

# Salvación cristiana en el mundo bantú contemporáneo

Jean de Dieu MADANGI

British Council School of Madrid  
aibwato@yahoo.es

## RESUMEN

Este artículo recorre sucintamente la historia de la evangelización en África y los procesos de inculturación de la fe actualmente en curso en el continente. Tal recorrido nos revela la necesidad de una figura bantú actualizada del Mesías-Antepasado, modelo de plenitud humana para este mundo y paradigma para la salvación escatológica. El recorrido se introduce con un repaso sucinto de la comprensión de la salvación divina en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Sigue luego con un análisis de cómo esa experiencia judeocristiana se presentó el siglo pasado en el mundo africano a través del programa de la «evangelización». La reflexión continúa con una presentación de la actividad de los movimientos reaccionarios, las Iglesias Independientes de África, ante una evangelización abanderizada, y cierra con algunas propuestas para asumir como auténticamente africano (bantú) la plenitud propuesta por el mesianismo cristiano. Todo gira, por lo tanto, en torno a la relación del mundo tradicional bantú con el cristianismo católico y protestante, religiosidad ésta dominante hoy en día en los países de mayoría bantú.

**Palabras clave:** Salvación, Inculturación, Escatología, Antepasado, Soteriología, África, Bantú, Religiones tradicionales africanas.

## Christian salvation in the contemporary bantu context

## ABSTRACT

This article is, on one side, a summary of the history of the evangelization in Africa and, on the other side, a survey of the current activity of inculturation in the continent. Such activity underlines the need of a new understanding of the Bantu Ancestor-Messiah, symbol of earthly human fulfillment and of the eschatological salvation. The article begins with an examination of the concept of salvation in the Old and the New Testament. Then continues with the analysis of how this Judeo-Christian understanding of salvation was presented to the Africans during the past two centuries through the program of the evangelization. In this, the African Independent Churches appear to be here a consequence of a rather politicized evangelization and claim for a genuine proposal of Christian salvation among Bantu Africans. The article, therefore, deals with the relationship between African traditional religion and the contemporary Christian's offer of the divine salvation, especially from the Catholicism and the Protestantism which are, at present, the main churches in this Bantu area.

**Keywords:** Salvation, Inculturation, Eschatology, Ancestor, Soteriology, Africa, Bantu, African traditional religions.

SUMARIO: 1. Acerca del mundo africano bantú. 2. Aproximación al concepto de salvación. 3. Salvación en el Antiguo Testamento. 4. Nacimiento de la fe en Cristo Salvador. 5. Salvación en los evangelios sinópticos. 6. Salvación en el cuarto evangelio. 7. Salvación en los escritos paulinos. 8. Salvación en el período postapostólico. 9. Historia de la salvación cristiana en África. 10. Salvación cristiana contextualizada en el mundo bantú. 10.1. El hombre bantú salvado por Cristo. 10.2. El mundo bantú salvado por Cristo. 10.3. El Dios cristiano para una salvación contextualizada.

FECHA DE RECEPCIÓN: 01 DE 01 DE 2011

FECHA DE ACEPTACIÓN: 15 DE 04 DE 2011

## 1. ACERCA DEL MUNDO AFRICANO BANTÚ

África es un continente igual de complejo como el resto del mundo. Muchos y distintos son sus países, sus pueblos y sus culturas. La población que la compone es diversificada dentro de los 53 países que lo conforman actualmente. Complejo es el modo de experimentar las distintas tradiciones, así como también son múltiples las formas de expresión de sus creencias religiosas. Todos estos factores hacen del África negra un rico y, al mismo tiempo, complicado mosaico de entornos naturales y de costumbres humanas. Pero por encima de todas estas diferencias geográficas, culturales, religiosas, ideológicas, etc., emerge una línea claramente unitaria de concebir lo último y lo definitivo, una línea unitaria de entablar la relación con lo sagrado, de sentir el tiempo, de vivir la muerte y experimentar la plenitud intramundana así como anhelar la salvación plena y definitiva. En África, unidad, pluralidad y particularidad se complementan y se avalan en una especie de causalidad recíproca. El presente estudio se realiza, por lo tanto, desde esa perspectiva de reciprocidad existencial, valiéndose de un procedimiento particularista que analiza con detalle un grupo étnico determinado, los bantúes, evitando, a lo sumo, entablar comparaciones o semejanzas entre los diversos pueblos de países donde se encuentran. Una perspectiva, en ese sentido, distinta a las aproximaciones comparativa, numerativa, temática, categorial, histórica, etc.

El apelativo bantú es un término lingüístico inventado, al parecer, por el etnólogo alemán Bleek, para fijar el parentesco de unas trescientas sesenta lenguas habladas en el África central y meridional<sup>1</sup>. La relativa homogeneidad de estos idiomas, con gran aglutinación de infijos, sobre todo prefijos, en una misma palabra, las hace diferentes a las restantes lenguas del continente. El mismo patronímico bantú, proviene de una palabra apenas sin variantes en toda la gama de lenguas bantúes: *Muntu*, que significa hombre o persona humana, y se transforma en *Bantu* en plural.

La población bantú se extiende hoy en el África central y oriental, desde el sur de Etiopía, y también en buena parte del África austral. En una delimitación geográfica más concreta, la concentración más significativa se situaría al sur de una línea imaginaria paralela al ecuador, que partiendo de Camerún, al borde de la costa atlán-

<sup>1</sup> Cf. C. González, *Etnohistoria y culturas bantúes*, Madrid, 1999, pp. 37-64.

tica, cruzaría todo el continente. Actualmente forman parte de la cultura bantú los siguientes países: Camerún, Guinea Ecuatorial, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Ghana, Benín, Gabón, República Democrática Del Congo, Congo Brazaville, Kenia, Uganda, Ruanda, Burundi, Angola, Zambia, Tanzania, Mozambique y algunos otros con un contingente menos significativo de bantúes. Demográficamente la población bantú alcanza hoy la cifra de más de 180 millones de habitantes, más de un tercio de toda la población negroafricana, cifrada aproximadamente en 526 millones.

## 2. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE SALVACIÓN

Dios se ha revelado parcialmente de muchas maneras y su salvación es ofertada en todas las religiones que le buscan. Sin embargo, una de las preguntas que suelen plantearse en los ámbitos de contextualización de la fe es: ¿hasta qué punto son mediadoras de salvación las religiones no cristianas en general y, en el presente caso, la religión tradicional bantú? Dícese que Cristo no viene a destruir, sino a dar cumplimiento a las costumbres religiosas enaltecedoras del hombre<sup>2</sup>. Su evangelio, que reviste a todos de la calidad de *hijos* y confiere a la salvación cristiana su carácter particular, se ofrece a todo el mundo. Pero la convicción de que esta oferta de salvación es también posible fuera de la Iglesia visible que Jesús ha creado, y aún crea muchos interrogantes, en relación con la necesidad de la actividad misionera, tanto en el plano teológico como en el pastoral. ¿Puede recibirse la salvación cristiana al margen de su signo sacramental? ¿Puede pretender un misionero propagar la fe cristiana sin invitar al mismo tiempo a entrar en la Iglesia, a bautizarse? ¿Qué necesidad hay de un proselitismo cristiano si los no cristianos, e incluso los no creyentes, se salvarán por la gracia de Cristo, sin pertenecer visiblemente a su Iglesia? ¿Es realmente posible considerar como superada la máxima según la cual *extra ecclesiam nulla salus*? Son problemas que se plantean con agudeza dentro de la eclesiología y de la misionología contemporáneas, especialmente en el contexto del pluralismo religioso actual en el mundo bantú, y que reclama con urgencia un proceso de profunda contextualización del a fe, una actualización del modo de presentar la salvación cristiana entre los bantúes contemporáneos, herederos de su religión tradicional y deseosos de adaptarla en el mundo presente.

