



**FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y  
FUNDAMENTAL**

**TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y  
FUNDAMENTAL**

**Diálogo con las Religiones Tradicionales Africanas desde  
una perspectiva pneumatológica: el caso de Benín**

---

Presentado por:  
**MASSAMA BADJAI**

Dirigido por:  
**PROF. BERT DAELEMANS**

**MADRID  
MAYO DE 2024**



**FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL**

**TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y  
FUNDAMENTAL**

TÍTULO COMPLETO DE LA TESINA:  
**Diálogo con las Religiones Tradicionales Africanas desde  
una perspectiva pneumatológica: el caso de Benín**

Visto Bueno del Director  
**PROF. BERT DAELEMANS**

Fdo.  
Madrid-Mayo 2024

## ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	3
Introducción general.....	4
Capítulo I: Las Religiones Tradicionales Africanas: el caso de Benín .....	8
Introducción .....	9
1.1. Tomar las RTA como punto de partida de la reflexión teológica.....	10
1.1.1. La especificidad de las culturas africanas .....	12
1.1.2. Lo que este trabajo no es.....	14
1.1.3. Nuestras motivaciones y nuestro enfoque metodológico.....	15
1.2. Las Religiones Africanas Tradicionales: hacia un modelo teórico funcional .....	17
1.2.1. El paso del concepto animismo al de RTA. ....	18
1.2.2. El término Religiones Tradicionales Africanas: convergencia de sentidos .....	20
1.2.3. Consideraciones histórico-geográficas y sociopolíticas sobre las RTA .....	23
1.2.4. La cosmovisión africana: unos modelos llamativos.....	24
1.3. Las Religiones Tradicionales en Benín: estudio de algunos casos.....	27
1.3.1. Breve presentación de Benín y de su cosmovisión tradicional .....	27
1.3.2. Los palacios reales: receptáculos de tradiciones ancestrales y su escenificación en el espacio público .....	28
1.3.3. Los santuarios y las figuras de mediación entre el mundo visible y el mundo invisible.....	29
1.3.4. Las edades de vida en la organización social de los boufali en el noroeste de Benín.....	31
1.3.5. Creencias, prácticas rituales, expresiones de religiosidad popular.....	32
1.3.6. Benín como espacio de movilidad religiosa de carácter sincrético.....	35
Conclusión del primer capítulo.....	37
CAPITULO 2: A modo de diálogo interreligioso: análisis y valoración teológica de las RTA .....	38
Introducción .....	39
2.1. El diálogo interreligioso: una aproximación definicional .....	40
2.1.1. La problemática del dialogo hoy en día .....	40
2.1.2. Principales documentos del magisterio y teólogos sobre el dialogo entre el cristianismo y otras tradiciones religiosas.....	41
2.1.3. El magisterio de la Iglesia: Pablo VI; Juan-Pablo II; Benedicto XVI y Francisco .....	41
2.1.4. El dicasterio para el diálogo interreligioso.....	43
2.1.5. Las aportaciones teológicas respecto al diálogo interreligioso.....	44
2.1.6. Necesidad de un discurso teológico sobre las religiones tradicionales africanas .....	46
2.2. Estudio de dos posturas contrarias a la concepción del diálogo: el conflicto y el sincretismo ..	47
2.2.1. La postura conflictual: demonización; reducción epistemológica; indiferencia .....	48

2.2.2. Síntesis sobre la postura conflictiva: a modo de balance .....	51
2.2.3. La postura sincrética: el falso dialogo.....	52
2.2.3.1. El sincretismo como resultado del mecanismo de resistencia de las culturas indígenas.53	
2.2.3.2. El pragmatismo religioso y la búsqueda de la eficacia espiritual .....	57
2.2.3.3. La religiosidad popular africana como lugar de fabrica del sincretismo .....	59
2.2.3.4. Síntesis sobre el sincretismo .....	60
2.3. Dos posturas constructivas: la inculturación y la colaboración .....	62
2.3.1. La postura caracterizada por la inculturación.....	62
2.3.1.1. Dialogo con la cosmovisión africana respecto a la imagen de Dios .....	64
2.3.1.2. Dialogo con la antropología africana tradicional .....	65
2.3.1.3. Consideraciones eclesiológicas .....	67
2.3.1.4. Síntesis sobre el dialogo intercultural.....	69
2.3.2. La postura colaborativa .....	71
CONCLUSIÓN .....	73
CAPITULO III: África, una tierra digna de Dios: ensayo sobre una pneumatología contextual africana	74
Introducción .....	75
3.1. El Espíritu Santo en la Biblia: una aproximación a partir de los conceptos de <i>ruah</i> y de unción .....	76
3.1.1. El concepto de <i>ruah</i> en el Antiguo Testamento: evolución y empleos .....	76
3.1.2. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento: la novedad en la teología de la unción .....	82
3.1.3. A modo de balance: el nacimiento de la Iglesia, obra del Espíritu Santo .....	86
3.2. Pensar la pneumatología a partir del misterio trinitario.....	87
3.2.1. El carácter fontal del Padre.....	87
3.2.2. Las misiones trinitarias: articulación entre cristología y pneumatología .....	88
3.2.3. Hacia una pneumatología contextual africana: unos lugares de inculturación .....	91
3.3. Implicaciones pastorales en el contexto de la sinodalidad .....	95
3.3.1. Implicaciones antropológicas: predicación, sacramentalidad, y narratividad.....	95
3.3.2. Implicaciones eclesiológicas: ejercicio de la autoridad y la expresión de los carismas.....	100
3.3.3. La pastoral del dialogo con las RTA: unos criterios .....	105
Conclusión .....	106
Conclusión general.....	107
Bibliografía .....	111

# **SIGLAS Y ABREVIATURAS**

## **1. Acerca de las Religiones Tradicionales**

**RTA:** Religiones Tradicionales Africanas

**IMAF :** Institut des Mondes Africains

**CIDAF:** Centro de información y Documentación

## **2. Acerca de los documentos**

**AA. VV.** Autores varios

**BAC** Biblioteca de Autores Cristianos

**Cf.** Confer (Véase)

**CTI:** Comisión Teológica Internacional

**DH:** E. Denzinger. El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres. D. Ruiz Bueno (trad.). Barcelona: Herder, 1963.

**Dir.** Director

**Ed., eds.** Editor, editores

**t.** Tomo

**trad.** Traductor

**UPC:** Universidad Pontificia de Comillas

**Vol., Vols.** Volumen/Volúmenes

## Introducción general

Muchos teólogos han hablado del Espíritu Santo como el gran desconocido o el olvidado. Ahora que una verdadera conversión pneumatológica es cada vez más visible tanto en los discursos como en la práctica religiosa, debemos temer, al menos en el contexto africano, una inflación del discurso sobre el Espíritu Santo. El ideal sería, teológicamente hablando, evitar dos extremos: por un lado, el cristomonismo<sup>1</sup> teológico y, por otro, la saturación referencial de la figura del Espíritu Santo, como nos lo demuestran los discursos de encantamiento (pensamos en el fenómeno de los movimientos neo-pentecostales y carismáticos que son a la vez una oportunidad y un riesgo de confusión respecto a la tercera persona de la trinidad). De hecho, en el contexto de una Iglesia sinodal, el ejercicio de la escucha del Espíritu Santo es necesario teniendo en cuenta los riesgos mencionados más arriba. Por lo tanto ¿cómo escuchar a alguien que no conocemos bien?<sup>2</sup> El desafío que nos presenta el camino sinodal es tanto el de aprender a escuchar al Espíritu de verdad, incluso más allá del círculo ordinario de la Iglesia (prestando atención a las religiones ancestrales que siguen alimentando las culturas africanas), como el de no confundir la voz del Espíritu con voces ajenas al plan divino.

Lo que acabamos de decir refleja las tres motivaciones principales que sustentan nuestra investigación: en primer lugar, el renovado interés teológico por la persona del Espíritu Santo (que puede y debe encontrar en el camino sinodal un lugar de aplicación y de concretización), sin olvidar el papel central que muchas corrientes de evangelización atribuyen al Espíritu Santo; luego, el hecho de que la cosmovisión africana se refiere también al mundo de los espíritus (unos buenos y otros malos. De hecho, desde un punto de vista antropológico, hay que recordar que África no es ajena al mundo de los espíritus. En otras palabras, puede haber interferencias en el ejercicio de la escucha del Espíritu); finalmente, la valoración que Kapolyo hace de la misión de evangelización en África. Para mostrar el escaso arraigo de los valores cristianos en África, Kapolyo compara la acción misionera en África con un río de tres kilómetros de ancho, pero sólo 10 cm de profundidad<sup>3</sup>. Lo que hay que entender de estas palabras de Kapolyo es que el mensaje evangélico no ha transformado completamente la representación que el africano tiene del mundo creado y de sus implicaciones. Por lo tanto, esto significa que la Iglesia debe

---

<sup>1</sup> Usamos aquí un término clave de la teología de Congar quien muestra la insuficiencia de la pneumatología en el discurso teológico más marcado por la cristología. Cf. Pablo Arteaga Echeverría. “Yves Congar et l’Esprit Saint”. En *Communio* 2020/5 (N° 271), 85.

<sup>2</sup> Aquí nos referimos a la crítica que se hizo a la teología respecto al olvido del Espíritu Santo (que Yves Congar considera como rasgos del cristomonismo), el gran desconocido. Cf. Christian Schütz. *Introducción a la pneumatología*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1991, 11.

<sup>3</sup> Joe Kapolyo. *L’homme : vision biblique et africaine*. Marne-La-Vallée : Farel-Emmaüs-Langham, 2007, 154.

trabajar para hacer que el evangelio sea más significativo en África. Y esto requiere un mejor conocimiento del universo simbólico y representativo de las culturas africanas.

Desde este punto de vista, nos parece importante recordar aquí las preocupaciones de Hebga, Ela y Agoussou. Hebga, para mostrar la necesidad de una teología contextual hizo la pregunta siguiente: «¿Quién nos salvará de la occidentalización filosófica, jurídica y cultural erigida como único camino providencial hacia la salvación en Jesucristo?»<sup>4</sup>. Siguiendo los pasos de Hebga, Ela insiste en la necesidad de superar las barreras dogmáticas que mantienen prisioneras a las iglesias africanas en el inmutable molde conceptual ajeno al lenguaje común en África. Para Ela, no basta seguir la dirección de la Tradición, en la medida en que, a las jóvenes iglesias, les esperan tareas creativas. Dicho de otro modo, necesitamos redescubrir el movimiento que es vida y someter a examen cualquier disciplina eclesial que pueda obstaculizar el arraigo del Evangelio en el contexto africano<sup>5</sup>. Agoussou, por su parte, rechaza los principios filosóficos y los sistemas teológicos que se desarrollaron sin tener en cuenta el contexto de África ni la herencia cultural y religiosa africana<sup>6</sup>. Lo que estos autores piden es la inculturación del evangelio en tierra africana. Entonces, ¿qué es la inculturación y cómo la reflexión sobre la persona del Espíritu Santo puede proporcionar una renovación teológica en África?

Para Azevedo, la inculturación es

«un proceso de evangelización mediante el cual la vida y el mensaje cristianos son asimilados por una cultura, de modo que no sólo se expresan a través de los elementos específicos de esta cultura, sino que también se constituyen en un principio de inspiración, norma y fuerza unificadora que transforma, recrea y relanza esta cultura»<sup>7</sup>.

Arrupe fue uno de los que contribuyeron a la toma de conciencia de la necesidad de la inculturación en los años 1980. En efecto, para Arrupe la inculturación es

«la encarnación de la vida y del mensaje cristiano en un ámbito cultural concreto, de modo que esta experiencia no sólo se exprese con los elementos específicos de la cultura en cuestión (se trataría entonces sólo de una adaptación superficial), sino que esta misma experiencia se transforme en un principio de inspiración, norma y fuerza de unificación, que transforma y recrea esta cultura, estando así en el origen de una “nueva creación”»<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> M. Hebga. *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'Église postmissionnaire*. Paris : Présence africaine, 1976, 88.

