipo de la teología de la liberación; pero, de forma más amplia y pertinente a las cuestiones de discriminación, del racismo y sus consecuencias.

La elaboración de la teología afroamericana pasa por contribuciones individuales y colectivas. Sería demasiado larga la lista de personas que, en el plano individual y en distintos países y regiones, se dedican a la labor teológica, incluso los nuevos y nuevas teólogos/as. En el plano colectivo, además de los EPAs, merecen destacarse también las *Consultas Ecuménicas de Teología y Culturas Afroamericana y Caribeña* y los centros de reflexión.

### 3.2.1. *Los Encuentros de Pastoral Afroamericana y Las Consultas*

Los EPAs ya hacen parte de la tradición afropastoral latinoamericana y caribeña. Los apoya el Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, y se realizan de forma regular. El primero sucedió en Buenaventura, Colombia, en 1980. En el 2000 se realizó el VIII en Salvador (Bahía), Brasil. Son veinte años de proceso.

Las consultas, la *I Consulta Ecuménica de Teología y Culturas Afroamericana y Caribeña* se llevó a cabo en Duque de Caxias, cerca de Rio de Janeiro, Brasil, en Julio de 1985. Los treinta participantes, que formaron parte de la asamblea, representaban ocho países latinoamericanos y caribeños. Se compartieron y profundizaron, en esa oportunidad, las experiencias de "identidad negra y religión".

Las razones por las que se llegó a organizar la Consulta fueron básicamente dos: primero, la toma de conciencia de la importancia de la contribución de la comunidad afroamericana y sus expresiones religiosas también en el campo teológico; segundo, a la necesidad de prolongar la reflexión teológica latinoamericana, que no había tenido en cuenta la densa realidad de la población negra.

Casi diez años después de la primera Consulta, se realizó en São Paulo, Brasil, la *II Consulta Ecuménica de Teología y Culturas Afroamericana y*



*Caribeña*. Los cuarenta y nueve participantes, que representaron 11 países, debatieron el tema de "Afro-América, Cultura y Teología".

Los objetivos de la II Consulta pueden enumerarse así:

1. Colocar en común los diversos aspectos sociales y teológicos, a partir de la realidad de las comunidades afroamericanas y caribeñas emergentes en las últimas décadas.
2. Analizar y profundizar, a la luz de la reflexión teológica, los grandes desafíos que la realidad pastoral de los pueblos afroamericanos y caribeños representa en cada realidad nacional o regional.
3. Proporcionar una mayor articulación entre las iniciativas de reflexión teológica surgidas en cada región del continente, en relación a la cuestión afro, y acompañarlas con un intercambio de propuestas similares en otros continentes.
4. Iluminar, a nivel teológico, los desafíos que lanzaron las iglesias cristianas y la Conferencia de Santo Domingo, en el sentido de profundizar las exigencias de una "evangelización inculturada".
5. Evaluar los aspectos teológicos emergentes de la Pastoral Afroamericana y Caribeña.
6. Profundizar la reflexión sobre el ecumenismo y el macro-ecumenismo, a partir de las culturas y las religiones de origen africano.

También se presentaron síntesis sobre la teología negra en Africa del Sur, Estados Unidos, el Caribe, Sur y Centro América, y sobre las teologías india y feminista.

Los trabajos se elaboraron en seis oficinas o talleres que discutieron los siguientes temas:

1. Teología negra feminista latinoamericana.
2. Negritud, proyectos políticos y nuevo orden mundial.
3. Teología de la liberación, fe y prácticas afro-religiosas.
4. El ecumenismo en las comunidades negras.

5. Biblia y comunidades negras.
6. Celebraciones afro-litúrgicas (Atabaque et al., 1998;124)

### *3.2.2. Los centros de investigaciones*

Centros de investigación, elaboración, publicación y divulgación de producciones teológicas se constituyeron a lo largo de ésta década de reflexión de teología afroamericana. Entre estos destacan dos: el Centro Cultural Afroecuatoriano, en Quito, organizado desde los años 80; y Atabaque: Cultura Negra y Teología, que surgió en São Paulo, Brasil, a principios de los 90. Ambos centros han publicado valiosos materiales sobre la teología afroamericana.

Hoy en día se consolidan diversos grupos de reflexión teológica desde la perspectiva afro en distintas regiones, como el Grupo Guasá, en Colombia, y otros en América Central y el Caribe.

### *3.3.3. Algunas características y prioridades de la teología afroamericana*

La teología afroamericana toma en cuenta la realidad social, económica y política, una de las grandes contribuciones heredadas de la teología de la liberación; además, reflexiona, dándole la misma importancia y profundidad, sobre la cuestión racial (étnica), cultural y religiosa.

Las culturas africanas bantú, nagô y otras, junto a expresiones religiosas como el candomblé y el vudú, están vivas y presentes en América Latina y en el Caribe. Estas prácticas se mezclan en gran proporción con el catolicismo popular. Este hace simbiosis en especial en Brasil, con el candomblé, y en Haití, con el vudú. Esta realidad ha sido objeto de reflexión de la teología afroamericana.