En el ámbito religioso actual, la inculturación se entiende como el proceso del diálogo entre fe y cultura/culturas. Se trata, en este caso, de un proceso continuo de diálogo entre fe cristiana y cultura bantú, un fenómeno que trasciende una mera aculturación (relación de mutuo respeto y tolerancia entre culturas, sin grandes esfuerzos de influencia mutua). Es la fase en la que la cultura bantú se vivifica desde dentro por elementos religiosos cristianos y que presupone también, recíproca y necesariamente, una reformulación o reinterpretación de estas pautas religiosas cristianas. Esa recíproca y crítica interacción entre la religión cristiana y la cultura bantú se vuelve un

---

<sup>2</sup> Jn. 1, 9

proceso histórico, proceso en el que el cristianismo se enriquece y adquiere nuevos significados en su encuentro con la cultura bantú. A esta tarea de contextualización del a fe se han comprometido ya muchos estudiosos desde el campo de la filosofía y de la teología africana. Será también dentro de ese contexto que se aborda aquí el análisis de la salvación cristiana en ese mundo bantú.

La salvación en la religión tradicional bantú es plena y definitiva<sup>3</sup>. Es una propuesta de plenitud igual a la que existe en otras religiones: la oferta de un camino hacia el bien último del hombre, su realización plena en Dios su creador y en los humanos, sus semejantes. Esa plenitud de vida, entendida desde el contexto bantú, es una realidad en proceso de fosilización y, al mismo tiempo, de contextualización del a fe. Al no tener ya su estructura originaria funcionando en estado puramente tradicional, dicho de otra manera, ante la sensible disminución de los adeptos ortodoxos de la religión tradicional en la actualidad, también disminuye la fuerza de propuesta y de persuasión con la que, en el pasado, esa religión ha presentado siempre su modo de salvación. Pero si se mira con ojos de aquel «*que busca con sinceridad la verdad de Dios y camina humildemente sobre los senderos del Altísimo*», enseguida uno se da cuenta de que la salvación en la aparentemente moribunda religiosidad tradicional bantú está resucitando día a día. En efecto las llamadas Iglesias Independientes de África que florecen actualmente en el continente, junto con las innumerables sectas de todas las denominaciones, se han hecho responsables de la transmisión de esta salvación con sabor a tradición. Esta eclosión de las propuestas salvíficas aparece como un gran reto en el actual mundo bantú, generalmente impregnado, casi por completo, de un Cristianismo que, hasta hace poco, se vivía como importado, y hasta como impuesto. De esta experiencia vivificadora se habla en este artículo, de una plenitud tradicional bantú asumida, transformada y revalorizada por la novedad de la salvación cristiana. Indicaremos, en este proceso, en qué medida la plenitud propuesta por Cristo es totalmente compatible con la plenitud ya existente en la religiosidad bantú. Dicho lo mismo pero con un interrogante, ¿en qué modo Cristo aporta plenitud y salvación al hombre bantú de hoy? Veámoslo partiendo de la misma historia de la salvación.

### 3. SALVACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

De manera muy sucinta podemos decir que todo el Antiguo Testamento se define muy a menudo como una economía de la salvación<sup>4</sup>. Esto quiere decir que nos ofrece el comienzo sustancial de una historia de salvación que encuentra en Cristo su culminación y su clave de interpretación. En efecto, el título de Salvador, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, título reservado a Cristo, es una constante que

<sup>3</sup> Cf. J. D. Madangi, *Trascendencia y plenitud en el África tradicional*, Sevilla, 2010, pp. 246-247.

<sup>4</sup> Cf. A. Gelin, «L'Expérience et l'attente du salut dans l'Ancien Testament», *Vie et Lumière*, 9 (1953) pp. 74-98. Ver también en J. Schimdt «Les sources et les thèmes de la naissante foi apostolique au Christ Sauveur», *Vie et Lumière*, 15. (1954), pp. 83-102.

reafirma una iniciativa que viene de «arriba»<sup>5</sup>. La experiencia de la salvación entre los israelitas hace referencia al acontecimiento del Éxodo, verdadero comienzo de la Alianza<sup>6</sup>. Esta experiencia, fundamental para la constitución del pueblo de Israel será constantemente meditada a través de sus conmemoraciones litúrgicas y de los oráculos de los profetas. El vocablo salvación se emparenta aquí, pues, con la idea de liberación. Forjado en la época en la que Israel aún tenía una situación muy inestable, bajo las calamidades de un desierto árido e infestado de bestias espantosas<sup>7</sup>, ante el peligro que suponía enfrentarse con las conquistas de tierras, conquistas en las que Yahvé tenía que echarle una mano<sup>8</sup>, ese vocablo insiste constantemente sobre la acción liberadora de Dios. Su connotación positiva hace referencia a una existencia satisfactoria, a una euforia comunitaria llamada la paz (*shalom*), a una fecundidad cantada en tiempos patriarcales como la bendición (*berakah*), como la seguridad, como la luz divina, como la alegría o la felicidad y, con creces, como vida en toda su intensidad, como plenitud de vida<sup>9</sup>. Esta visión de la salvación en el Antiguo Testamento aboga, pues, a entender este concepto de manera holística, sin mutilarlo de sus diversos sentidos. Este concepto tiene al hombre como sujeto de su aplicación. El hombre en su desarrollo completo y en armonía con todas las coordenadas comunitarias y espaciales.

Ahora bien, experimentada en el presente, la salvación es también el objeto de espera, una espera de Eternidad, junto a Dios. Los místicos israelitas, consientes de su comunión con Dios, lo expresan con profundidad. El autor del salmo 73 dice estar constantemente con Dios y va al templo para hablar con Él. Siente que pertenece a la comunidad de los hijos de Dios: «*Me guiarás con tu consejo, y tras la gloria me llevarás. ¿Quién hay para mí en el cielo? Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra. Que se consuman mi carne y mi corazón, Yahvé es mi herencia por siempre*»<sup>10</sup>.

#### 4. NACIMIENTO DE LA FE EN CRISTO SALVADOR

Desde su inicio, la Iglesia, en Jerusalén, tiene plena conciencia de ser una comunidad de salvación proclamada en la tradición del Antiguo Testamento. Se reconoce beneficiaria y objeto de la plenitud aportada por Cristo. Confiesa a Cristo glorificado como su salvador celeste y siente su presencia como expresión del Reino «provisional» del Padre. En efecto, tal como afirma la tradición evangélica, Jesús ha definido claramente ese reino, objeto de su mensaje y de su ministerio<sup>11</sup>. Consciente de su condición mesiánica y divina, Cristo se presentó como la encarnación de ese reino, como la expresión de la

<sup>5</sup> Ex 14, 13; 1 Sam 14, 6; Is 59, 1; Sal 33, 16; 44, 6; 57, 3.

<sup>6</sup> Deut 7, 8, 9, 26.

<sup>7</sup> Deut 8, 15; Os. 2, 20.

<sup>8</sup> Deut 20, 2-4; Jue 3, 9, 15; 6, 14, 15, etc.

<sup>9</sup> Cf. A. Gelin, «L'Expérience et l'attente du salut dans l'Ancien Testament», *Vie et Lumière*, 9 (1953), p. 298.

<sup>10</sup> Sal 73, 24-26; 16, 10-11; 49, 16.

<sup>11</sup> Mc 1, 15.

salvación de Dios. Resulta imposible, por lo tanto, penetrar el misterio de la salvación, comprender su sentido y sondear en su justa medida sus diversos aspectos, sin comprender primero y plenamente el misterio de Cristo. En el libro de los Hechos<sup>12</sup> se resumen, de alguna forma, los rasgos esenciales de la concepción judeo-cristiana de esa salvación llevada a cabo en Cristo. Herederas de la concepción judaica y nutridas de múltiples escritos de la tradición mesiánica, las comunidades cristianas primitivas, tanto en Jerusalén como en otros lugares de Palestina, se consideran y se afirman como comunidades del «pueblo teocrático de los últimos días», como representantes del Israel ideal<sup>13</sup>. Estas comunidades no sólo confesarán a Jesús, objeto central de su fe, como Cristo el Señor, en el sentido bíblico del término, sino que también subrayarán el hecho de que por su resurrección, Cristo ha sido elevado a la condición de Salvador Universal. Para ellos, los escritos proféticos, especialmente la segunda parte del libro del profeta Isaías<sup>14</sup>, representan ese evangelio de la salvación y constituyen por el mismo hecho las fuentes principales del naciente pensamiento soteriológico.