<sup>5</sup> J.-M. Ela. “Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Églises locales”. En *Civilisation noire et Église catholique*, 215.

<sup>6</sup> Cf. M.-J. Agoussou. *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*. Paris : Karthala, 1987, 49- 52.

<sup>7</sup> M. Azevedo. “Inculturation (Problématique)”. En *Dictionnaire de la Théologie fondamentale*. Paris-Montréal : Cerf-Bellarmin, 1992, 612.

<sup>8</sup> P. Arrupe. “Lettre sur l'inculturation”. En *Ecrits pour évangéliser*. Paris: DDB-Bellarmin, 1985, 169-170.

De hecho, el discurso pneumatológico que queremos proponer a la Iglesia de África quiere satisfacer esta comprensión que Arrupe tiene de la inculturación. Pero para lograr esta meta, necesitaremos sumergirnos en las culturas africanas y, por tanto, en las religiones ancestrales dado que las culturas y expresiones identitarias africanas llevan las huellas y marcas de estas religiones ancestrales que todavía no han desaparecido del universo religioso a pesar de la dominación de las religiones reveladas.

Considerando todas estas motivaciones y razones, hemos llegado a formular nuestro tema de investigación de esta manera: **Diálogo con las Religiones Tradicionales Africanas desde una perspectiva pneumatológica: el caso de Benín**. Al formular nuestra investigación de esta manera, nuestra intención es ver cómo aprovechar mejor las aportaciones recientes sobre la teología del Espíritu Santo teniendo en cuenta los desafíos que el discurso cristiano sobre la tercera persona de la trinidad plantea en el contexto africano. Como sabemos, varios movimientos de carácter pentecostal y carismático han hecho de la tercera persona de la trinidad un recurso clave en su pastoral en respuesta a las creencias ancestrales vistas como nefastas. A esto se suma también el hecho de que África, como tierra de experiencia religiosa, está formada por culturas tradicionales que no son ajenas a la noción de espíritus: incluso diríamos que la cosmovisión africana está poblada por entidades espirituales. Desde este punto de vista, hablar del Espíritu como actor del camino sinodal abierto por el Papa Francisco puede dar lugar a interpretaciones falsas.

Problemática: nuestro estudio tiene como objetivo examinar las prácticas y cuestiones de convivencia entre católicos y seguidores de la RTA en una perspectiva pneumatológica. ¿Podemos realmente hablar de diálogo y en qué medida? ¿Qué puede aprender la teología católica, en término de conocimiento y de práctica religiosa, de las diferentes formas de diálogo con estructuras y personas pertenecientes de la RTA? ¿Los cristianos son suficientemente conscientes del hecho de que las RTA siguen ejerciendo una gran influencia en las representaciones que muchos africanos (incluso cristianos) hacen del mundo y de las relaciones interpersonales? ¿Qué diferencia hay entre el cristiano que recibió la gracia o la unción del Espíritu Santo y este poder o fuerzas espirituales de que se habla en las religiones tradicionales? O, mejor dicho, ¿Cómo evitar la confusión al momento de hablar del Espíritu en el contexto africano?

Nuestra hipótesis es la siguiente: un análisis teológico (caracterizado por el método Ver, Juzgar y Actuar) de las religiones tradicionales en Benín desde la perspectiva del diálogo interreligioso, puede contribuir a fundar las bases de una pneumatología contextual capaz de



iluminar la evangelización y el proceso sinodal iniciado por la Iglesia. Por lo tanto, una mirada más cercana sobre la situación actual de la relación entre el cristianismo y las religiones tradicionales podría ayudarnos a percibir mejor las tareas de una teología del Espíritu Santo en África. Por eso, estructuraremos nuestro trabajo en tres capítulos: en primer lugar, realizaremos una mirada panorámica sobre las RTA para indagar sobre la situación actual de las culturas ancestrales y tradicionales en términos de representación del mundo y de prácticas religiosas. En el segundo capítulo (Juzgar), se tratará de valorar las RTA a través de un estudio sobre las relaciones entre la Iglesia y las religiones tradicionales a partir de las diversas aportaciones sobre el diálogo interreligioso. En el tercer y último capítulo (Actuar), vamos a proceder a una relectura pneumatológica de las conclusiones sacadas en los dos primeros capítulos y sus implicaciones pastorales en la perspectiva sinodal.

# **Capítulo I: Las Religiones Tradicionales Africanas: el caso de Benín**

## **Introducción**

En su encíclica *Redemptor hominis*, Juan Pablo II dejó claro que el Espíritu de verdad actúa más allá de los confines visibles del Cuerpo Místico. En otras palabras, interesarse por las religiones tradicionales africanas significa también aprender a escuchar al Espíritu Santo. Obviamente, esta escucha comienza con un mejor conocimiento de las RTA y su actualidad. Este capítulo corresponde a la etapa del Ver. En esta perspectiva, ver significa aquí prestar atención a los signos de los tiempos (en nuestro caso la relación entre las RTA y el cristianismo en el contexto del camino sinodal) y basar nuestra investigación sobre lo que nos sugiere un contexto concreto. Respecto al método que seguiremos, se trata de un enfoque pluridisciplinar. De este modo, empezaremos mostrando por qué las culturas y religiones son un tema teológicamente pertinente; después procederemos a una aclaración de los conceptos clave de este apartado: animismo; religiones tradicionales; cultura y religión; cosmovisión africana. En tercer lugar, nos concentraremos sobre unos casos concretos geográficamente ubicados en Benín con el objetivo de lograr una descripción clara de la situación de las religiones tradicionales en Benín y su posible problematización teológica.

## 1.1. Tomar las RTA como punto de partida de la reflexión teológica

Tomar las RTA como punto de partida necesita por nuestra parte una justificación. El análisis hecho por la CTI nos muestra que «la fe cristiana, porque trasciende todo el orden de la naturaleza y de la cultura, por una parte, es compatible con todas las culturas en lo que tienen de conforme con la recta razón y la buena voluntad, y por otra parte, es ella misma, en grado eminente, un factor dinamizante de cultura»<sup>9</sup>. El mismo documento sigue diciendo que Juan Pablo II, apoyándose en la convicción de que la Encarnación del Verbo ha sido también una encarnación cultural, afirma que «las culturas comparables analógicamente con la humanidad de Cristo en lo que tienen de bueno, pueden jugar un papel positivo de mediación para la expresión y la irradiación de la fe cristiana»<sup>10</sup>. Nuestro objetivo aquí es mostrar como las culturas y religiones africanas pueden constituir lugares teológicos – no tanto como fuente sino como estructura en diálogo con las fuentes ordinarias de la teología. Parafraseando a Gregorio<sup>11</sup> diríamos que sólo lo que es asumido culturalmente puede ser salvado.

Así como Aristóteles propuso en sus Tópicos unos lugares comunes como sedes y señales de argumentos, de donde se pudiese extraer toda argumentación para cualquier clase de disputa, de manera análoga se proponen ciertos lugares<sup>12</sup> propios de la teología. Es en este sentido que Melchor Cano<sup>13</sup> propuso las diez fuentes de la teología. No tenemos la intención de querer añadir otras fuentes a estos lugares teológicos comunes. El Concilio Vaticano II (una de las fuentes), al prestar especial atención a las culturas y religiones no cristianas, permitió a los teólogos responder a los desafíos de hoy y considerar mejor los signos de los tiempos.

Comentando las palabras de Pablo VI durante su viaje a Kampala (1969), Michakek afirma que

---

<sup>9</sup> Comisión Teológica Internacional. *La fe y la inculturación*. II, n°10. En [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fede-inculturazione\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html). (Consultado el 21/03/2024).

<sup>10</sup> *Ibid.* I, n°5..

<sup>11</sup> Gregorio nacienceno. *Ep.* 101, 32: SC 208, 50.

<sup>12</sup> Cf. Melchor Cano. *De locis theologicis*. Madrid: Ediciones Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2006.

<sup>13</sup> Melchor Cano fue un catedrático de Prima de la Facultad de Teología de Salamanca (1546-1552) y reconocido como un humanista, un filósofo y, sobre todo, un teólogo. Revolucionó los métodos científicos de su tiempo en el campo filosófico y teológico principalmente. El tratado *De locis theologicis* se considere importante dentro de la reforma teológica llevada a cabo por la Escuela de Salamanca en el siglo XVI. Según Fonseca y Orlando, el tratado *De locis theologicis* posee un prólogo general, y doce libros: (1) Los lugares teológicos; (2) la autoridad de la Sagrada Escritura; (3) las tradiciones apostólicas; (4) la autoridad de la Iglesia universal; (5) la autoridad de los concilios; (6) la autoridad de la Iglesia romana; (7) autoridad de los santos antiguos; (8) la autoridad de los doctores escolásticos; (9) argumentos de razón natural; (10) la autoridad de los filósofos; (11) la autoridad de la historia humana; y (12) el uso de los lugares teológicos en la disputa escolástica. Cf. Reyes Fonseca - José Orlando. “Reseña de “*De locis theologicis*” de Cano Melchor”. En *Theologica Xaveriana*, vol. 57, n° 163, julio-septiembre, (2007), 486.

«el mensaje de Pablo VI en Kampala testimonia una evolución de las mentalidades en el ámbito científico y eclesiástico. De hecho, los estudios serios realizados por etnólogos, antropólogos, historiadores de las religiones, teólogos africanos y occidentales han conducido a un mejor conocimiento y comprensión del pasado y presente de este continente. Además, el Papa animó a los teólogos e pastores a interesarse por la cultura y las religiones tradicionales, en particular, la visión espiritual de la vida, la idea de Dios, los valores religiosos, los vínculos con los antepasados, la función típicamente sacerdotal reservada al padre de familia»<sup>14</sup>.

Es por eso que muchos teólogos apuntan para una teológica contextual. Según Conte, «la contextualización del quehacer teológico nace de la reflexión que algunos teólogos misioneros católicos y protestantes de origen norteamericano realizan a partir de su experiencia misionera en continentes como el africano, el asiático y el latinoamericano»<sup>15</sup>.

La definición de cultura según Coulon es teológicamente significativa. En efecto, según este teólogo

«la cultura es este modo estructurado de vida y de pensamiento mediante el cual cualquier grupo se sitúa en el universo proporcionando una respuesta a las preguntas esenciales -metafísicas, religiosas- que se plantean todos los hombres de todos los tiempos. Pero, desde hace siglo y medio, se ha recorrido un extraordinario camino de descubrimiento del hombre africano y de sus culturas gracias al trabajo tanto de etnólogos (Griaule, Balandier, Augé, Thomas y Luneau, Laburthe-Tolra, etc.) como de misioneros. (Monseñor Leroy, Tempels, Aupiais, Gravrand, De Rosny), sin olvidar el mundo angloparlante»<sup>16</sup>.

Por lo tanto, la inculturación no debe ser un ejercicio cerrado y estático que se acaba una vez obtenidos ciertos avances. Es un proceso constantemente renovado con la intención de hacer que el Evangelio sea cada vez más fresco y contextualmente significativo. Volviendo a las aportaciones de los teólogos que han dedicado sus investigaciones a la inculturación, nuestra intención es continuar este ejercicio de lucidez e inteligencia de la fe en relación con los desafíos y las cuestiones teológicas actuales. Desde este punto de vista, la inculturación no es, por tanto, un simple ejercicio de reconstitución o acomodación, sino un verdadero ejercicio de discernimiento caracterizado por una evaluación crítica de datos significativos procedentes de estudios sobre la situación actual, en nuestro caso de las religiones tradicionales en Benín.

La llamada lanzada por Pablo VI en relación con el estudio de las culturas africanas nos parece todavía actual, especialmente en el marco del proceso sinodal. Esto es lo que Pablo VI dijo: «a vosotros [africanos] os corresponde hacer vivo y eficaz el encuentro entre el

---

<sup>14</sup> Citado por Daniel Nteka-Salakiaku. “Le dialogue de vie entre les catholiques et les adeptes des Religions Traditionnelles Africaines dans l’Église locale de Kinshasa de 1960 à 2000”. Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses. Université Laval. Québec : 2010.