Otro importante componente de la teología afroamericana es su propia expresión feminista. La teología feminista afroamericana no se constituyó en una práctica aislada o distante de la teología afroamericana, y sí integral en su totalidad. Además de marcar una posición radical de repudio a toda forma de patriarcalismo, machismo y sexismo, "desafía también a las mujeres para decir lo que son, quieren o sienten, y a superar la historia de sufrimientos, y se descubren plenamente como hijas de Dios" (Da Silva, 1998; 57).

Hoy en día hay varios temas en la agenda de la teología afroamericana. Aparece entre sus prioridades la cuestión de la teología de la creación, donde la mujer emerge como fuente primordial, hasta del Axé; también están la desafiante realidad de racismo vigente, de las discriminaciones sociales, políticas, económicas, culturales, religiosas y eclesiales; las luchas de resistencia y sobrevivencia de las poblaciones negras; la inculturación, el ecumenismo y el diálogo interreligioso.

#### **4. Conclusión: la imprescindible contribución de la teología afroamericana**

A título de conclusión, tres aspectos particularmente importantes en el proceso actual de la población descendiente de africanos y que necesariamente se reflejan en la elaboración de la teología. Son tres momentos, pero en realidad forman un todo y, por lo tanto, merecen una mirada de conjunto. Este proceso es vivo y complejo, en él emergen varios elementos y merecen igualmente ser analizados; sin embargo, es importante señalar tres aspectos centrales.

##### **4.1. Recuperación y afirmación de la identidad negra**

La toma de conciencia de la propia identidad es, sin duda, uno de los acontecimientos mayores y más expresivos en la población afrodescendiente del continente. Es un proceso en marcha por todas partes. A través de trabajos a nivel pastoral y de organizaciones negras en la sociedad civil, se siguen construyendo espacios que permiten a negros y negras recuperar su identidad.

Este factor es significativo en particular en dos aspectos. Uno, la toma de conciencia de la propia identidad posibilita a negros y negras un salto cualitativo. Pasan de la condición de inferioridad introyectada, a una nueva postura de autoestima. Dos, el proceso de recuperación de la identidad altera los resultados de anteriores investigaciones sobre la presencia numérica de la población afrodescendiente en cada país.

Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador, y otros en América Central y el Caribe, ven que los números de las poblaciones negras aumentaron o se hicieron más evidentes, a consecuencia de la nueva conciencia instaurada sobre la negritud. El caso típico es Brasil. Los resultados de las

investigaciones oficiales de los órganos del gobierno del pasado reciente presentaban números que reducían la población negra a no más del 11% de su población total. Eran pesquisas donde los investigadores obedecían orientaciones previas y clasificaban las personas de forma arbitraria desde el punto de vista del color. Dispersaban la población negra en fragmentos: "trigueños", "mulatos", "morenos"... La parcela negra quedaba, de ese modo, reducida a una ínfima minoría. Las investigaciones actuales toman lo que las personas dicen de su color, no los investigadores; ahora el porcentaje de afrodescendientes sobrepasa el 43%. En Colombia sucede algo semejante.

La recuperación de la identidad y del efectivo numérico de las poblaciones negras en los países, se refleja inclusive y, especialmente, en el ámbito político. Quedó claro que en varias regiones los negros no son minoría. La clasificación de minoría injustamente legitimaba políticas económicas y sociales gubernamentales asimétricas.

Los procesos identitarios trabajados al interior de las propias comunidades negras vienen despertando hacia una conciencia afroamericana. Este avance va rumbo a una conciencia afro continental; ha sido posible gracias a la recuperación de la identidad común y la toma de conciencia de los procesos de racismo, discriminación y marginalización que pesan sobre negros y las negras. Estas poblaciones deben relativizar las diferencias nacionales, al igual que los falsos patriotismos. Lo que identifica a los negros y a las negras en el continente es su común condición de diáspora, de carencias básicas y de ideales libertadores.

La Teología Afroamericana debe comprenderse dentro del proceso de recuperación y afirmación de la identidad afro. Es una teología comprometida con la causa, o sea, una teología como construcción de identidad.

#### **4.2. Experiencias de fe en comunidades negras**

El duro proceso de esclavitud por el cual pasó la población afroamericana se extendió desde el s. XVI hasta el XIX. Alcanzó más de diez millones de negros y negras traídos como esclavos para las Américas y el Caribe, pero no logró arrancarles la fe.

Al contrario, en el sufrimiento, los negros y las negras intensificaron aún más su fe e hicieron de ella un instrumento eficaz de lucha contra la

opresión sufrida. Hablar de comunidades negras es hablar de prácticas de fe.

Existen diversas y vivas experiencias de Dios en las comunidades negras del continente. En algunas zonas del Caribe hay comunidades negras de tradición protestante, como ocurre también en los Estados Unidos. Gran parte de la población negra en el Caribe, en el sur y el centro de América, es católica. Incluso hay una significativa parcela de población negra que se mantiene fiel a sus tradiciones religiosas africanas a través del vudú haitiano, del candomblé en Brasil y de la santería en Cuba.

Igualmente expresivo es el número de negros y negras que tienen una doble pertenencia, o sea, participan de la vida de la Iglesia Católica y de las tradiciones religiosas mencionadas.