En los evangelios, el término salvación significa curar, sanar, redimir a una persona aquejada de la muerte, socorrer a una persona en peligro, liberar, etc. Y Jesús aparece siempre como sujeto principal de estas acciones salvíficas. El redimido será aquel liberado de sus pecados, liberado de la maldición de la Ley. El salvado será el emancipado de Dios. La salvación entendida así como plenitud en el Nuevo Testamento se caracteriza especialmente por el hecho de que no se trata de una liberación provisional, sino que es total y definitiva. Toma en cuenta a la persona en su totalidad<sup>15</sup>, en su dimensión intramundana y en su nivel espiritual.

## 5. SALVACIÓN EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

De conformidad con lo señalado más arriba, en los evangelios sinópticos en particular, la divinidad de Jesús se comprende a partir de sus hechos y gestos, y también de sus palabras, relacionadas éstas con el lenguaje del Antiguo Testamento. Ya se sabe que para los contemporáneos de Jesús, la salvación consistía en el advenimiento del reino de Dios en la tierra llevado a cabo por el Mesías y teniendo a Jerusalén como centro del acontecimiento<sup>16</sup>. El reino establecido redimiría primero al pueblo de Israel y luego a la humanidad entera del dominio del pecado, porque sería la obra de Dios en persona, a través de sus intermediarios<sup>17</sup>.

En los sinópticos, el reino proclamado por Cristo y su inherente salvación es una realidad ya presente, una realidad que se puede *vivir* desde el ya, mediante la conver-

<sup>12</sup> Especialmente en Hch 3, 12-26.

<sup>13</sup> Cf. J. Schimtt «Les sources et les thèmes de la naissante foi apostolique au Christ Sauveur», *Vie et Lumière*, 15 (1954), p. 315.

<sup>14</sup> Capítulos 40-56.

<sup>15</sup> Cf. W. Kasper, *Jésus le Christ*, Paris, (1977), p. 311.

<sup>16</sup> Is 9, 1-9; 60, 1 y ss.

<sup>17</sup> Ez 16 y 20; Mc 1, 15.

sión, pero que, al mismo tiempo, todavía espera su cumplimiento definitivo en el futuro<sup>18</sup>. Esta salvación ofrecida por el Padre es universal, dado que, a través de las obras y de las palabras de Jesús, Dios se ha solidarizado con toda la humanidad<sup>19</sup>.

En cuanto que Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo manifiesta el designio salvífico del Padre, aceptando la misión que le ha sido encomendada. Esto es lo nuevo en los evangelios en relación con la experiencia de los profetas. «En Cristo, Dios se revela como Salvador y aclara la figura del hombre salvado»<sup>20</sup>. Dios realiza su salvación a través de las obras y de las palabras de Jesús.

## 6. SALVACIÓN EN EL CUARTO EVANGELIO

En el cuarto evangelio, que tiene una orientación muy diversa a los tres primeros llamados sinópticos, aparecen muchos títulos referidos a Jesús: el Verbo Encarnado, el Hijo de Dios, el Señor, el Mesías, etc.<sup>21</sup> Esta percepción del misterio crístico en san Juan se reviste de una tendencia soteriológica especial. En Cristo, el Verbo Encarnado Dios se ha manifestado en cuanto Amor Salvífico<sup>22</sup>. Pero esta salvación se contempla también como la obra de misericordia realizada por Cristo a lo largo de su vida. De este modo, Cristo salva al mundo de su pecado, que es el de la incredulidad<sup>23</sup>. La resurrección de Cristo es el cumplimiento absoluto de su salvación<sup>24</sup>. Éste es el misterio de la salvación, en ella comienza la vida eterna y por ella actúa el Espíritu para aclarar y defender la fe<sup>25</sup>. La vida eterna que aporta la salvación de Cristo se define, en san Juan como conocimiento de Dios y reconocimiento de su enviado: «Por Cristo, Dios Padre nos revela el camino de la salvación, el camino de la vida, porque Cristo es la *Luz del mundo, el Camino y la Verdad*, que conducen a la vida eterna»<sup>26</sup>.

## 7. SALVACIÓN EN LOS ESCRITOS PAULINOS

Para san Pablo, la salvación ofrecida a los hombres es sencillamente la fe en el evangelio. En efecto, el evangelio transmite la energía divina necesaria para la salvación en el mundo y en él se manifiesta la justicia de Dios que no es otra cosa sino su designio de plenitud humana. Ésta consiste, según san Pablo, en que nos hemos convertido en hijos adoptivos del Padre por el Hijo y en el Espíritu<sup>27</sup>. Dicha filiación se

<sup>18</sup> Mc 9, 43-48; Lc 13, 25-29; Mt 13, 1 y ss.; etc.

<sup>19</sup> Mt 8, 11-12; Lc 15, 11-32.

<sup>20</sup> Cf. Ch. Wackenheim, «Le christianisme, religion du salut?» *Revue des Sciences Religieuses*, 4 (1982), p. 279.

<sup>21</sup> Jn 1, 34; 3, 5-8; 3, 18, 5; 25, 2; 1, 1-2; 1 Jn 1, 1-3; 4, 2.

<sup>22</sup> Jn 4, 42; 1 Jn 4, 14.

<sup>23</sup> Jn 1, 29-36; 8, 33-36; 5, 44.

<sup>24</sup> Jn 19, 24-37.

<sup>25</sup> Jn 3, 14-16; 6, 56; 13, 1-3; 20, 8-25; 12, 16; 14, 25-26.

<sup>26</sup> Jn 9, 5; 12, 35-36; 14, 6; 12, 50; 1 Jn 5, 11.

<sup>27</sup> Gal 4, 4-6; Ef 1, 5-10; Col 1, 25-28; Rom 16, 25-27.

haría patente en la santidad de vida del Amor<sup>28</sup>. Para san Pablo, la salvación se origina en el Padre, se realiza por el Hijo y se actualiza por el Espíritu. La concepción paulina de la salvación está enraizada en el reconocimiento de la filiación divina de Jesús, resucitado y exaltado.

## 8. SALVACIÓN EN EL PERÍODO POSTAPOSTÓLICO

En el período postapostólico, esto es, en el primer y segundo milenio, aunque la formalidad de las definiciones conciliares se refiere siempre a la identidad de Cristo en cuanto tal, su motivación de fondo y su horizonte de sentido proceden de la preocupación por mostrar en qué condiciones Cristo puede ser realmente nuestro Salvador y ejercer la mediación que le atribuye la Escritura<sup>29</sup>. Finaliza el largo recorrido del desarrollo del dogma cristológico que había comenzado con los orígenes cristianos y se había formalizado en la secuencia de los siete primeros concilios ecuménicos desde el Niceno I al Niceno II. No solamente no habrá ya concilios que tengan a Cristo como preocupación primera, sino que las intervenciones cristológicas del magisterio serán en adelante reducidas y parcelarias. Se contentará la mayor parte de las veces con repetir las afirmaciones antiguas ante la aparición de nuevas concepciones teológicas que parecen ponerla en discusión<sup>30</sup>. A partir del siglo XVIII, la figura de Jesús salta las fronteras de la Iglesia y de las Iglesias ya divididas de Occidente. Nace una nueva reflexión sobre él. La presentación dogmática de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre le resulta difícil de aceptar a una filosofía cada vez más autónoma y reticente *a priori* ante la idea de una revelación. Se le opone una interpretación de Jesús hecha a la luz de la razón. La reacción del Siglo de las Luces consiste, de hecho, en reducir a Jesús a sus dimensiones propiamente humanas, aunque exaltando la calidad ejemplar de su humanidad. Jesús es entonces un sabio, un maestro sublime de virtud, el filósofo por excelencia<sup>31</sup>. Es aquí cuando surge la necesidad de nuevos enfoques de la cristología y de la soteriología, enfoques determinados, de alguna forma, por la fuerza del actual movimiento de pluralismo religioso. Será dentro de esta atmósfera donde habrá de comprender el interés por las actuales soteriologías cristianas contextualizadas dentro de las cuales se inscribe la inculturación africana bantú.