<sup>15</sup> Ignacio Cervera Conte. “La contextualización en el quehacer teológico”. *Estudios eclesiásticos*, vol. 81 (2006), n° 316, 146.

<sup>16</sup> Paul Coulon. Dialoguer avec les religions traditionnelles africaines. <https://www.la-croix.com/Abonnes/Theologie/Les-autres-religions/Dialoguer-avec-les-religions-traditionnelles-africaines>. (Consultado el 20/01/24).

cristianismo y la antigua tradición africana»<sup>17</sup>. ¿En qué consiste esta nueva tarea? A nuestro parecer, se trata de crear o profundizar una nueva civilización, tanto africana como cristiana, porque decía Pablo VI «el cristianismo puede y debe estar totalmente en su casa en las culturas africanas»<sup>18</sup>. En la misma línea la Comisión Teológica Internacional consagra su documento de 1996 a la cristología respecto al debate teológico sobre el encuentro de las religiones. Se fijó tres objetivos: primero, el cristianismo debe tratar de comprenderse y evaluarse a sí mismo en el contexto de una pluralidad de religiones. Por eso, tendrá que reflexionar concretamente sobre la verdad y la universalidad que reivindica. En segundo lugar, deberá buscar el significado, la función y el valor propio de las religiones en el conjunto de la historia de la salvación. Finalmente, la teología cristiana deberá examinar las religiones concretas, con sus contenidos bien definidos, que deberán confrontarse con los contenidos de la fe cristiana. Por eso, es necesario establecer criterios que permitan una discusión crítica de estos datos y una hermenéutica que los interprete<sup>19</sup>.

### **1.1.1. La especificidad de las culturas africanas**

Una cosa es interesarse por las culturas africanas, como lo recomiendan muchos documentos de la Iglesia, y otra aprovechar mejor ese interés. Por eso nos pareció bien articular nuestro discurso sobre las culturas y religiones africanas teniendo en cuenta su especificidad. Esta especificidad reside, por un lado, en la historia particular de este continente y sus huellas positivas o negativas en las culturas africanas tal como las podemos observar, y por otro, en la complicidad furtiva que existe entre las expresiones culturales actuales y las religiones ancestrales (a menudo consideradas extintas o en situación de minoría). Por lo tanto, las culturas que queremos estudiar y conocer al marco de la nueva evangelización sinodalmente marcada, llevan las huellas de las RTA, es decir los marcos de un pasado que hasta ahora no asumió por completo, en un contexto de enfrentamiento con las nuevas dinámicas religiosas mundiales, regionales y locales.

Ya como sabemos, «la cultura que es siempre una cultura concreta y particular está abierta a los valores superiores comunes a todos los hombres. La originalidad de una cultura no significa, por tanto, repliegue sobre sí misma, sino contribución a una riqueza que es bien de todos los hombres. Por ello, el pluralismo cultural no podría interpretarse como la yuxtaposición

---

<sup>17</sup> Pablo VI. *Africae terrarum*, n°23.

<sup>18</sup> Pablo VI. « Discours aux évêques d'Afrique », D. C, n° 1730, 20 novembre 1977, p. 951b.

<sup>19</sup> Comisión Teológica Internacional. *El cristianismo y las religiones*.

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html). (Consultado el 04/04/2024).

de universos cerrados, sino como la participación en el concierto de realidades, orientadas todas ellas hacia los valores universales de la humanidad. Los fenómenos de penetración recíproca de las culturas, frecuentes en la historia, ilustran esta apertura fundamental de las culturas particulares a los valores comunes a todos los hombres, y por ello la apertura de las culturas entre sí.»<sup>20</sup> En otras palabras, la CTI invita a los teólogos a dar una importancia particular a las culturas. Para el cristiano africano, la consideración de las culturas africanas implica necesariamente la integración de las religiones ancestrales. Por consiguiente, que nos entienda cuando conectamos culturas africanas y religiones ancestrales.

Desde el principio, la inculturación se presentó como una exigencia para la Iglesia en su misión evangelizadora. Pero, a diferencia de otras regiones, las culturas africanas siguen estando estrechamente vinculadas al mundo de las religiones ancestrales, que, en principio, los cristianos ya no practican. Por lo tanto, el cristiano africano puede encontrarse muy rápidamente en dificultades por el simple hecho de que la cultura de la que se reclama o de la que se ha distanciado permanece inconscientemente presente en su representación del mundo o al menos forma parte de sus esquemas referenciales. Desde este punto de vista, más que un deseo de entrar en diálogo con otra religión, el estudio sobre las religiones tradicionales (en las que la cultura local y la religiosidad popular se alimentan) es la oportunidad para el cristiano africano de encontrarse a sí mismo y a sus hermanos de sangre, de quienes se ha distanciado religiosamente, pero con quienes comparte casi la misma herencia cultural, lingüística, territorial y muchas cosas más. ¿No es a esta preocupación a la que intenta responder el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso cuando envió una carta a los presidentes de las Conferencias Episcopales de África y de Madagascar justificando la atención pastoral que se debe prestar a la religión tradicional africana y la utilidad de un intercambio de reflexiones y experiencias en este ámbito?

De hecho, estas religiones todavía influyen en los cristianos en África en la medida en que no son un hecho marginal en su vida, como lo dice bien Vincent Mulago<sup>21</sup>. De este modo podemos postular por la presencia de algo específico en las culturas africanas. Según Deschamps, «las RTA presentan regularidades estructurales que los distinguen claramente de otros sistemas de creencias y les confieren su carácter específicamente africano»<sup>22</sup>. Ki-Zerbo, por su parte, afirma que el africano (incluso el convertido al cristianismo) todavía funciona con

---

<sup>20</sup> Comisión Teológica Internacional. La fe y la inculturación. I, n°7.

<sup>21</sup> Vincent Mulago. "Le Dieu des Bantu". *Cahier des Religions Africaines*, Vol. 2, n°3 (1968) : 23.

<sup>22</sup> H. Deschamps. *Les religions de l'Afrique Noire*. Paris: P.U.F, 1965, 74.

los modelos de interpretación heredados de las religiones tradicionales. Dicho de otro modo, las culturas africanas que el teólogo quiere estudiar están relacionadas con las RTA. Es en este sentido que el documento de la CTI sobre la inculturación afirma que «La religión, en sentido amplio, es *parte integrante de la cultura* en que se enraíza y que desarrolla. Por ello, todas las grandes culturas implican la dimensión religiosa como clave de bóveda del edificio que constituyen, dimensión que inspira las grandes realizaciones que han marcado la historia milenaria de las civilizaciones.»<sup>23</sup>

### **1.1.2. Lo que este trabajo no es**

Al dedicar un estudio a las RTA, nuestra intención no es volver al debate sobre el valor salvífico de estas religiones endógenas. En efecto, como recuerda Ladaria en la presentación del documento relativo al diálogo con las religiones no cristianas, en la teología anterior al Vaticano II se observa la presencia de dos posturas: la primera representada por Daniélou, Henri de Lubac y otros, piensa que las religiones se fundan en la alianza con Noé, alianza cósmica que comporta la revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia; la segunda postura está representada por Rahner, y sostiene la idea que la oferta de la gracia, alcanza a todos los hombres, y que éstos tienen cierta conciencia, no necesariamente refleja, de su acción y de su luz. Cuando hablamos de diálogo con otras religiones no podemos omitir el debate en torno a tres perspectivas: la posición exclusivista; incluyente y pluralista. Nuestra intención no es entrar en este debate, en la medida en que lo que nos preocupa más es la cuestión de la inculturación de la fe cristiana a partir de la perspectiva pneumatológica, teniendo en cuenta el fuerte vínculo que caracteriza a las culturas africanas y a las religiones tradicionales y que a veces perdemos de vista.

El estudio de las religiones tradicionales que estamos a punto de emprender no está motivado por un sentimiento nostálgico, como si estuviéramos buscando una identidad perdida. Por tanto, esta obra no es una búsqueda de identidad salpicada de nostalgia o un deseo de redescubrir la famosa edad de oro de la autenticidad africana. El ejemplo del Congo Democrático es muy revelador: en los años sesenta el gobierno congoleño consideraba a la Iglesia católica como una propagandista de ideales de origen extranjero. Rehabilitó las RTA y eliminó los nombres de ciudades, calles e instituciones con connotaciones extranjeras e incluso nombres cristianos. Impuso a todos los congoleños un apellido, procedente de su tierra ancestral, que explica los nombres kilométricos de los congoleños bajo el reinado de Mobutu. Hasta cierto punto, la misma tendencia se observará en otros países africanos como Chad. La

---

<sup>23</sup> Comisión Teológica Internacional. *La fe y la inculturación*. I, nº8.



Iglesia católica ha criticado la ideología política del retorno a la autenticidad propugnada por el Estado y que considera una coartada para establecer su autoridad<sup>24</sup>. El cardenal Malula prefirió el término “recurso” en lugar de retorno a la autenticidad<sup>25</sup>. En el caso de Benín, después de que la era de la revolución marxista hubiera estado marcada por la denigración de las religiones consideradas como el opio del pueblo, la renovación democrática de los años 1990 restableció las religiones tradicionales dedicando un día especial a la celebración de las fiestas tradicionales, ahora promovidas por instituciones como la UNESCO. Una vez que hemos dejado claro lo que este trabajo de investigación no es, ahora será necesario especificar nuestras motivaciones reales y la metodología que nos parece propicia.

### 1.1.3. Nuestras motivaciones y nuestro enfoque metodológico

La unidad de la fe y la diversidad de las escuchas y testimonios nos impone el imperativo de prestar atención a las realidades religiosas locales, en nuestro caso se trata del diálogo entre el cristianismo y las religiones tradicionales en el contexto de Benín. Además, escuchar supone unas disposiciones: el africano necesita tomar conciencia de eso. Esta escucha nos lleva a prestar atención al argumento de un cristianismo más ancho que largo: hablando de África, Kapolyo, para mostrar el escaso arraigo de los valores cristianos en África, compara la acción misionera en África con un río de tres kilómetros de ancho, pero sólo 10 cm de profundidad<sup>26</sup>. En otras palabras, aunque la evangelización en África ha producido frutos en gran cantidad, la calidad de estos frutos plantea un problema. Por lo tanto, el trabajo de inculturación resulta ser una tarea importante. En opinión de uno de los prominentes estudiosos de las RTA, el kenyata Mbiti

«ni el islam, ni el cristianismo parecen eliminar los sentimientos arraigados de los pueblos negroafricanos o sus creencias animistas; no basta con abrazar una fe que es activa un día (domingo para la religión católica o viernes para los musulmanes), mientras que el resto de la semana se nutre de sus creencias animistas. Las religiones tradicionales ocupan a toda la persona y toda su vida»<sup>27</sup>.

Sobre la permanencia del animismo, hay un hombre que dio su respuesta, es Alioune Diop, un pensador importante que influyó en la evolución cultural de Senegal. Dijo que tal vez

---

<sup>24</sup> Según Léon de Saint-Moulin, misionero jesuita en el Congo, la rehabilitación de la RTA, algunos años después de la independencia, se basó en un conflicto abierto entre la Iglesia católica y el gobierno congoleño de Mobutu. En efecto, el gobierno pidió a los congoleños que “despertaran” y practicaran libremente la religión de su elección. En otras palabras, favoreció y rehabilitó a las RTA y a las Iglesias independientes, incluido el kimbanguismo, que experimentó un crecimiento incluso fuera del país. Cf. Léon de Saint-Moulin (*et coll.*) *Église et Société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998)*. T1. Kinshasa : Facultés catholiques de Kinshasa, 1998.

<sup>25</sup> E. Mbokolo. “ L'évolution démocratique de l'Afrique des Conférences nationales et le rôle des Églises ”. En *Revue africaine des sciences de la mission*, n°2, (1995), Kinshasa.

<sup>26</sup> J. Kapolyo. *L'homme : vision biblique et africaine*. Marne-la-vallée : Ed. farel, 2007, 154.