Esta amplia realidad religiosa constituye necesariamente el campo de la teología afroamericana. La teología es la inteligencia de la fe. Su tarea, en este caso, es doble: le cabe pensar y evidenciar la fe, no sólo del punto de vista de la tradición occidental, sino también comprender la realidad teológica presente en esta extensa experiencia de fe de las comunidades negras. Comparten la misma fe, los negros y las negras están entre los primeros bautizados en el continente. Sin embargo, las comunidades negras vivieron una experiencia distinta de iglesia en relación a los blancos y también tuvieron una experiencia propia de Dios.

La comunidad negra, en la lectura de la Palabra de Dios, siente acontecimientos bíblicos desde dentro de su experiencia histórica y completa lo que falta en la Biblia. Por ejemplo, la esclavitud negra en el Nuevo Mundo fue más duradera, más intensa y más larga que la esclavitud en Egipto o el exilio en Babilonia. En sus liturgias, las comunidades negras se identifican con el Cristo sufriente porque ésta es su realidad. Sin embargo, en sus fiestas también sienten el gozo de su liberación-resurrección.

### **4.3. Culturas negras e inculturación**

La cultura o las culturas es uno de los temas predominantes en la actualidad. Un fenómeno curioso en este campo: por un lado está la fuerza de la globalización neoliberal que insiste en homogeneizar toda la realidad cultural y la reduce a la cultura de consumo; por otro, nunca existió una emergencia tan grande de culturas específicas.

Las culturas indias y afro reaparecen en América Latina y el Caribe con mucha intensidad y se expresan de diversas formas. Se ponen delante exigencias, no sólo de pluriculturalismo o multiculturalismo, sino de un interculturalismo.

Una de las formas de afrontar la cuestión por parte de la Iglesia católica es asumir el desafío de la inculturación. La concepción y la relación entre inculturación y evangelización en los documentos de la Iglesia no son muy claras; ésta ha ofrecido un gran dinamismo, en particular cuando la inculturación se emprende como un proceso en el que el pueblo expresa su fe cristiana a partir de la propia cultura. La inculturación es, pues, todavía un campo que merece una mejor explicitación y comprensión, a pesar del razonable volumen de literatura existente sobre el tema.

Las culturas afroamericanas e indias son, por excelencia, un espacio privilegiado de prácticas de inculturación en América Latina y en el Caribe. Sus pueblos, a pesar de haber entrado en contacto con el cristianismo de forma casi que inevitable, le dieron características particulares y lo expresan de forma propia. Cada vez se hace más evidente que los valores de la propuesta cristiana ya estaban presentes y sedimentados en estas culturas, inclusive antes de la acción de misioneros y conquistadores.

La teología afroamericana no se interesa sólo por la inculturación como proceso, ésta misma reflexión teológica es parte de ese proceso. La tarea más ardua de la teología afroamericana es precisamente ayudar a la comunidad a comprender su propia fe, en medio del enmarañado tejido cultural y de la amalgama de experiencias religiosas.

## **Bibliografía**

CONE, James H. "Teologías de la liberación entre las minorías étnicas norteamericanas". En: *Concilium* 219. Madrás: 1988; p. 73.

DA SILVA, Antônio Aparecido. "Elementos y pistas para la reflexión teológica a partir de las comunidades negras". En: *Teología Afroamericana. II Consulta Ecuménica de Teología y Culturas Afroamericana y Caribeña*. Quito: Atabaque-Asett, 1998.

DE LIMA SILVA, Silvia Regina (coord.) *et al.* "Taller 1: Teología negra feminista latinoamericana". En: *Teología Afroamericana. II Consulta Ecuémica de Teología y Culturas Afroamericana y Caribeña*. Quito: Atabaque- Asett, 1998, p. 128.

ELA, Jean-Marc. *El grito del hombre africano*. Estella, España: Verbo Divino, 1998; pp. 75-77.

GRANT, Jacquelyn. "Elementos y pistas para la reflexión teológica a partir de las comunidades negras. En: *Teología Afroamericana. II Consulta Ecuémica de Teología y Culturas Afroamericana y Caribeña*. Quito: Atabaque- Asett, 1998, p. 92.

GRUPO ATABAQUE, ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS DEL TERCER MUNDO, ASSET, Y CENTRO CULTURAL AFROECUATORIANO, CCA. Varios, *Teología Afroamericana. II Consulta Ecuémica de Teología y Culturas Afroamericana y Caribeña*. Quito, 1998.

RAHNER, Karl. "L'Avenir de la théologie". En: VANDER GUCHT, Robert y VORGRIMLER, Herbert. *Bilan de la théologie du XXe siècle*, T. II. Tournai/Paris: Casterman, 1970; p. 914.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documento de Puebla* (DP). Bogotá: Celam, 1979.

UKPONG, Justin. "La production théologique africaine". En: *Concilium International Journal of Theology* 219. Madrás, India, 1988.

WILMORE, Gayraud S. y CONE, James H. *Black Theology, a documentary history, 1966-1979*. Maryknoll (NY), EE.UU.: Orbis, 1979.