El África negra en general y el mundo bantú en particular acogieron las esperanzas cristianas de plenitud de vida desde hace más de dos siglos, desde la llamada «segunda evangelización». Muchos pueblos del mundo bantú tienen ahora al cristianismo como su religión principal, tanto en su versión de Iglesia histórica (occidental) como a través de la simbiosis de las Iglesias Independientes. Comprender en su justa medida estas actuales manifestaciones del cristianismo supone también conocer las raíces de esta

<sup>28</sup> Ef 3, 4-6.

<sup>29</sup> Cf. B. Sesboüé, & J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario: Salamanca, 1995, p. 354.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 1995, p. 366.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 1995, p. 372.

salvación cristiana, aunque sea sólo de modo muy resumido, como lo hemos hecho aquí. Ahora, el tema que va a ocupar las siguientes páginas se interesa en saber cómo esta visión salvífica de Dios a través de Cristo se ha ofertado en África y cuál es la naturaleza de la actual concepción bantú de la salvación humana sustentada sobre la base de la evangelización (que no es necesariamente lo mismo que dejarse guiar por los evangelios).

## 9. HISTORIA DE LA SALVACIÓN CRISTIANA EN ÁFRICA

La salvación que aporta Jesucristo, se dijo, es una realidad, al mismo tiempo, personal y universal. Está contenida en los evangelios, de modo que aquel que acoge el mensaje evangélico y lo vive día a día, testimonia de la presencia de la plenitud divina ofrecida al hombre bantú por Cristo Salvador. Esta vivencia personal y comunitaria de los evangelios constituye el testimonio más convincente de la plenitud de vida aportada por Cristo. Este proceso de evangelización que se inicia con la Primera Comunidad Cristiana se difunde, a través del tiempo, por casi el mundo entero. África será uno de los continentes que más temprano recibirá el mensaje evangélico. En efecto, existe un modo generalizado de reconsiderar la trayectoria del cristianismo en África en tres fases importantes<sup>32</sup>:

- Los dos primeros siglos del cristianismo, con una profunda y fructífera cristianización del África del Norte (el Magreb).
- Los siglos XV a XVII, fase relativa a la cristianización de las regiones del continente situadas al sur del Sáhara.
- Desde el siglo XIX hasta hoy, período caracterizado por grandes esfuerzos misioneros y por una decidida labor de contextualización del a fe por parte de los africanos y africanistas.

Se puede afirmar, por consiguiente, que el cristianismo, con su oferta de plenitud humana y de salvación divina, está en África desde los primeros siglos de su historia<sup>33</sup>. En efecto, Alejandría (Egipto) y Cartago (Túnez) destacaron, en los siglos II y III, como los centros más importantes de la presencia cristiana en el África proconsular. Junto con otras regiones del actual Magreb, han proporcionado a la Iglesia grandes investigadores y teólogos como Clemente de Alejandría y Orígenes (siglos II/III), y patriarcas como Atanasio y Cirilo (siglos IV/V). El desarrollo de este cristianismo se ha manifestado, entre otras realidades, en la multitud e importancia de sus investigaciones, en las convocatorias y realizaciones de los concilios, en la de-

<sup>32</sup> Cf. F. Kabasélé-Lumbala, *Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris (1993), pp. 17 y ss.; Kä Mana, *Théologie pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, 1993, pp. 15 y ss.

<sup>33</sup> Cf. J. Mbiti, *Entre Dios y el tiempo*, Madrid, 1990, pp. 200 y ss.; Cf. J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, 1978; Cf. J. Baur, *2000 años de cristianismo en África*, Madrid, 1996, *passim*.

fensa de la fe o la apologética, en la traducción de las Escrituras, en los testimonios del martirio, en el fabuloso enriquecimiento de la liturgia, en la fundación de escuelas y movimientos<sup>34</sup>.

La difusión del Islam en el África del norte va a provocar, ya desde el siglo VII, un profundo desgaste de este cristianismo latino, hasta hacerlo desaparecer por completo<sup>35</sup> hacia el siglo XII. Resistirán a esta desaparición la comunidad copta o el cristianismo de Egipto y la etíope. La evidencia de los hechos demuestra que estas Iglesias, por varios motivos aún desconocidos casi en su totalidad, no pudieron desarrollar una difusión del cristianismo al resto del continente.

El África Subsahariana acogerá el cristianismo siglos más tarde, con el gran apoyo informativo de los exploradores en las costas occidentales y orientales de África, así como de los llamados *descubrimientos* del África tropical hacia el siglo XV: *segunda etapa de evangelización*. En realidad, «se tratará de un asedio misionero dirigido con un espíritu de conquista, a consecuencia de la bula *Romanus Pontifex* de Nicolás V a Alfonso V, rey de Portugal e hijo de Enrique el navegante (el 8 de Enero de 1454 o de 1455. Varía la datación del año). Con esta bula se concedía al monarca portugués el derecho de conquistar Guinea (que se extendía entonces de Mauritania hasta Angola), para *salvar las almas* y luchar en contra de *los enemigos de la fe*»<sup>36</sup>. La bula *Romanus Pontifex* seguía a la otra, la *Dum Diversas* del 18 de Junio de 1452, que también autoriza a los soberanos portugueses a conquistar Marruecos. En base a estas bulas, y a pesar de que ésa no fuera su intención, se introducirá sinuosamente la trata de los esclavos, un comercio humano practicado oficialmente por las potencias occidentales a lo largo de más de cuatro siglos: 1455-1888<sup>37</sup>.

Ahora bien, la incursión europea en el África interna realizada desde el siglo XVIII hasta los años de la independencia (1960), abrirá el camino conjuntamente al cristianismo, al comercio de esclavos y a la colonización territorial. El encuentro de África con el cristianismo resultará ser, pues, una frontal colisión, que será poco a poco puesta en evidencia durante el proceso de descolonización. El que los misioneros hayan

<sup>34</sup> Por ejemplo, la escuela de Alejandría y el fenómeno del monacato.

<sup>35</sup> Se cree que aquello se debió a las divisiones internas del cristianismo, divisiones originadas por la herejía, típicamente africana, del donatismo, y por el arrianismo, importado por los vándalos que fueron conquistados a su vez por los romanos hacia los siglos V-VI. Se cree también que otra causa fue la lengua latina, que era la exclusiva de ese cristianismo romano, incapaz de extenderse hacia otros contextos de lenguas africanas. Por otra parte, las «fitnas» o conquistas árabes y la difusión del Islam en el África del norte bloquearían toda posibilidad de «misionar» el cristianismo hacia el corazón de África. A partir del siglo VII, el Islam, que ya controla Sudán y los países del África del norte, cerrará por mucho tiempo el evangelio al Subsáhara. Será necesario el descubrimiento del océano Atlántico como medio importante para la segunda expansión y la implantación del cristianismo en África Negra. A este mismo propósito, señala Mgr. Tessier (Argelia) que «nunca se ha podido probar la existencia, en la antigüedad, de una traducción de la Biblia en berebere o de una liturgia berebere (...). En ello está la gran diferencia entre el Oriente Antiguo y el África del norte. En Oriente, el cristianismo se implantó muy temprano en las lenguas locales (siríaco, copto, etiópico, armenio, griego), proporcionándoles incluso, en algunos casos, una escritura. En África del norte, el cristianismo era exclusivamente de expresión latina». Cf. R. Gibellini, *Percorsi di teología africana*, Brescia, 1994, p. 8.

<sup>36</sup> Cf. R. Gibellini, *Percorsi di teología africana*, Brescia, 1994, p. 9.

<sup>37</sup> Cf. Maliwist M.: 1987, p. 89, citado por Gibellini, op. cit. p. 10.

realizado su labor dentro del contexto de la colonización (y con mucha frecuencia en profunda complicidad con ésta) es un hecho innegable, una situación que interpela hoy tanto a la Iglesia como a los teólogos<sup>38</sup>.