<sup>27</sup> John Mbiti. *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*. Madrid: El mundo negro, 1991, 14.

hay entre un 5% y un 10% de cristianos y un 90% musulmanes, pero en cualquier caso hay un 100% animistas. Asolas confirma el uso de este dicho para mostrar que para muchos africanos el animismo sigue siendo la religión madre<sup>28</sup>. Según muchos datos sociológicos, la aparente minoridad en la que las religiones respecto a la presencia de las RTA dentro del espacio público dan la impresión de que las RTA no han resistido a las invasiones del cristianismo y del islam. Por lo tanto, las religiones tradicionales africanas son una realidad que la Iglesia de África no puede ignorar. De hecho, como señala Azcárate, «en el siglo XXI sobreviven aún las religiones tradicionales. Los grupos animistas son mayoritarios en gran parte de África»<sup>29</sup>. Hay que precisar los documentos que hemos consultados no coinciden respecto a las estadísticas. Por ejemplo, según Meslin afirma: «se estima que los seguidores de estas religiones ascienden a más de 350 millones de personas.»<sup>30</sup> Otra fuente nos presenta otros resultados. De hecho, las estadísticas oficiales dicen una cosa y los datos sociológicos nos hacen percibir otra. Delante de una realidad tan compleja como las RTA, a los datos cualitativos hay que añadir los elementos cualitativos.

¿Qué queremos entender por teología contextual y en qué nos puede ayudar una profundización respecto a las tradiciones teológicas para hacer una teología contextual que enriquezca la unión de fe en una diversidad de expresiones religiosas? En sus respectivas críticas de la apología y la teología, de Lubac y Metz consiguieron demostrar que tener en cuenta el contexto cuando se habla de teología fundamental es importante. Waldenfels cita a Metz, quien, en su libro *La fe en la historia y en la sociedad*, se preguntaba: «¿No debería la teología fundamental práctica [...] ser consciente del hecho de que la teología no se limita a transmitir y elaborar temas sin sujeto, sino que debe estar constantemente atravesada por la praxis y la experiencia?»<sup>31</sup>. Teniendo en cuenta todas estas observaciones, sumergirnos en la realidad que constituyen las religiones tradicionales africanas a través de algunas de sus expresiones, nos será provechoso.

El objetivo de este primer paso es lograr una cierta coherencia o unidad de significado al hablar de religiones tradicionales en el contexto beninés. De hecho, las contribuciones recientes en la sociología religiosa y la antropología han permitido explicar mejor las religiones tradicionales. Se trata, por tanto, de recurrir a estos recursos para informarnos sobre la situación

---

<sup>28</sup> Eva Mateo Asolas. De dioses, hombres y fetiches... en Senegal. <https://www.fronterad.com/de-dioses-hombres-y-fetiches-en-senegal/>. Consultado el 24/04/2024.

<sup>29</sup> Jesús Azcárate. El animismo Grupos mayoritarios en África. <https://es.catholic.net/op/articulos/1919/cat/17/el-animismo.html#modal>.

<sup>30</sup> Michel Meslin. *L'expérience humaine du divin*. Paris : Cerf, 1988, 24-25.

<sup>31</sup> Hans Waldenfels. *Manuel de théologie fondamentale*. Paris : CERF, 1990, 107.

actual de las RTA en Benín (sería una forma concreta de leer los signos de los tiempos desde la base). Nuestro método se estructura en torno a una doble articulación: lograr un marco teórico para poder guiar nuestro esfuerzo a fin de dar cuenta de las RTA en Benín país en el que se encuentra una parte del pueblo de Dios.

Dado que detrás de una forma de ver hay una representación del mundo, articularemos nuestro enfoque en torno a un modelo teórico (una cosmovisión) y una herramienta de investigación (la etnografía). En realidad, la etnografía puede ser entendida como un método de investigación para la descripción sistemática de una cultura contemporánea en específico, a través de trabajo de campo etnográfico (no fuimos al campo; hemos hecho una investigación documentaria inspirándonos en las investigaciones de carácter etnográficas que se ha hecho sobre las religiones tradicionales en Benín.

Cabe precisar que las tradiciones negroafricanas contienen elementos consignados a niveles diferentes: el nivel teórico y el nivel práctico<sup>32</sup>. En efecto según Mballa es al nivel teórico que opera la cosmología, es decir, el conjunto de representaciones del mundo que determinan los principios generales, las reglas formales y los valores que han de regir la vida cotidiana. Este nivel sirve de trasfondo referencial a partir del cual los que pertenecen a las RTA encuentran las justificaciones supremas de las acciones que llevan a cabo en la vida cotidiana. Pero antes de decir algo sobre la cosmología africana, hace falta precisar el significado del término RTA. Lo que nos proponemos de hacer ahora (a modo de presentación de las RTA) es destacar los siguientes elementos identitarios y estructurantes: la historia de las religiones tradicionales (para hacernos una idea de su origen y evolución) y su caracterización como religiones tradicionales africanas, la cosmovisión africana (como lugar de sistematización de las diversas creencias ancestrales), las prácticas religiosas específicas de las RTA (una manera para expresarlo son las religiones ancestrales en concreto en término de rituales o de organización de la vida social).

## **1.2. Las Religiones Africanas Tradicionales: hacia un modelo teórico funcional**

¿Cómo justificar el uso del término religión para designar lo que muchos llaman animismo, ancestralismo, politeísmo, religiosidad arcaica? Para superar tal dificultad, teólogos como Adoukonou han dedicado tiempo a fundamentar sus investigaciones en una base

---

<sup>32</sup> En cuanto al nivel práctico, volveremos a él cuando abordemos el estudio de algunos casos concretos cultural, geográfica e históricamente situados en Benín. De esta manera, tendremos la oportunidad de dar cuenta de la manera en que los creyentes o seguidores de las RTA viven concretamente su “fe” día a día.

metodológica sólida, tanto para delimitar el objeto de investigación (que constituyen las religiones tradicionales africanas) como para estudiar sus componentes y características en la perspectiva de un mejor conocimiento de las culturas locales de África. Como señala Adoukonou, el estudio etnológico del *Vodou* para ser pertinente debe basarse en un enfoque metodológico. Dado que el *Vodou* forma parte de las RTA, nos parece importante explicar lo que se entiende por el término RTA y Animismo. Habitado por la preocupación de acercarse al objeto de estudio reduciendo al máximo el riesgo de hacer una lectura reduccionista del mismo. Entonces, ¿qué pasa con la presuposición de que el *Vodou* beninés es una religión<sup>33</sup>?

### 1.2.1. El paso del concepto animismo al de RTA.

Según Mballa, «animismo es una palabra derivada del latín “*anima*”, que significa aliento; aliento de vida y, por tanto, lleva consigo la idea de alma o espíritu.<sup>34</sup> » Basándose en diversas fuentes, este autor afirma que este término fue inventado por el antropólogo inglés E.B. Taylor, quien lo usó por primera vez en 1866 y más tarde en su libro *Cultura primitiva* (1871). Desde entonces, el animismo se popularizó y fue empleado en muchos escritos antropológicos y sociológicos para designar las religiones tradicionales negroafricanas. De hecho, para muchos antropólogos y sociólogos contemporáneos, el animismo es ante todo la manifestación de la religiosidad primitiva.

Según Deschamps, «el término animismo surgió y se impuso en detrimento de otras terminologías también bastante controvertidas, en particular fetichismo (Ch. Brosse), naturismo (Max Muller), vitalismo, dinamismo»<sup>35</sup>. En este sentido, el animismo se presenta como «una forma primitiva de la religión en donde se atribuye un alma vívida en relación con los fenómenos naturales y posteriormente a objetos inanimados. El ser humano llegó a concebir la existencia de un ánima en base a sus ideas, visiones, o presencias; y empezó a rendir culto a algún cuerpo animado u objeto inanimado»<sup>36</sup>. Cabe precisar que este término da cuenta de una fase del proceso histórico y evolutivo de la religión. En este sentido Sujov afirma que «el animismo no es el “mínimo” de cualquier religión, sino la religión en etapa primitiva, basada en la creencia en los espíritus y las almas; la categoría de “animismo” caracteriza una forma de

---

<sup>33</sup> Jules Dénagnon Kede. L'herméneutique du *Vodun* : jalons pour une philosophie critique des méthodes. En Edouard Adé y Paul Béré. *Nouveaux jalons pour une théologie africaine. Mélanges en hommage à Monseigneur Barthélemy Adoukonou*. Paris : L'Harmattan, 2018.

<sup>34</sup> Louis Valentin Mballa. “Religiosidad y etnicidad en el universo tradicional negroafricano: plataforma de la supervivencia comunitaria”. <https://www.redalyc.org/journal/267/26766598008/html/>

<sup>35</sup> Hubert Deschamps. *Les religions de l'Afrique Noire*. Paris: P.U. F, 1965, 74.

<sup>36</sup> Santiago Espinosa García. “Khamlia: identidad y cultura gnaoua a través de prácticas religiosas populares. Una ventana al animismo islámico contemporáneo y organización social en el Sahara marroquí oriental”. Programa de Doctorado en Estudios Migratorios (Análisis Social, Cultural y de Género de las Migraciones), Universidad de Granada, 2020.

religión en determinada etapa de desarrollo»<sup>37</sup>. Dicho de otro modo, el animismo se presenta como la fase religiosa anterior a la aparición de las grandes religiones. Por lo tanto, las culturas cuyas prácticas religiosas se acercan al animismo son consideradas como formando parte de las religiones pre-axiales. Hay que notar que según Sujov, del animismo se desarrollaron todas las formas sucesivas de idealismo y religión<sup>38</sup>, y, por lo tanto, es posible vislumbrar aún su presencia en comunidades de diferentes adscripciones étnicas y culturales. Respecto a las teorías de la aparición de la religión recientes investigaciones apuntan en la perspectiva de los autores que acabamos de mencionar, pero dando unas matizaciones relevantes<sup>39</sup>.

Taylor, por su parte afirma que la definición básica del animismo era la creencia en seres espirituales. Es por eso que él

«concibió el alma como una imagen vaporosa capaz de animar a cualquier objeto de la naturaleza. Asimismo, los pueblos llamados “primitivos” imaginaban que el alma era capaz de dejar un cuerpo y entrar en otros cuerpos, animales, vegetales e incluso en objetos inanimados, y continuaba viva después de la muerte material de esos cuerpos, animales y cosas. Profundizando esos supuestos o hipótesis, se planteó que cada objeto tenía su propia alma dando lugar a innumerables espíritus en el universo. Por lo tanto, en esa concepción caben múltiples variantes que llevaron a varios autores a coincidir en que el animismo significa la “creencia en seres espirituales”. [...] el animismo en el contexto negroafricano se considera como una “religión tradicional”, porque interconecta la tradición con la cultura»<sup>40</sup>.

Originalmente, el animismo negroafricano es un sentimiento religioso común a varias formas de creencias, según el cual, no sólo los hombres están dotados de alma sino también los animales, vegetales y hasta los objetos inanimados. En este sentido, el principio básico de creencia se encuentra en las fuerzas de la naturaleza. Pero según muchos etnólogos y pertenecientes de las RTA, el término animismo no da perfectamente cuenta de todos los aspectos de las creencias y prácticas religiosas del africano. Es así que, desde 1961,

«un grupo de antropólogos, etnólogos, sociólogos y teólogos africanistas, tras analizar a fondo los términos, las estructuras, las características, los componentes y los significados del animismo negroafricano, llegaron a la sustitución del término “animismo”, por el de “religiones

---

<sup>37</sup> Alexander Sujov. *Las Raíces de la Religión*. México: Grijalbo, 1968, 36.

<sup>38</sup> *Ibid.* 141.