Con referencia ante esta tarea de la evangelización, y según transcurre el tiempo, un extendido sincretismo de muchos cristianos africanos «pondrá en cuestión hasta qué punto la evangelización ha sido digerida y asimilada por los africanos»<sup>39</sup>. Un análisis cuidadoso de la situación revela que los actos observados de ese sincretismo no son tanto un signo de falta de compromiso cristiano como una expresión del hecho de que la salvación cristiana, tal como fue ofertada a los africanos, no haya respondido totalmente a sus aspiraciones religiosas y menos aún al mundo de sus valores culturales. Este hecho será fundamental para el inicio de una reflexión crítica por parte de muchos. La voluntad de contextualizar el evangelio en África nace, por lo tanto, como consecuencia de esta crisis: la crisis de identidad (cultural y religiosa, en este caso) percibida por los africanos al inicio del siglo XIX. En el trasfondo de dicha crisis se solapan innumerables factores que conducirán al inicio de lo que llamamos aquí *tercera etapa de la evangelización contextualizada, o etapa de la inculturación*.

Cabe señalar, como antecedente de esta *tercera etapa*, la realidad efervescente de la Teología negroamericana. En el continente americano, esta Teología se manifestaba ya en los espirituales, en los cantos de esclavos y en las arengas de sus predicadores (durante los siglos XVI al XIX, sobre todo con Edward Wilmot Blyden, 1832-1912), pero no se organiza hasta más tarde, con el «movimiento de los derechos cívicos», con la publicación del libro de Joseph Washington (1964) y con la reivindicación de un poder negro (Black Power). Así, por ejemplo, la Teología negra sudafricana, una de las corrientes más importantes de la teología africana, se inspirará mucho en este modelo por compartir con él un mismo problema de fondo: el deseo de una plenitud evangélica liberadora del racismo blanco con fundamento cristiano.

La llamada *Teología Misionera* es otro de los antecedentes. Se conoce, en sus dos manifestaciones, como *Teología de la salvación de almas* o *de conversión de los infieles* (siglos XVIII-XX) y como *Teología de la plantatio ecclesiae* (entre los años 1920 a 1950).

Con el paso del tiempo y, sobre todo, con los grandes cambios que se dieron en África a partir de los años veinte, la oferta de plenitud humana presentada por el cristianismo revelaría ser muy sospechosa al haber usado deliberadamente los canales y los métodos de presión de la administración colonial. Será entonces cuando los africanos empezarán a cuestionar el fundamento de toda esta gran labor de evangelización, programada inicialmente para beneficiar a los africanos con una salvación única y plena. Las sospechas brotarían y cuajarían primero dentro de las Iglesias Independientes de África.

El fenómeno de las Iglesias Independientes de África hunde sus raíces en toda la historia sagrada de la Biblia. Podría ser de utilidad echar una breve ojeada retrospec-

<sup>38</sup> Cf. O. Bimwenyi, *Discours théologique négro-africaine*, Paris, 1981, p. 81.

<sup>39</sup> Cf. J. S. Ukpong, «Emergencia de las teologías africanas», *Misiones extranjeras*, 136-137, (1993), p. 281.

tiva sobre esta relación para captar mejor los mecanismos internos inherentes al surgimiento de estas comunidades de fe en el continente africano. En efecto, el que heredará las esperanzas mesiánicas judías será el cristianismo, en los sinópticos y en las cartas apostólicas. Pero, sobre todo, será con el «Libro de San Juan», una magnífica representación de la literatura de la época. El mismo Jesús, por lo que se nos revela desde las Escrituras, empleó el estilo apocalíptico en sus discursos, lo mismo que hicieron sus discípulos para explicar el fundamento de la salvación que Él aporta<sup>40</sup>. La tendencia será, por lo tanto, la de descubrir las esperanzas apocalípticas ya realizadas en Jesús.

También se tiene constancia de los movimientos apocalípticos posteriores a la comunidad cristiana primitiva. Enraizados en la tradición de los libros de Ezequiel, de Daniel y de las Revelaciones, estos movimientos mantendrán vivas las esperanzas mesiánicas, enfatizando el aspecto profético y salvífico de la misma. Lo que buscan, ante todo, es identificar al *Anticristo* y preparar a los pueblos mediante un ascetismo misionero para la segunda venida de Jesucristo.

En ese cristianismo primitivo, la emergencia de la Iglesia producirá de modo paralelo la formación de sectas judeocristianas –tales como los Ebionitas (los pobres de Yahvé), los Montanistas (siglo II en Frigia y en África del Norte con Tertuliano), etc.– protestando bajo las ideologías de la esperanza milenarista, en contra del institucionalismo y de la tendencia a secularizarse por parte de la Iglesia oficial. Esta ola de protestas se repetirá en el siglo IV y también en la Edad Media (Siglos XIII-XIV). A partir del siglo XVI, la corriente apocalíptica estará representada principalmente por la rama radical de la Reforma, representada por los Anabaptistas y los Adventistas del Séptimo Día.

Con respecto al continente africano, también se experimenta esta necesidad de encontrarle autenticidad al mensaje evangélico predicado desde la abanderizada posición oficial. El primer dato descriptivo de movimientos basados en las esperanzas auténticamente africanas nos viene del *Libro de Henoch* (este libro se menciona aquí en relación con el continente africano sólo por lo que puede haber supuesto su descubrimiento en Etiopía y la tradición apocalíptica en esta región, pero todo su contexto es judío), descubierto en Etiopía por Lawrence en 1838. Esto indicaría que, por entonces, ya se vivían las esperanzas apocalípticas en esta parte del continente<sup>41</sup>, igual que en Israel. En efecto, en la actualidad, existe una Iglesia Independiente Africana que lleva precisamente el nombre de «Iglesia Etíope», fundada por el reverendo Makonde y con tendencias igualmente apocalípticas, según veremos a continuación.

El segundo dato descriptivo de la predicación sobre la salvación cristiana en África está en el término *Sectas Milenaristas*. Vimos que el desarrollo de la comunidad

<sup>40</sup> 1 y 2 Tes., etc.

<sup>41</sup> Los etíopes dicen descender directamente de Salomón. «Si el imperio etíope tiene unos orígenes históricos, tiene también unos orígenes místicos, según los cuales sus emperadores eran descendientes de Salomón y de la reina de Saba; y Dios, al permitir el traslado del Arca de la Alianza de Jerusalén a Axum, habría hecho del pueblo etíope depositario de la elección que antes recaía sobre Israel» (Cf. J. González, *Etiopía, hombres, lugares y mitos*, Madrid, 1990, p. 27).

cristiana primitiva hacia una estructura más grande llamada «Iglesia» produjo paralelamente grupos que se hicieron llamar «sectas judeocristianas». El mismo fenómeno se producirá con la introducción del cristianismo en África. En casi todos aquellos lugares donde se instalaron las grandes iglesias cristianas, crecieron espectacularmente las Iglesias Independientes de África, llegando a alcanzar hasta un número de seis mil comunidades en 1960, año del principio de las independencias.

El tercer dato de la presencia de oferta de la salvación cristiana en África lo constituye *el Montanismo*. Mencionamos aquí este movimiento religioso por su localización espacial, aparte de su base apocalíptica. En efecto, Tertuliano, uno de sus grandes representantes, vivió en África del Norte, a pesar de que su modo de pensar encajara más con el estilo oratorio y escriturístico romano que con el propiamente africano. Lo mismo podría decirse del *Donatismo* que surgirá más tarde (304-314) y que es, en realidad, la primera forma de expresión del cristianismo africano. Estas dos corrientes (montanismo y donatismo) combinaban una ética puritana con una rígida organización episcopal, basando todo en la esperanza apocalíptica y casi en un frontal enfrentamiento con la jerarquía oficial. Esta esperanza contenía aspiraciones políticas y socioeconómicas muy revolucionarias. Será ese mismo estilo el que adoptarán, por lo menos en sus inicios, las actuales Iglesias Independientes de África.

El último indicio referencial del nacimiento de las esperanzas mesiánicas en las Iglesias Independientes Africanas aparece en *el Protestantismo*. A partir del siglo XV, la corriente apocalíptica, que «nace» desde la época preexílica, estará representada principalmente por la rama radical de la Reforma. De ese mismo modo estará también relacionada con el protestantismo que se desarrollará en las Iglesias Independientes Africanas. Así, pues, ante la problemática de la colonización, «las Iglesias Independientes Africanas se forman por escisión a partir de las misiones protestantes de origen europeo, o se separan de las comunidades africanas anteriormente formadas a partir del protestantismo»<sup>42</sup>.

Ahora bien, Iglesia Independiente Africana es una de las terminologías que se usan para designar a las comunidades religiosas, con o sin ideologías políticas, fundadas en África por los africanos y generalmente para los africanos. Tienen como objetivo principal vivir la plenitud humana ofertada por Cristo al modo africano. Y a partir de ahí, cumplir con las tareas de desarrollo integral necesarias en el continente.

Decíamos que las Iglesias Independientes de África (en adelante también IIA) tienen su origen principalmente en el cristianismo católico y protestante. Su impulso de independencia no les viene sólo y principalmente del deseo de rebelarse contra estas Iglesias consideradas aliadas a los intereses occidentales, ni siquiera del afán de fundar nuevas Iglesias cristianas, sino ante todo de «una determinada respuesta a la llamada de Dios», a consecuencia de eventos dramáticos como, por ejemplo, las epidemias y otras calamidades de orden natural. La mayoría de los fundadores de estas Iglesias tienen visiones y reciben la orden de su misión estando precisamente en un estado de grave enfermedad. Por otra parte, el componente de lucha contra el pesado

---

<sup>42</sup> Cf. C. Barro, «Chiese indipendenti sudafricane», *Africa* Vol. XLIX, 2 (1994), p. 30 y ss.

yugo de una dominación extranjera no es de menor importancia en el surgimiento de las IIA. De hecho, la aparición del fenómeno en los últimos tres siglos es casi contemporánea a la expansión europea en África, coincidiendo asimismo con la llegada de los primeros misioneros al continente.

Según David Bosch<sup>43</sup>, el movimiento de las IIA comienza a aparecer en 1700 con la historia de Kimpa Vita (Béatrice o la Juana de Arco africana), profetisa congoleña de la época del rey Pedro IV, a la que Cristo se habría aparecido en persona para encomendarle la misión de la «africanización» de todo el apostolado cristiano. Tachada de hereje, será quemada en 1706. Desde entonces empiezan a surgir por todas partes movimientos populares de protesta, basando su acción en la importancia del asesinato de la reina por parte de los colonos con la complicidad de los misioneros.

Luego darán comienzo, entre otros, el movimiento del profeta Rajaoran de Madagascar (1890), del reverendo Makonde, fundador de la Iglesia etíope (Sudáfrica, 1892), del profeta Makano de Sudáfrica (1900), del profeta Johane Masowe (o desierto, en lengua shona), probablemente el fundador más misterioso de todos, que tenía más de cinco nombres diferentes<sup>44</sup>, del profeta Garrick Braid apodado el segundo Elías, de Nigeria (1918). Luego surgiría la iglesia fundada por Adam Cornelius Igbudu en Nigeria (Isokoland 1912). De inspiración anglicana, este último movimiento es totalmente cristocéntrico, esto es, fundamenta su enseñanza en la fe en Dios mediante Jesús, única verdad y único camino de salvación. A diferencia de muchos otros fundadores de estas Iglesias, Igbudu nunca fue perseguido por el gobierno colonial y su movimiento nunca se asoció con ninguna actividad política. Su misión principal era esencialmente la de difundir el cristianismo en la región de Isokoland, a través del lenguaje y del trasfondo cultural propio. Surgieron también los movimientos del profeta Ochitetu, fundador de los Aladuras<sup>45</sup> (Nigeria 1920), del profeta Simón Kimbangu, fundador del Kimbanguismo en Congo (1921), del profeta Arianhdit de los Dinkas, Sudán (1922), de los profetas Chilembwe, Kamwana, Domingo, Elías y Lucas de las Iglesias sionistas (África central y oriental, hacia 1926), del profeta Andrés Matsua, fundador del Matsuanismo en Congo Brazzaville (1940), del profeta Samuel Ochoffa del Cristianismo Celeste, Benin (1947 ó 1956), el Bwiti Fang o la religión del Eboga de Gabón, de la profetisa Leshina Mulenga (entre los *bemba* de Zambia), con la Iglesia de los «Seguidores de Leshina» o «Iglesia de la Nueva Jerusalén», etc<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cf. D. Bosch, «Current and cross current in South Africa, Black theology», *Journal of religion in Africa*, Vol. VI, 1 (1976), *passim*.

<sup>44</sup> Cf. Adrian Hastings, «A history of African Christianity, 1950-1975» *African Christian Studies*, 20 (1979), p. 128. También puede consultarse a Bennetta Jules-Rosette, *The new religions of Africa* (ed.), USA, 1979, pp. 151-167.

<sup>45</sup> También Moses Orimolade es considerado fundador de los Aladura, aunque su mérito es más bien el de haber dado un nuevo empuje al movimiento hacia 1930.

<sup>46</sup> Cf. H. Hinfelaar, «Work's revolt: The Lumpa church of Leshina Mulenga in the 50's», *Journal of Religion and Africa*, 2 (1991), pp. 99, 106, 123.

La repartición de estas IIA no es la misma en todo el continente<sup>47</sup>. En los países de mayoría musulmana, por ejemplo, su presencia es más bien escasa. Puede servirnos de referencia la situación de Senegal, de Malí, de Níger o de Guinea Conakry. Por otra parte, estas comunidades carismáticas crecen rápidamente en las regiones con dominancia protestante, como es el caso de Sudáfrica, de Ghana, de Nigeria o de Kenya. Los países de fuerte mayoría católica, como Ruanda o Burundi, conocen una situación más bien moderada respecto al surgimiento de las IIA. Un cierto número de estas IIA es oficialmente reconocido tanto a nivel nacional como internacional, y algunas de ellas pertenecen incluso al Consejo Ecuménico de las Iglesias (COE). Por contraste, la situación de la gran mayoría de estas IIA es totalmente marginal.

En un mundo donde se va incrementando el poder de las comunicaciones y donde el intercambio de información se realiza cada vez más rápidamente, «una cierta ósmosis cultural va haciendo del planeta, a lo largo, sobre todo, del actual siglo, un gran escaparate donde se exhiben símbolos de los más diversos (de orden religioso, ético, estético, humanístico, etc.) con una invitación generalizada a que cada uno elija según sus preferencias y configure así, sin modelos oficiales, su visión del mundo»<sup>48</sup>. En la época colonial tal posibilidad de elección era prácticamente nula en África. En los países donde habían entrado los misioneros, era preciso ser cristiano, al estilo europeo, o no ser nadie en absoluto. La religiosidad tradicional se había convertido en motivo no sólo de vergüenza, sino también, muy a menudo, y con la ayuda del gobierno colonial, en motivo de persecución por parte de las Iglesias cristianas históricas (en especial el catolicismo y el protestantismo). Bastaría con hojear *Le cris de l'homme africain*, de Jean Marc Ela<sup>49</sup>. Y las IIA siguen usando este argumento de discriminación y de desprecio hacia la cultura y la religiosidad tradicional para dar buena imagen de ellas mismas frente a muchos africanos disgustados, por alguna que otra razón, con la Iglesia donde se bautizaron por primera vez (la Iglesia católica o la protestante)<sup>50</sup>.

## 10. SALVACIÓN CRISTIANA CONTEXTUALIZADA EN EL MUNDO BANTÚ

Nuestra percepción del mundo y de todo cuanto hay en él es siempre parcial, ante la realidad total, infinita y eterna que nos envuelve, nos fascina y, con frecuencia, nos atemoriza. Percibimos la realidad siempre dentro de los límites de las dimensiones espacio-temporales y de profundidad, desde un ángulo concreto, personal

<sup>47</sup> Tan sólo en Sudáfrica, entre 1900 y 1913 encontramos unas 32 denominaciones distintas para las mismas. Este número pasará a 800 en 1950, con un total de 800.000 seguidores. Diez años más tarde habrá 200 IIA, con otros dos millones más de feligreses. En los años 80 ya habían llegado a 3.270 denominaciones, con una media de seis millones de adeptos. En la actualidad se estima el número de fieles de las IIA en ocho millones de individuos. En Ghana, al parecer, se estimaba en 500 en 1980, y en Liberia, sólo en la etnia de los Bassa, hay 235.000 miembros pertenecientes a 500 denominaciones diferentes.