<sup>39</sup> Unas investigaciones más recientes apuntan en la misma dirección, pero aportando nuevas explicaciones y precisiones. De hecho, en un ensayo que combina datos botánicos y arqueológicos, Nissim Amzallag (Doctor en botánica y especializado en biología vegetal, y ahora doctor en estudios bíblicos en la universidad de Ben-Gurion del Negev) vincula la evolución humana, en particular la domesticación de las plantas, con el nacimiento de deidades religiosas en el Neolítico (véase Nissim Amzallag. *Les graines de l'au-delà. Domestiquer les plantes au Proche-Orient*. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 2023). De hecho, en esta obra el autor propone una nueva tesis relativa a la génesis de las religiones. Ya en una precedente obra Nissim Amzallag planteaba la hipótesis según la cual los irsaelitas no habían "inventado" a Yahvé, el dios original de los monoteísmos, sino que se habían apoderado de una divinidad secreta nacida en un ambiente de herreros del Qenite (Cf. Nissim Amzallag. *La forge de Dieu*. Paris : Cerf, 2020.)

<sup>40</sup> Citado por L. V. Mballa. “Religiosidad y etnicidad en el universo tradicional negroafricano: plataforma de la supervivencia comunitaria”, <https://www.redalyc.org/journal/267/26766598008/html/>

tradicionales ancestrales africanas (RTA)”. Asimismo, la expresión RTA fue empleada, por primera vez, por el antropólogo G. Lienhart en su obra *Divinity and Experience: the religion of the Dinka*»<sup>41</sup>.

Desde el punto de vista histórico, el uso del término Religión Tradicional Africana aparece en los años 60. En realidad, fue durante la Conferencia de Abiyán organizada sobre las religiones del 5 al 12 abril de 1961 en la que figuras mundialmente famosas en diferentes campos, examinaron toda la terminología utilizada para designar esta experiencia religiosa africana. Al final adoptaron la expresión R.T.A.<sup>42</sup> ¿Qué queremos entender por RTA?

### **1.2.2. El término Religiones Tradicionales Africanas: convergencia de sentidos**

Antes de ir más allá en nuestra investigación, sería importante que empezáramos por tener una idea clara de lo que se entiende por «Religión Tradicional Africana» (RTA). Pero, si queremos lograr una definición pertinente y científicamente coherente, hace falta resolver la dificultad que plantea la teología de las religiones o simplemente las ciencias de las religiones. Por cierto, muchos autores prefieren reservar el término “Religión” para designar estas religiones que surgieron en las grandes civilizaciones. En este sentido se habla por ejemplo de religiones axiales y de religiones pre-axiales. Además, ¿qué diferencia hay entre el singular (Religión tradicional) y el plural (las religiones tradicionales)? De hecho, muchos investigadores, la mayoría de ellos occidentales, han proyectado durante mucho tiempo la categoría occidental de religión sobre hechos religiosos del África tradicional. He aquí las definiciones que a menudo se dan a la religión.

En el diccionario Lalande, se define la religión como una

« institución social caracterizada por la existencia de una comunidad de individuos, unidos: 1) por la realización de ciertos ritos religiosos y por la adopción de ciertas fórmulas; 2) por la creencia en un valor absoluto, con el que nada puede pesarse, creencia que esta comunidad pretende mantener; 3) poniendo al individuo en contacto con un poder espiritual superior al hombre, poder concebido como Dios difuso, o como múltiple, o finalmente como único: en cada uno de estos ritos, existe la parte conferida al espíritu supremo, Dios y el dedicado a los espíritus “intermedios” (antepasados, genios, difuntos, etc.) »<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Las conferencias que siguieron a este período formarán parte de esta misma dinámica. En 1970, la Conferencia de Cotonú, en Benín, sobre “Religiones africanas como fuente de valores de civilización” mostró la importancia del R.T.A en la vida social y cultural de los africanos. En 1978, la Conferencia de Kinshasa sobre “Religiones africanas y “cristianismo” revela la influencia de la R.T.A. en la vida del cristiano africano. En 1983, la Conferencia de Kinshasa sobre “África y sus formas de la vida espiritual” enfatiza la escatología ancestral como fundamento de las relaciones y mediaciones. En 1986, la Conferencia de Kinshasa sobre Mediaciones africanas de lo Sagrado enfatiza la vida y la práctica religiosa en África. En 1996, la Conferencia de Abijan sobre “El Evangelio de Jesucristo y el encuentro de Religiones Tradicionales” buscó mostrar el significado de la salvación en estas religiones.

<sup>43</sup> A. Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 14e éd., Paris : PUF, 2010.

Si nos atenemos a la definición que da Lalande, diremos que el concepto de religión abarca los aspectos siguientes: una comunidad social caracterizada por la observación de un conjunto de ritos y de creencias que permiten a los hombres de entrar en relación con una o diversas entidades divinas. Cualquiera que sea el valor etimológico de la definición del término religión, su objetivo es poner al hombre en relación con Dios<sup>44</sup>. Küng, por su parte, afirma que:

«la religión es la realización viva, social e individual, cumpliéndose en una tradición y en una comunidad (en la doctrina, el ethos y con mayor frecuencia también en el rito), de una relación con algo que va más allá y abarca al hombre y su mundo; a una verdadera realidad suprema, como sea que se entienda (Dios, el absoluto, nirvana, Shunyata, tao). La tradición y la comunidad son dimensiones fundamentales para todas las grandes religiones, la doctrina, el ethos y el rito son sus funciones fundamentales; la trascendencia (hacia arriba o hacia adentro, en el espacio o en el tiempo, como redención, iluminación o liberación) es su intención fundamental»<sup>45</sup>.

En cuanto a Berger, él define la religión como «una empresa humana que produce un cosmos sagrado. [...] como un universo de significados, construido a partir de los referentes culturales disponibles y en los límites y exigencias de éstos, que permite a los individuos dirigir sus acciones y darle sentido a su destino.»<sup>46</sup> La observación hecha por Meslin sobre la definición de religión en el contexto africano nos proporciona otra aclaración que nos permite tomar en consideración la complejidad del fenómeno religioso ancestral en África. De hecho, según Meslin,

«para los africanos la religión no es sólo una “creencia en los seres espirituales” (Taylor), ni sólo “un deseo del hombre que se manifiesta a través de la oración, el sacrificio y la fe” (Feuerbach), ni “el suspiro de la criatura alienada” (Marx) o incluso “la ilusión neurótica” (Freud); se acerca a la concepción del término *religio* de los romanos: “un conjunto de creencias y prácticas tradicionales específicas de una sociedad humana particular, que honra así a sus dioses” »<sup>47</sup>.

De este modo, podemos decir con Doneux que: «a menos que combinemos varias interpretaciones occidentales del término “religión”, éste no se aplica bien a las prácticas religiosas y la “vida religiosa” de los africanos. Las religiones africanas se refieren a una concepción del mundo, una filosofía y una moral, con aspectos específicamente religiosos, creencias, una organización social, una fe tal vez, y esto con diferentes aspectos culturales, varias tradiciones»<sup>48</sup>. Por lo tanto, ¿cómo justificar el uso del término RTA para designar lo que

---

<sup>44</sup> Michel Meslin. *L'expérience humaine du divin*. Paris : Cerf, 1988, 24-42.

<sup>45</sup> Hans Küng. *op.cit.* 12.

<sup>46</sup> Peter Berger. *La religión dans la conscience moderne*. Paris : Centurion, 1971.

<sup>47</sup> M. Meslin. *L'expérience humaine du divin*. 26-27.

<sup>48</sup> Jean-Léonce Doneux - Louis-Vincent Thomas - René Luneau. *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*. Paris : Fayard/Denoël, 1969, 44.

muchos llaman animismo, ancestralismo, politeísmo, religiosidad arcaica? No hay consenso sobre un nombre concreto para designar estas creencias religiosas ancestrales.

De hecho, se usa una serie de términos inapropiados para describirlas: animismo, fetichismo, paganismo, idolatría, religiones primitivas, culto a los antepasados, politeísmo, superstición, magia, etc. Pero, como podemos ver, detrás de cada término hay una postura o incluso una ideología. Desde nuestro punto de vista, mantener el uso plural (Religiones Tradicionales Africanas) nos permite salvaguardar, por una parte, la diversidad<sup>49</sup> de las tradiciones que caracteriza los pueblos, etnias, clanes o las distintas maneras de hacer comunidad en torno a un conjunto de creencias, y por otra parte, dar cuenta de las interacciones entre estas expresiones religiosas locales. Así es como llegamos a mostrar las similitudes (convergencia) y las peculiaridades de las prácticas religiosas tradicionales en función de las regiones de cada pueblo o área cultural. El plural estaría justificado si consideramos la religiosidad africana en sus manifestaciones, en sus formas, en sus organizaciones concretas; porque allí dicha religiosidad se traduce de diversas maneras<sup>50</sup>.

Una vez que hemos explicado el uso del término religiones (como un término que abarca el sentido común que se da a los hechos religiosos de una población al mismo tiempo que se conserva la diversidad y la peculiaridad de sus expresiones en función de los lugares) es importante decir algo sobre los adjetivos tradicional y africana. Por cierto, la expresión «religiones tradicionales» varía según el continente. Estas religiones tradicionales llamadas tribales o étnicas están presentes particularmente en África, América, Asia y Australia<sup>51</sup>. Según Aguessy, este adjetivo no debe hacernos pensar en algo obsoleto que debería ser arrojado al basurero del pasado, sino en aquello que ha demostrado su eficacia a lo largo del tiempo y sigue existiendo sin dejarse erosionar por los cambios históricos<sup>52</sup>.

En último lugar tenemos el adjetivo africano que utilizaremos frecuentemente en nuestro trabajo y que conlleva muchas ambigüedades. Sin negar a otros la identidad de africanos ni la pertenencia a este continente, vamos a aplicar este término a África subsahariana, debido a una presunta unidad cultural defendida en estudios serios que abogan por un sustrato común o recuperan las tradiciones africanas a una raíz histórica común situada en gran medida en el

---

<sup>49</sup> Cf. L.-V. Thomas – R. Luneau. *La terre africaine et ses religions*. 1980.

<sup>50</sup> Cf. H. Aguessy. "La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation". En *Religions africaines et christianisme. Colloque International de Kinshasa du 9 au 14 janvier 1978*. Vol. 2. Kinshasa: F.T.C. (CERA), 1979, 7-9.

<sup>51</sup> Cf. F. Gioia (dir.). *Le dialogue interreligieux dans le magistère pontifical (Documents 1963-1993)*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1994.

<sup>52</sup> Cf. H. Aguessy. "La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation". 11.



Egipto faraónico. En este sentido Chenu delimita el espacio de definición de la teología africana en la zona central entre el Sahara y Sudáfrica<sup>53</sup>. Los grandes pioneros de esta tesis, cada vez más común entre los investigadores africanos actuales en diversos campos, son, en particular, Diop y Obenga. Desde este punto de vista, los estudios como los de Diop y recogidos en su emblemática obra *Nations nègres et culture*<sup>54</sup>, se han convertido en clásicos.

Por RTA entendemos lo siguiente: un conjunto de prácticas rituales, creencias y representaciones del mundo ubicadas geográfica e históricamente en África y cuya presencia aún es perceptible en África subsahariana o en cualquier otro lugar donde la migración (forzada o deseada) haya dejado huellas. Pensamos particularmente en Brasil, Haití, las Antillas, los Estados Unidos, etc. Dicho esto, son necesarias algunas aclaraciones para que esta definición no pierda su flexibilidad. Según Mballa, lo tradicional hace referencia a la cultura ancestral que se ha transformado a lo largo de la historia del continente africano. El mismo Mballa sigue diciendo que las RTA se fundamentan en la creencia de la existencia de una fuerza vital sustancial presente en todos los seres animados e inanimados, así como en la interrelación entre el mundo de los vivos y el de los muertos<sup>55</sup>.

La pregunta que hizo Ahmad acerca de las religiones tradicionales de África es muy llamativa: «en el caso del continente africano ¿Estaban sus habitantes desprovistos de religión hasta que las religiones abrahámicas llegaron al continente en los dos últimos milenios, o eran también los beneficiarios de la revelación que habría impactado en sus culturas y comportamientos?»<sup>56</sup> En resumida cuenta, hablar de RTA supone tener en cuenta tres realidades: el hecho religioso en su relación con la temporalidad, es decir la referencia a un hecho religioso que se remonta a mucho tiempo atrás, el tiempo ancestral, y que el africano considera haber recibido de sus antepasados antes de la llegada del islam y del cristianismo.

### **1.2.3. Consideraciones histórico-geográficas y sociopolíticas sobre las RTA**

África occidental se extiende sobre varios millones de kilómetros cuadrados, prácticamente desde el Océano Atlántico hasta el lago Chad y desde el desierto del Sahara hasta el Golfo de Guinea. Se caracteriza por su clima, que jugó un papel decisivo en la historia del asentamiento. La sequía que ocurrió en la zona del Sahara, entre el cuarto milenio y alrededor

---

<sup>53</sup> Cf. B. Chenu. *Théologies chrétiennes des tiers mondes*. Paris : Le Centurion, 1987. 124.

<sup>54</sup> Cheikh Anta Diop. *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire aujourd'hui. I et II*. Paris: Présence africaine, 1979.

<sup>55</sup> L. V. Mballa. "Religiosidad y etnicidad en el universo tradicional negroafricano".

<sup>56</sup> Fazal Ahmad. "Religiones africanas tradicionales". <https://es.reviewofreligions.org/religiones-africanas-tradicionales/>, consultado el 20/02/2024.

del 1500 a.C.<sup>57</sup>, favoreció la dispersión de los pueblos allí asentados en todas direcciones y, más particularmente, de norte a sur y de este a oeste. La Edad Media se caracterizó por dos grandes poblaciones, una “blanca”<sup>58</sup> y otra “negra”<sup>59</sup>, que configuraron la faz de África Occidental hasta nuestros días. Pero en el contexto de nuestro trabajo, es la población negra la que nos interesa. Según Sissoko, las fuentes históricas describen, entre Senegambia y Costa de Marfil, una multitud de pueblos independientes que viven en aldeas o comunidades de linaje y conservan sus creencias animistas. Desde la costa, donde vivían los Kru, hasta el Golfo de Benín, un gran número de pueblos (Akan, Ewe, Fon, etc.) vivían de diversas actividades practicadas en el bosque, la sabana y a lo largo de las lagunas. Los Akan probablemente procedieron del norte, de la región de Bénoué (Chad), en varias etapas<sup>60</sup>.

Aunque muchos seguidores de las RTA no lo reconocen, lo que consideramos hoy en día como prácticas religiosas o rituales propias de las culturas africanas están muy marcadas por el encuentro (feliz o infeliz) con el cristianismo y el islam, entre otros. Por ejemplo, el uso de licores durante las ceremonias tradicionales recuerda uno de los componentes que utilizaban los traficantes de esclavos para recompensar a los reyes de África que les entregaban esclavos<sup>61</sup>. Lo que queremos enfatizar aquí es que, a pesar de que África tiene influencias políticas y coloniales de los siglos anteriores (XIX y mitad del siglo XX), hay muchas más tribus distintas en África que han guardado sus características culturales propias. La mayoría de estas tribus se extienden más allá de las de múltiples fronteras nacionales<sup>62</sup>.

#### **1.2.4. La cosmovisión africana: unos modelos llamativos**

En esta sección vamos a analizar tres modelos de teorización de las religiones africanas: el modelo de Turner; el modelo de Mulago y el modelo de Núñez. En la década de 1950, Turner analizó los rituales de los Ndembu de Zambia y explicó que, en el nivel de las creencias,

«la religión Ndembu tiene cuatro componentes principales: 1. Creencia en un Dios supremo, *Nzambi*, un personaje indiferente que habría dejado que el mundo anduviera como quisiera después de haberlo creado. Su nombre nunca se menciona en oraciones ni en ritos; 2. La creencia en la existencia de espíritus ancestrales o “sombras” que tienen el poder (*ng’ovu*) de conceder a

---

<sup>57</sup> Sékéné Mody Cissoko. *L’Afrique de l’Ouest : les peuples. En Histoire générale de l’Afrique. Vol. IV, L’Afrique du XIIe au XVIe siècle*. Paris : UNESCO-NEA, 2008, 1152.

<sup>58</sup> Por población blanca hay que entender dos tipos de “blancos”: los libio-bereberes y los árabe-bereberes (Níger; Chad; Mali; Mauritania). Cf. Sékéné Mody Cissoko. “*L’Afrique de l’Ouest : les peuples*”. 1154.

<sup>59</sup> Acerca de la población negra, los historiadores admiten ahora que el Sahara estuvo habitado en el Neolítico por pueblos negros y negroides, que vivían de manera sedentaria y practicaban la agricultura, la caza, la pesca y la cría de pastores. El sequía del Sahara provocó que estos pueblos negros migraran hacia el sur, este y oeste. Cf. S. M. Cissoko. “*L’Afrique de l’Ouest : les peuples*”. 1154.

<sup>60</sup> S. M. Cissoko. *op.cit.* 1155.

<sup>61</sup> L. V. Mballa. *op.cit.*

<sup>62</sup> En el caso de Benín, no se debe perder la conexión que las culturas tradicionales geográficamente ubicadas en este país tienen con el resto de África, al menos los países vecinos como Nigeria, Níger, Burkina Faso y Togo

sus descendientes los beneficios de la existencia o de quitárselos.[...]. 3. La creencia en la eficacia intrínseca de determinadas sustancias animales o vegetales a las que la literatura suele denominar “medicamentos”.[...]. 4. Creencia en el poder destructivo y antisocial de brujas y magos (“perversos destructores de la vida”). Las brujas y los magos tienen espíritus familiares que a veces actúan como instrumentos de sus amos; a veces, de paso o por voluntad de estos, por cuenta propia.»<sup>63</sup>

Hablando del modelo que quiere proponer, Mulago afirma que : « si queremos esbozar una descripción de la religión [...], podríamos decir que la religión es el conjunto cultural de ideas, sentimientos y ritos basados en: 1- la creencia en dos mundos, visible e invisible; 2- la creencia en el carácter comunitario y jerárquico de estos dos mundos; 3- la interacción entre los dos mundos, sin que la trascendencia del mundo invisible obstaculice su inmanencia; 4- la filosofía del hombre (*Muntu*) se integra en la religión y viceversa. Su filosofía, como toda su vida, es religiosa y su religión es una filosofía vivida»<sup>64</sup>. Unos años más tarde, Mulago profundiza su estudio sobre las religiones tradicionales en el contexto bantú, y llega a esta conclusión<sup>65</sup> que da cuenta de cuatro (4) elementos fundamentales de la religión tradicional africana: 1. Unidad de vida y participación (el principio de unidad de vida y participación se entiende desde la visión africana del mundo según la cual todos los seres están ubicados en una escala piramidal donde Dios se coloca en la cima de la jerarquía 2. Después de Dios vienen las entidades del mundo invisible constituidos por los antepasados, los espíritus de los antiguos héroes, las almas incorpóreas de los padres fallecidos y los miembros del clan; 3. A caballo entre el mundo invisible y el mundo visible se clasifican los genios y las fuerzas telúricas. 4. Finalmente, el mundo visible que corresponde a la comunidad de los hombres, y el cosmos que constituye en algunos una magnitud ligada al hombre en la medida en que es en él que se libera, se personaliza, se unifica y se realiza en él.

En su aproximación de la cuestión, Azcárate afirma que «en las religiones tradicionales africanas, a pesar de profundas divergencias existentes entre ellas, hay algunos elementos comunes. Según Núñez, misionero comboniano, los elementos principales son: 1) El Ser Supremo; 2) el mundo de los espíritus; 3) los antepasados; 4) los especialistas sagrados; 5) unidad entre religión y vida; 6) ética comunitaria»<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibid.* 25.

<sup>64</sup> Vincent Mulago. *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*. Paris: Présence africaine, 1962, 83.

<sup>65</sup> Esta conclusión presentada en forma de tipología a la que nos referimos fue desarrollada principalmente en los siguientes escritos de Vicente Mulago: “Éléments fondamentaux de la religion africaine”. En *Religions africaines et christianisme. Colloque international de Kinshasa (CERA), 9-14 janvier 1978*. t.1. Kinshasa : Faculté de Théologie Catholique (F.T.C.), 1979.

<sup>66</sup> Cf. J. Azcárate. “El animismo Grupos mayoritarios en África”.

¿Qué hay que hacer ante estas tres tipologías? Los estudios de Ahmad y Mballa nos muestran que estas tipologías no se contradicen, sino que ponen de relieve una u otro aspecto de las RTA. Por lo tanto, cuando hablamos de la cosmovisión africana nos referimos a estos elementos: 1. Referencia a un ser divino creador (pero percibido como lejano); 2. Figuras de mediación (ancestros; el mundo de los espíritus y entidades divinas que obran por medio de una persona humana; deidades simbolizadas por elementos naturales); 3. Unidad entre religión y vida social. Como lo afirmó claramente Barbosa, «basadas en el respeto por la vida en todas sus formas, las cosmovisiones [autéctonas] cuestionan el dualismo Humanidad-Naturaleza, postulado de la lógica dominante, que ha permitido el establecimiento de una jerarquía que consagra la superioridad de los seres humanos en la Ecosfera.<sup>67</sup>»

Otro tema común en muchas lenguas africanas es el que pone de relieve el hecho de que este Dios Alto ha creado el mundo, y luego se retiró para permitir que los humanos trabajen y prosperen. Tal y como se presenta, la imagen de Dios en las religiones tradicionales implica para muchas culturas africanas el uso de deidades intermediarias, incluidas ciertas fuerzas de la naturaleza. De ahí el uso de la terminología animismo para hablar de las creencias en las tradiciones africanas. Para entender mejor el sentido del término animismo y sus presupuestos, hay que relacionarlo con la imagen de Dios en el contexto africano, es decir Dios el altísimo. De este modo, la trascendencia de Dios o su alejamiento implica la concepción de varias figuras divinas mediadoras.

Si queremos dialogar con las RTA, tenemos que profundizar en nuestros conocimientos respecto a las creencias que caracterizan las RTA. En este sentido, Coulon, afirma que «el primer diálogo consiste en acercarse a través de la inteligencia y el corazón de estas culturas: de sus mitos, sus ritos, sus formas de vivir y de morir. Por supuesto, todo es movimiento e historia en las culturas, y no deberíamos soñar románticamente con un África cuya antigua coherencia de civilizaciones ya no existe. Pero el mismo movimiento que nos empuja a comprender su lógica y coherencia los inserta dignamente en el patrimonio intelectual y espiritual de la humanidad»<sup>68</sup>. Una manera de iniciar este diálogo consiste en prestar atención a la realidad (lo existente) que caracteriza a las religiones tradicionales.

---

<sup>67</sup> Julien Barbosa - Julie Canovas - Jean-Claude Fritz. "Les cosmovisions et pratiques autochtones face au régime de propriété intellectuelle : la confrontation de visions du monde différentes". *Éthique publique*, vol. 14, n° 1 (2012). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.970>.

<sup>68</sup> P. Coulon. "Dialoguer avec les religions traditionnelles africaines".

### 1.3. Las Religiones Tradicionales en Benín: estudio de algunos casos.

Según Lima y Fabiani<sup>69</sup>, el método del caso es un enfoque de aprendizaje activo basado en los análisis racionales de situaciones de campo. Este método permite analizar y debatir sobre situaciones o realidades concretas utilizando la información disponible en el campo o en las fuentes documentales<sup>70</sup>. Descritos y analizados, los casos que vamos a estudiar nos permitirán tener una mejor idea de las religiones tradicionales en el contexto beninés. Dicho de otro modo, los estudios de caso que nos comprometemos a realizar nos aportarán elementos de respuesta gracias a los cuales podremos tener una mejor idea del hecho religioso relativo a la RTA. Como supo decirlo Ahmad el reto para los que desean entender mejor las RTA es estudiar la fe, los proverbios, las tradiciones y la mitología en toda África para identificar los fragmentos de religión transmitidos como tradiciones orales y mitología en las grandes culturas del continente.<sup>71</sup> El método que seguiremos aquí es el de «revisión y análisis de la literatura»<sup>72</sup> con el objetivo de sacar los rasgos significantes de la identidad cultural tradicional en Benín tal y como son regulados por la ubicación del sujeto o grupo que se autoidentifica étnicamente a un grupo étnico.