<sup>48</sup> Cf. J.G. Caffarena, «El pluralismo sociocultural como posibilidad y desafío», *Cuadernos Fe y Secularidad*, (1995), p. 15.

<sup>49</sup> Cf. J.-M. Ela, *Le cris de l'homme africain*, Paris, 1998.

<sup>50</sup> Cf. F. Kabaselé, *Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris, 1993, pp. 212 y ss.

o comunitariamente determinado, no llegando a aprehender más que algunos aspectos de sus múltiples manifestaciones. Su profunda y enriquecedora captación supone, necesariamente, estar provisto de autenticidad de espíritu, esto es, de una capacidad de crítica que va más allá de las tradiciones culturales concretas y de los dogmas religiosos específicos. Implica generosidad para dar y para recibir serenamente, desde el misterio de plenitud de Dios, las profundas, diversas y a veces contradictorias experiencias de la temporalidad, de la muerte y de la esperanza en una vida más plena. En efecto, la verdad de la plenitud de vida y de la salvación de Dios nunca se impone mediante la lucha en contra de y la victoria sobre las otras verdades. La plenitud escatológica se ratifica ella misma en su capacidad de interacción con las demás verdades parecidas. Dicho de otro modo, una verdad vale como tal sólo gracias a su flexibilidad para enseñar y dejarse enseñar, para incluir y aceptar ser incluida en las demás verdades. Esto es a lo que nos ha llevado el análisis de este trabajo.

Ahora bien, el mundo contemporáneo bantú, desde sus religiones, se halla enfrentado con la cuestión de la «búsqueda de una verdadera salvación» como quien se encontrara frente a una opción de vida o de muerte. La plenitud y la salvación ofertada por Cristo al mundo africano bantú no será efectiva sino en la medida en que parta de una base de la experiencia, *experiencia* de encontrarles una identidad asumible por los valores fundamentales del mundo religioso bantú, un mundo que, para bien o para mal, ya ha incorporado aspectos de otras culturas gracias al efecto de la mal llamada globalización. Se tratará, por lo tanto, de situar las dos tradiciones religiosas aquí tratadas (la bantú y la cristiana), más allá de lo que tienen, más allá de lo que saben cada una a nivel intramundano, para elevarlas a un nivel de encuentro con alguien, un Antepasado, un Jesucristo, sujeto «meta-cultural» que posea la esencia de todo ser y que les haga valer a los bantúes tal como son: hijos de Dios y hermanos unos de otros. La salvación de Dios que proporcionará ese antepasado no podrá ser entendida, pues, como algo que viene sólo a cumplir con lo que se nos ha dado desde las experiencias culturales y religiosas propias (la judeocristiana o la bantú), sino que será algo que también sepa sorprendernos, esto es, ofrecernos posibilidades insospechadas de crecimiento hacia la plenitud terrenal y hacia la salvación espiritual.

La tradición religiosa bantú posee formas de vida espiritual que ofrecen al hombre una salvación plena y definitiva, tanto desde el punto de vista material como en el plano espiritual<sup>51</sup>. En ese mundo bantú tradicional, la plenitud y la salvación están garantizadas de antemano, generalmente sin amenazas de perdición, siempre y cuando no se esté excluido de la comunidad. Se salva el individuo igual que la comunidad que lo arropa, porque gracias a su obrar ético, el hombre bantú está protegido por los antepasados. Por su pertenencia a la comunidad, el curandero le salva junto con la comunidad. Por su consanguinidad, los antepasados velan por su bien en este mundo y en el venidero. Por la práctica de la fe del hombre bantú, Dios, fuente de toda vida, le ofrece salvación plena y definitiva. Así, pues, concebida como una victoria de la vida sobre la muerte, la salvación en la religión tradicional bantú se vive como una adquisi-

<sup>51</sup> Cf. J-D. Madangi, *Plenitud y trascendencia en África tradicional*, Sevilla, 2010, pp. 182 ss.

ción continua de la vida ofrecida por Dios a través de los antepasados, de los curanderos y de la comunidad del clan. Esta noción y vivencia de liberación de las diversas formas de muerte que se conoce como salvación contienen una concepción del hombre, del mundo y de Dios que se pueden complementar sin conflicto con la oferta cristiana de salvación, ya que presenta una posibilidad real de salvación en Cristo para todos los hombres. La plenitud de vida y la salvación por Cristo no deben destruir ni ignorar la salvación ya presente en la tradición religiosa bantú, más bien darle cumplimiento y universalidad. En este sentido la salvación ofertada por Jesús ha de humanizar de manera admisible a Dios y divinizar de manera gratuita al hombre. Se dice que, por los hombres, Dios se hace hombre en Cristo para que los hombres se hagan Dios. Con su disposición a morir por todo el género humano, Cristo muestra también a los bantúes que Dios desvela otro camino más y les otorga las gracias suficientes para salvarse a sí mismo de manera también plena, definitiva y gratuita a través de su mensaje evangélico. Una salvación para todo el género humano gracias a un antepasado común: Cristo. Esta concepción y vivencia de la salvación cristiana africana supone, pues, una determinada concepción del hombre, del mundo y de Dios que hace falta contextualizar con profundidad y en su totalidad. Algunas de las pautas de esa contextualización podrían sintetizarse en estos aspectos conclusivos de este discurso.

### 10.1. EL HOMBRE BANTÚ SALVADO POR CRISTO

En el mundo tradicional bantú, el ser humano constituye una realidad muy dinámica. En muchos pueblos bantúes se piensa que el hombre funciona con un movimiento basado en la «Fuerza Vital», otorgada por Dios al ser humano y a la naturaleza circundante. Esa fuerza especial persiste a través de generaciones, transmitiéndose de padres a hijos, de comunidades a comunidades. La unicidad de esta fuerza a través de su multiplicidad de individuos hace que la persona nunca se sienta sola ni abandonada, si participa con los demás en la supervivencia de los individuos y de la colectividad. En esta concepción reside el verdadero sentido de la plenitud humana, la llamada «solidaridad africana»<sup>52</sup>. Considerado desde esta inmanencia, el ser humano es, pues, entre otras definiciones, un ser-para-la-vida. Comprende, igual que los mortales de otros universos, que él no es plenamente hombre sino en la medida en que encarna los elementos de esa fuerza sobrenatural. No asume de verdad su destino más que cuando se supera a sí mismo y se eleva hasta la esfera divina. Entre los múltiples elementos vitales constitutivos del ser del hombre, se señala entre otros, un cuerpo, un soplo vital, un doble, un «espíritu-inteligencia» con su asiento en la cabeza, un «espíritu-voluntad» que reside en el corazón, la sangre (espíritu-genitora), la sombra (que sobrevive a la muerte) y otro conjunto de fuerzas secundarias, alojadas en los dedos de los pies, en el vientre, etc.

---

<sup>52</sup> Cf. JD. Madangi, «La ayuda occidental en África y las ONGs», *Cultura para la Esperanza*, 21 (1995), pp. 16-22.

Estos elementos del «yo» que pueden aproximarse o alejarse, dispersarse o aglomerarse sin perjudicar a la persona total, pueden también localizarse fácilmente fuera del individuo (árbol, charca, altares), ya sea de modo temporal o definitivo. Razón por la cual el cuidado de la persona conlleva necesariamente el cuidado del medioambiente. Por otra parte, el mismo individuo puede acoger parcelas ontológicas o entidades simbólicas externas a él (amuletos, sangre de pactos, metamorfosis durante iniciaciones, posesiones durante los trances, etc.). De este modo, el hombre bantú no está jamás enteramente vivo (sino que participa en diversos grados de la muerte, de «los que ya se fueron») ni enteramente muerto (estando ya muerto, sigue participando en diversos grados de la vida de los vivos), ni totalmente comunitario (es individualmente único) ni totalmente único (es básicamente comunitario)<sup>53</sup>.