#### 1.3.1. Breve presentación de Benín y de su cosmovisión tradicional

Según Lachkar «las estadísticas oficiales en Benín indican que el 27% son cristianos, el 22% musulmanes y el 37% animistas, pero en realidad la religión *Vodou*<sup>73</sup> continúa, incluso entre los católicos»<sup>74</sup>. En el idioma fon, el término *vodou* significa lo que no se puede aclarar, poder efectivo. Este término se refiere a la idea de dios o espíritu. En este sentido, designa el conjunto de deidades u *orisha* que se adora en la mayor parte de las regiones de Adja Tado (sur

---

<sup>69</sup> Marcos Lima - Thierry Fabiani. “La méthode de cas”. *Réussir mes études de cas. Outils et mises en situation. Modèles analytiques. Mini-cas d'entreprises*, sous la direction de Marcos Lima et Thierry Fabiani. Dunod, 2016.

<sup>70</sup> Cf. M. Lima – T. Fabiani. “La méthode de cas”.

<sup>71</sup> F. Ahmad. “Religiones africanas tradicionales”.

<sup>72</sup> Como lo estipulan Hernández, Fernández y Baptista: «Los estudios de revisión y análisis de literatura buscan especificar las propiedades, las características y los perfiles de personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis. Es decir, únicamente pretenden medir o sistematizar información de manera independiente o conjunta sobre los conceptos o las variables a las que se refieren.» Como lo estipulan Hernández, Fernández y Baptista: “Los estudios de revisión y análisis de literatura buscan especificar las propiedades, las características y los perfiles de personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis. Es decir, únicamente pretenden medir o sistematizar información de manera independiente o conjunta sobre los conceptos o las variables a las que se refieren». Cf. Citado por S. E. García. “Khamlia: identidad y cultura gnaoua a través de prácticas religiosas populares. Una ventana al animismo islámico contemporáneo y organización social en el Sahara marroquí oriental”. 20.

<sup>73</sup> Aquí queremos hacer una diferencia cuando usamos el término Vodou con la mayúscula es para designar la religión tradicional del sur de Benín. Pero, cuando usamos la minúscula es para dar cuenta de una divinidad peculiar.

<sup>74</sup> Michel Lachkar. Le vaudou résiste à la modernité et au foisonnement des églises évangéliques. [https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/benin/le-vaudou-resiste-a-la-modernite-et-au-foisonnement-des-eglises-evangeliques\\_3058339.html](https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/benin/le-vaudou-resiste-a-la-modernite-et-au-foisonnement-des-eglises-evangeliques_3058339.html).

de Benín). Según Adandé, el vodú es un “animismo” con rostro politeísta, en la medida en que los que lo practican reconocen la existencia de una multitud de divinidades que pueden coexistir sin chocar. Es por eso que Tall define genéricamente el *Vodou* como el culto a deidades plurales (de clan, dinásticas, apegadas a los cuatro elementos, etc.) que componen un panteón y con las que la mediación se produce principalmente a través del trance de posesión y de ofrendas sacrificiales<sup>75</sup>. Desde este punto de vista, el *Vodou* sería una religión donde se reconocería un Dios único e inaccesible pero cuyas diferentes facetas se expresarían a través de todas las fuerzas cosmotelúricas<sup>76</sup> como los rayos o incluso enfermedades eruptivas como la viruela tan temida en África.

Para los iniciados, el *Vodou* es ante todo una entidad inmaterial que supera al hombre. En otras palabras, el *Vodou* es una fuerza, una energía que puede utilizar varios canales para expresarse. Entre los fons, grupo étnico del sur de Benín, los etnólogos coinciden en clasificar el *Vodou* en dos categorías principales: los *to vodou* o *vodou* de veneración colectiva, y el *hennuvodou* o *vodou* familiar. La enumeración de los diferentes tipos de *vodou* o el panteón *Vodou*: Dios es, según los seguidores del culto *vodou Mawu y Lissa*, la encarnación de los principios masculino y femenino. De *Mawu y Lissa* nacieron catorce hijos dotados de poderes sobrenaturales, estos habrían tenido como descendientes a *Chango o Gou*, el dios del trueno, *Sakpata*, el dios de la tierra o de la viruela. Estos dioses principales forman la base del *Vodou*. Además de estas deidades principales, existen otros dioses subordinados, que algunos investigadores benineses han podido identificar: suman unas 260 divinidades.

### **1.3.2. Los palacios reales: receptáculos de tradiciones ancestrales y su escenificación en el espacio público**

El área cultural Adja-Tado lleva el nombre de la ciudad de Tado situada en Togo, centro histórico de dispersión de los Adja. Todos los pueblos de este grupo étnico tienen rasgos

---

<sup>75</sup> Emmanuelle Kadya Tall. “Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l’Atlantique sud (Bénin, Brésil)”. *Autrepart*, vol. 74-75, n° 2-3 (2015), 173.

<sup>76</sup> En las religiones tradiciones, muchos rituales son relacionados con las energías telúricas y cósmicas. Por lo tanto se cree que todo es vibración: «nuestro cuerpo, nuestro entorno, incluido el planeta y el cosmos, que son dos fuerzas primordiales llamadas energías. La energía telúrica proviene del centro de la tierra y la energía cósmica proviene del espacio. Estas energías (cosmotelúricas) son perfectamente naturales y han existido siempre. Dondequiera que estemos en la Tierra, estamos constantemente bajo la influencia de estas dos energías. En esta misma línea, se admite que la radiación de la tierra influye en las células de nuestro cuerpo porque el ser humano es una “antena” muy receptiva a las vibraciones cosmotelúricas que lo rodean. Por tanto, estamos en interacción con nuestro entorno y nuestros lugares de trabajo o nuestros hogares pueden verse perturbados por ondas vinculadas a campos magnéticos y eléctricos (corrientes de agua subterráneas, redes metálicas, fallas geológicas, chimeneas cosmotelúricas, etc. ». Cf. Espace mom. “Focalización en las diferentes energías que nos rodean”. <https://www.espacemom.com/es/focalizacion-en-las-diferentes-energias-que-nos-rodean/#:~:text=Estas%20part%C3%ADculas%20de%20alta%20energ%C3%ADa,se%20llama%20energ%C3%ADa%20cosmo%2Dtel%C3%BArica>. (Consultado el 02/03/2024).

culturales comunes, cuyas principales manifestaciones son la lengua y las prácticas religiosas. Eso se explica en gran medida por el origen geográfico común situado en Oyo, una ciudad yoruba de Nigeria. Este espacio cultural está formado por diversos reinos, algunos de los cuales se encuentran en el actual territorio beninés. Los reyes que dirigen estos reinos gozan de una cierta legitimidad y son considerados como representantes de los antepasados. Dado que el continente africano está marcado por la inestabilidad sociopolítica en muchos países<sup>77</sup>, estos reyes suelen ser cortejados por líderes políticos en busca de legitimidad, de aprobación y de popularidad. Dentro de los reinos más emblemáticos tenemos el reino de Abomey, Porto-Novo, Kétou, Savalou, Nikki, Djougou, etc. Según Charlier, “los reyes de Abomey concentran el poder temporal y espiritual en su persona. Más que en cualquier lugar de Benín, sus palacios concentran esta alianza de política y religión, con signos a veces evidentes, a veces discretos”<sup>78</sup>.

Cuando hablamos de religiones tradicionales, los palacios reales (o lo que queda de los antiguos imperios) son los lugares que constituyen la referencia de las tribus locales y dan a los cultos tradicionales una dimensión más estructurada. Mediante el ejercicio de la autoridad (como líderes consuetudinarios reconocidos por el Estado) que se les ha confiado, sirven de referencia desde el punto de vista espiritual y moral. Intervienen para pacificar a la gente y mantener la armonía social entre sus sujetos. Estos lugares son una prueba concreta de la unidad entre las religiones tradicionales y la vida de los pertenecientes de una misma tribu.

### **1.3.3. Los santuarios y las figuras de mediación entre el mundo visible y el mundo invisible**

Si nos mantenemos en la perspectiva de la cosmovisión africana, es la concepción misma de un Dios trascendente la que impone el recurso a las figuras mediadoras (reyes, antepasados, fuerzas espirituales naturales personificadas, fetichistas, adivinos y muchos otros). Entre las tribus de Benín, muchas rituales son usadas para acceder a divinidades secundarias o intermediarios entre los humanos y el Dios Alto. Antes de investigar sobre los santuarios y las figuras de la mediación en las religiones tradicionales de Benín, nos parece adecuado prestar atención a la observación que hace Azcárate. Este autor afirma que

«todas las religiones tradicionales africanas tienen especialistas que desempeñan las funciones sagradas. Así, están *el curandero*, principal figura religiosa, que defiende al poblado de los males y es médico tanto del cuerpo como del alma; *el adivino*; *el herborista*; *el médico de brujos*, especialista en descubrir y contrarrestar los maleficios provocados por brujos y

---

<sup>77</sup> Cf. C.H. Perrot - F.X. Fauvelle (éds.). *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2003.

<sup>78</sup> Philippe Charlier. “La longue chaîne des vivants et des morts”. En Philippe Charlier (dir.). *Vaudou. L'homme, la nature et les dieux Bénin*. Paris, Plon, « Terre Humaine », 2020, 82-103. <https://www.cairn.info/vaudou--9782259280723-page-82.htm>. (Consultado el 02/03/2024).

hechiceros; *sacerdotes* y *médiums*; *hechiceros*, que conscientemente manipula las fuerzas sobrenaturales para causar daño a los demás (magia negra) y el brujo –que suele ser mujer–, portador inconsciente de poderes maléficos y hace daño, aun sin saberlo, con su simple presencia o su mirada. Si se les descubre, tanto al brujo como al hechicero, serán castigados, expulsados, o incluso eliminados»<sup>79</sup>.

La función de los santuarios explica la importancia de los líderes religiosos que los dirigen. Estos espacios están regidos por actores calificados, de facto, para acompañar los visitantes según sus problemas y dificultades. En términos más generales, los líderes religiosos actúan como confidentes y consejeros de los fieles, ya sea en cuestiones profesionales, matrimoniales o incluso de salud. Como lo dice Cohen, al igual que las iglesias, estos templos, que a veces equivalen a un simple altar en una casa, son lugares de socialización donde se desarrollan relaciones interpersonales y redes de solidaridad en las que los fieles pueden confiar.

Si inicialmente las prácticas religiosas se estructuraban en torno a reinos, con la colonización las deidades ya no están directamente vinculadas a un reino, de ahí la reestructuración de santuarios cada vez más vinculados a clanes, familias o incluso personas con dones extraordinarios. Con el movimiento de personas, las deidades también pasan de un territorio a otro, de ahí la porosidad regional, especialmente entre Benín, Togo y Nigeria. En la cultura yoruba que se encuentra entre sureste de Benín y suroeste de Nigeria tenemos el *Osanobua*, divinidad superior que dio diferentes poderes y atributos tanto a las deidades como a sus subordinados, los antepasados, espíritus de los ancianos fallecidos<sup>80</sup>. Además de su función ritual, afirma Cohen, los líderes religiosos desempeñan un papel de liderazgo en la configuración de las opiniones y creencias. Para explicar la importancia de estos líderes tradicionales, Cohen da tres factores que explican su importancia. En primer lugar, la población, ya sea cristiana o musulmana, practica adaptaciones sincréticas con las creencias indígenas. Además, ante el fracaso de la justicia formal, los líderes religiosos, que dirigen los santuarios dedicados a diferentes deidades, forman un sistema de justicia indígena considerado más eficaz que el sistema jurídico organizado por el Estado.

La invocación de deidades como *Ogun*, *Sango*, *Ayelala* suscita temores sobre la rápida y eficaz administración de las penas a través de sus representantes: la simple amenaza de recurrir a esta justicia sería suficiente para resolver las disputas. En varias jefaturas (o lo que queda de reinos precoloniales) de Benín, las autoridades tradicionales todavía desempeñan un

---

<sup>79</sup> J. Azcárate. “El animismo grupos mayoritarios en África”.