Así, pues, en esta concepción bantú del ser, el hombre no es un todo vital perfectamente acabado ni es totalmente independiente de los demás. Aquí, la persona no posee la vida en sí y por sí, sino que participa de un principio vital común a todos los miembros de la comunidad humana. Desligado del grupo, el hombre bantú deja de aparecer como el hijo de la tierra y del cielo, como verdadera síntesis del universo. Él pertenece, en realidad, al mundo celestial, al mundo de los espíritus, del sol, de la luna y de las estrellas, mundo de fuerzas cósmicas y de potencias misteriosas. Pertenece también al mundo terrestre, con su abundancia de vida y de muerte. Pertenece por último, al mundo de abajo, al reino de las tinieblas, de la angustia y del miedo. Pertenece a la totalidad del transcurso del tiempo. Es, como diría Mveng, raíz iniciática, resultado y comienzo absoluto a la vez. Es el fundamento de la historia que da su sentido y contenido al paso del tiempo<sup>54</sup>. Así pues, el hombre, que es, al mismo tiempo, espíritu y fuerzas cósmicas, pasado, presente, futuro, es realmente el universo en miniatura, un microcosmos en el seno del macrocosmos.

El hombre bantú, en su desarrollo completo y en armonía con todas las coordenadas comunitarias y espaciales, anhela confesar a Jesús resucitado como antepasado celeste e intramundano. Un antepasado que libera absolutamente de los miedos creados por limitaciones culturales, liberación del pecado y liberación de la muerte en cuanto que negación de la vida. Es una concepción que instituye a la comunidad de los creyentes como nueva familia, nuevo clan o nueva tribu de los hijos de Dios. Hoy por hoy, a través de este nuevo colectivo, el hombre bantú podrá hallar una verdadera plenitud intramundana y una verdadera salvación escatológica. Éste sería el bantú salvado por Cristo.

## 10.2. EL MUNDO BANTÚ SALVADO POR CRISTO

Los pueblos africanos saben, igual que la mayoría de otros pueblos del mundo, que en el universo hay un poder, una fuerza, como queramos llamarlo, difícil de saber lo qué es exactamente y cómo funciona. Para los pueblos bantúes, existe un poder

<sup>53</sup> Cf. J-D. Madangi, *Plenitud y trascendencia en África tradicional*, Sevilla, 2010, pp. 92-102 ss.

<sup>54</sup> Cf. E. Mveng, *Identidad africana y Cristianismo*, Pamplona, 1999, p. 15.

oculto en el universo. Este poder procede, en último término, de Dios, pero en la práctica es inherente a objetos físicos y seres espirituales, o actúa por medio de ellos. Esto significa que el universo no es estático sino que es un universo dinámico, viviente y poderoso en el cual se ofrecen diversas posibilidades de plenitud y donde también aparecen serios peligros de perdición. Ahora bien, el hombre bantú que quiera salvarse sabe que el acceso a la plenitud es jerárquico, en el sentido de que Dios tiene el control más absoluto sobre los espíritus, y los muertos vivientes tienen también parte de ese control, igual que algunos seres humanos que saben cómo hacer uso de él. Toda comunidad experimenta ese control como útil o como dañino según esté bien empleado o mal empleado. Por lo tanto, en la cosmovisión bantú, la salvación se traduce por la búsqueda y el mantenimiento de la armonía y del equilibrio entre todos los seres o entre todas las categorías que componen su mundo: Dios, los espíritus, el hombre y lo que constituye su medio vital. Todo esto funda, pues, una de sus preocupaciones básicas. Y la armonía antes aludida se fundamenta en la jerarquía que debe existir entre todas estas categorías. Cada componente tiene su propio modo de resaltar lo pleno y lo salvífico, que es lo que ha de determinar las relaciones entre ellos.

Puesto que el hombre es la recapitulación del cosmos, tal como señalado más arriba, el destino humano expresa también el destino del mundo. Asegurar la victoria de la vida en el hombre es asegurar la misma victoria en el universo. Salvarnos es salvar al mundo. He ahí por qué, para los bantús, ni siquiera el mundo material es una realidad impersonal: al contrario, es un socio experto y eficaz. La misma práctica de curandero con su medicina tradicional encuentra aquí su verdadera significación. Es asimismo aquí donde tenemos que buscar las raíces del *lenguaje simbólico*. Este lenguaje, científico (medicina) y estético (arte) al mismo tiempo, permite al hombre descubrir en la creación el misterio de su destino: su salvación.

Ahora bien, si Jesús, en sus actuaciones, demostró que era la luz del mundo, el camino y la verdad, y lo demostró levantando a los paralíticos y alimentando a los hambrientos, para el hombre bantú, vivir con dignidad significará, por lo tanto, disponer de una nueva oportunidad para comprometerse con esta fuerza divina para librarle de sus enfermedades y peligros, luchar y trabajar por el bien de la comunidad tribal y de toda la humanidad. Siendo como lo era un mensajero de Dios, Jesús se hizo hijo del hombre para ser copartícipe de la realidad divino-humana de toda la creación. Esa sería su manera de dar y de darse, propuesta como ejemplo de vida, aportando lo mejor de sí mismo para la salvación de cada cual y de todos. La coparticipación del mundo bantú en todas las dimensiones de su existencia será, por lo tanto, uno de los aspectos que conviene subrayar como tarea siempre pendiente del compromiso cristiano africano de contextualización del a fe y del cuidado del medioambiente que es su mundo y el de todos.

### 10.3. EL DIOS CRISTIANO PARA UNA SALVACIÓN CONTEXTUALIZADA

En la concepción bantú del Absoluto, la Divinidad Suprema y Creadora se contempla y se aborda generalmente a través de diversas mediaciones. No hay una sola

sombra de duda entre los bantúes sobre la presencia de Dios en la existencia humana ni sobre la procedencia de la Vida y de la Salvación por su parte. Dios se contempla a través de todos sus atributos: es inmanente y trascendente, omnipresente y omnisciente, creador y todopoderoso, bueno, impenetrable, perfecto, magnífico, etc. La vida es un don supremo recibido de Él.

En África, en general, y en el mundo bantú en particular, no existe la suerte, ni apenas el fruto del esfuerzo humano. Todo lo que, de una manera ordinaria o extraordinaria, viene a mejorar la vida del hombre y que otra mentalidad llamaría suerte, o lo atribuiría al sólo esfuerzo del hombre, el bantú lo atribuirá directamente a la bondad y a la providencia de Dios. Dios da gratis y abundantemente. Dios salva. De ahí los muchos apellidos africanos relacionados con la persona de Dios y con su actividad. Y cuando llama la desgracia será atribuida a la magia, a la hechicería o a la venganza de los muertos que no pudieron entrar en el pueblo de los antepasados. Así, pues, aunque, visto desde una óptica simplista, Dios se halle fuera del dominio del hombre, fuera del área de la palabra, la idea del Ser Supremo como fuente de toda Fuerza Vital, esto es, de la salvación plena del hombre y de la comunidad, está bien presente en la religiosidad tradicional bantú. Gracias a esta experiencia espiritual puede entenderse y vivirse la categoría de Cristo-Antepasado, Salvador y Mediador Salvífico.

Por el misterio de la encarnación, como señalado más arriba, Dios se hace hombre en Cristo y por él convierte a los hombres en pequeños dioses<sup>55</sup>. Cristo es, pues, el paso de la vida humana, expuesta a infinitos peligros, a la vida divina, de salvación plena, de comunión con lo divino. Por su muerte y resurrección cumple con el rito funerario tradicional de la cultura bantú y se eleva, elevándose con todo el mundo, a la vida inmortal de los antepasados. Cristo-Antepasado recuerda, por lo tanto, la plenitud de toda la realidad humana, y constituye el cumplimiento antropológico de toda la creación, señalando que es todo en todos. Tanto por su filiación espiritual como por su vida sacrificada, por su muerte histórica y por su resurrección escatológica, Cristo goza de una fuerza vital que le sitúa en la frontera de lo visible y de lo invisible, y de un estatuto que le coloca entre las personas rectas de esta vida, que han sabido valorizar a su pueblo en todos los sentidos como lo hace un verdadero antepasado.

---

<sup>55</sup> Sal 82,6 y Jn 10,34.