<sup>80</sup> Precious Diagboya Cohen. “Le rôle des acteurs religieux dans la traite d’êtres humains entre le Nigéria et l’Europe”. En *Bulletin de l’Observatoire international du religieux* N°18, avril 2018. <https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/le-role-des-acteurs-religieux-dans-la-traite-detres-humains-entre-le-nigeria-et-leurope/> (la traducción es nuestra; consultado el 13/04/24).



papel importante en el arbitraje de disputas entre pueblos o personas, a menudo reconocidas por la autoridad estatal. Pensamos en particular en la ciudad de Savalou<sup>81</sup>, donde el rey, sin hablar directamente (interviene a través de un notable), sigue siendo garante de un juicio justo.

#### **1.3.4. Las edades de vida en la organización social de los boufali en el noroeste de Benín.**

Este pequeño pueblo inmigrado desde el norte de Togo y radicado geográficamente en el departamento de Donga (noroeste) se caracteriza por ciclos o series de integración gradual en la sociedad según los grupos de edad. La primera etapa es la iniciación. Según Bonhomme, «la iniciación establece otro tipo de relación consigo mismo y con los demás a través de una serie de trampas que provocan una recomposición de la relación con los mayores, los seres invisibles, los brujos, las mujeres, los antepasados,...»<sup>82</sup> Quien dice RTA, también dice calendario de festividades y ceremonias religiosas. Al parecer, las religiones tradicionales no tienen esto, porque operan según un modelo ocasionalista. Es lo que sugiere Eliade, según el cual «los cultos y otras manifestaciones tienen lugar según los acontecimientos de la vida de los hombres (y no, por ejemplo, según un calendario preconcebido)»<sup>83</sup>. Esta forma de ver las cosas nos parece muy simplista y reduccionista. De hecho, si el modelo cíclico (el eterno retorno) sigue siendo dominante en la organización de los rituales, hay que recordar que en ciertas culturas se hace hincapié en el modelo de las edades de la vida que comienza con la iniciación y la integración en el mundo laboral. En este sentido nos centraremos en un pueblo del noroeste de Benín (Setrah-Sola). El término edades de vida nos parece más apropiado para dar cuenta de la organización social de la etnia boufali. De hecho, después de un intervalo de cinco años, las personas pasan de un grupo de edad a otro. Y el cambio de clases reestructura la división social de la vida y de las actividades. Dicho de otro modo, en muchas comunidades que funcionan a partir de este modelo, no se concibe la relación entre el individuo y la comunidad de la misma manera que en sociedades modernas.

De hecho, si la perspectiva de la cultura griega la noción de hombre lleva un carácter esencialista y que, para poseer razón y conciencia, la persona se cataloga como una sustancia

---

<sup>81</sup> Savalou es una ciudad de Benín, ubicada en la parte centro-sur del país, en el departamento de Collines. Si al nivel administrativo hay los representantes del Estado y de las instituciones públicas, al nivel tradicional y cultural hay un rey que constituye una figura importante. Los sucesivos reyes que reinan en esta región son del linaje Gbaguidi, nombre nacido de una distorsión de ÔbaGuidi, que literalmente significa “líder poderoso”. Este nombre fue dado durante la coronación del primer rey en 1557, después de que éste domara a un búfalo, un animal que simboliza la brutalidad salvaje en la región. Esta dinastía todavía existe y, el rey actual, que es también de esta dinastía, se llama Ganfon Ganyihoun Toffa GBAGUIDI XV.

<sup>82</sup> Julien Bonhomme. *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*. Paris : CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2005.

<sup>83</sup> Cf. L.-V. Thomas - R. Luneau. *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*. 159.

individual de naturaleza racional<sup>84</sup>, según Mballa, esta perspectiva ha conferido a la noción del Yo un carácter esencialmente individualista, donde cada individuo parece ser un ente aislado, que comparte casualmente algunos de sus atributos con los demás. Al contrario, en el universo tradicional negroafricano, la persona es un sustantivo que significa «ser miembro de la humanidad»<sup>85</sup>. En este sentido, Laleye plantea que en África negra tradicional, la «persona no es un concepto puro en el sentido filosófico eurocéntrico, pero se sustenta en la acción comunal en la que otros participan»<sup>86</sup>. Sin negar la autonomía individual, el principio de la unidad se funda en la noción de la persona humana o del individuo como ser comunitario<sup>87</sup>. Según Donsimoni

«las poblaciones africanas siguen estando fuertemente apegadas a las comunidades tradicionales de las que extraen su forma de vida, su identidad. El riesgo inherente a las comunidades tradicionales es un cierto comunitarismo que algunos acusan de obstaculizar el proceso de desarrollo»<sup>88</sup>

Pero, las RTA son también en una realidad que marca la vida ordinaria de muchos africanos en término de prácticas, rituales como podemos observarlo en la religiosidad popular tradicional.

### 1.3.5. Creencias, prácticas rituales, expresiones de religiosidad popular

El Panteón beninés es el complejo sistema estratificado de espíritus o ánimas que conforman parte importante de la cosmovisión y religiosidad popular de este país. Se trata de las dividas o entidades cósmicas, de los espíritus<sup>89</sup>; de los ancestros<sup>90</sup>; de los genios<sup>91</sup> que

---

<sup>84</sup> Gabriel Martí Andrés. “Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada”. *Metafísica y Persona*, n°1, 115.

<sup>85</sup> E. Mveng. *Introduction à l'art nègre : Sources, évolution et expansion*. Paris: Présence Africaine, 1966, 45.

<sup>86</sup> I. Laleye. *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba*. Berna: Herbert Lang, 1970, 14.

<sup>87</sup> L-V. Mballa. *Construcción comunitaria en África: obstáculos y perspectivas*. 243.

<sup>88</sup> Myriam Donsimoni. “L’Afrique entre communautés traditionnelles et monde virtuel”. *Communication, technologies et développement* [En ligne], 5, 2018, mis en ligne le 02 janvier 2018, consulté le 23 février 2024. <https://doi.org/10.4000/ctd.321>.

<sup>89</sup> La noción de espíritus : «Algunos autores (Hell,2002) dividen los espíritus en dos grandes grupos: blanco y negro. Los espíritus blancos son “Islámicos”, aquellos que pertenecen a los colores blanco, rojo, verde y azul. Los espíritus negros o “africanos” pertenecen en su mayoría a los colores amarillo, multicolor y negro. De esta manera Hell distingue a los primeros espíritus de los segundos dado que se consideran aún más peligrosos. Cf. S. E. García. “Khamlia: identidad y cultura gnaoua a través de prácticas religiosas populares. Una ventana al animismo islámico contemporáneo y organización social en el Sahara marroquí oriental”.

<sup>90</sup> Los ancestros fueron personas que, debido a sus buenas acciones y ejemplo de vida realizados durante su vida terrenal, se convierten en seres espirituales luego de la muerte. En la cultura *bufali* (norte oeste de Benín), se usa las piedras para simbolizar cada ancestro. El símbolo de la piedra en el cristianismo es también muy llamativo. A nuestro parecer el simbolismo de la piedra al momento de explicar ciertos elementos de la fe cristiana (Jesús como piedra angular).

<sup>91</sup> Los genios son entidades que habitan en el agua, desierto, el aire, o en lugares peculiares como los mataderos. De hecho, los genios cuentan con lugares de culto en los que se les reconoce e invoca. Poseen una bendición o energía particular que les dota de poderes sobrenaturales; tienen las facultades de interferir su voluntad en el mundo físico y espiritual, así como en la cotidianeidad humana y su libre albedrío. Cf. S. E. García. “Khamlia: identidad

pueden fungir como expiatorios o bien como poseedores. Como lo expresa bien Turnet, cada tipo de rito incluye una multitud de símbolos o un sistema de símbolos, «un símbolo que designa un objeto que, por acuerdo general, significa que otro lo representa o lo recuerda por analogía o por asociación de ideas o hechos»<sup>92</sup>. Los llamados símbolos rituales son multifocales, es decir, tienen varios significados. En la cosmovisión africana, no hay una frontera clara entre religión y cultura. En este sentido Coulon dirá que

«la religión es una con la cultura del grupo, con las costumbres locales, y no es visible en forma de iglesia en el sentido sociológico del término. Bajo una diversidad de prácticas y representaciones [...], identificamos sin embargo un núcleo común: "la creencia en un mundo invisible, poblado de seres activos y conscientes, que ciertos pueblos han traducido con el término *noche* o con el de misterio" (Pierre Titi Nwel)»<sup>93</sup>.

La práctica del «*Fâ* es uno de los sistemas de adivinación practicados en África occidental, especialmente en Nigeria, Benín y Togo. Este sistema de adivinación se compone de un conjunto de signos llamados *Du*, expresados gráficamente en dos conjuntos de líneas paralelas y verticales transcritas y legibles de derecha a izquierda en cuatro columnas. El *Bokonon*<sup>94</sup>, Sacerdote del *Fa*, interpreta el *Fâ Du* (divisiones del *Fâ*) a través de la cadena adivinatoria, hecha de cuerda o metal»<sup>95</sup>. Por ejemplo, después de la interpretación sumaria del signo “Sa Aklan” la tarde del 10 de enero de 2024 en Ouidah, el domingo 14 de enero se hizo pública la interpretación en profundidad y detallada del signo revelado por *Tofâ* 2024. Respecto a los resultados de la adivinación de 2024, el periódico *La Tribune* informa:

«el fenómeno de la traición estará bastante presente durante el año 2024, según las predicciones del oráculo. *Tofâ* hizo otros anuncios negativos. Estos son los riesgos de muerte, asesinatos y ahogamiento. “Para evitar una alta tasa de mortalidad infantil, debemos fortalecer la plataforma técnica en nuestras maternidades. Es necesario realizar rituales coherentes para evitar desastres de este tipo”, confió el profesor Mahugnon Kakpo, presidente del Comité de Ritos *vodou* de Benín. Por último, según los anuncios de decenas de *Bokônnon*, es necesario implorar a determinadas deidades para protegerse de los malos hechizos contenidos en este signo.

---

y cultura gnaoua a través de prácticas religiosas populares. Una ventana al animismo islámico contemporáneo y organización social en el Sahara marroquí oriental”.

<sup>92</sup> V. W. Turner. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris : Gallimard, 1972, 28.

<sup>93</sup> P. Coulon. “Dialoguer avec les religions traditionnelles africaines”.

<sup>94</sup> Un sacerdote del *Fâ* debe ser un iniciado jurado que haya recibido la unción para cuestionar lo invisible, explica el presidente del Consejo Nacional de Religiones Endógenas de Benín, el profesor David Koffi Aza. Para sanear el sector, hace unos meses se lanzó un censo de practicantes de religiones endógenas en Benín. Éstos son los que los benineses consultan para dar indicaciones sobre el futuro, las dificultades que se esperan y las acciones a tomar para remediarlas. El objetivo del censo es supervisar mejor el sector para evitar abusos.

<sup>95</sup> Mahougnon Kakpo. “Le fa comme vecteur de savoirs littéraires”. Nglasso-Mwatha Musanji. *Littératures, savoirs et enseignement*. Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2008. <http://books.openedition.org/pub/43042>. (Consultado el 20/03/2024).

Mahugnon Kakpo mencionó entre otras deidades: *Lègba, Dan, Oro, Tohior, Minon Nan, Ahohö, Hevioxo, Ogou, Loko* »<sup>96</sup>.

Augé<sup>97</sup> constata la existencia de conventos de linaje, es decir conventos cuyo *vodou* es la familia<sup>98</sup>. Dentro de estos conventos, los sacerdotes de las RTA utilizan métodos de diagnóstico espirituales, así como diferentes tipos de tratamiento, invocando el poder curativo de las plantas. En realidad, las ceremonias y rituales se refieren en muchos a la veneración de los antepasados y los héroes mediante el uso de muchos medios: las máscaras, los cantos y tambores que los pertenecientes de las RTA usan para abrir un diálogo con los intermediarios. El mundo de los espíritus en Benín: Así como el concepto de Satanás es familiar para las religiones abrahámicas, en África se habla de figuras diabólicas, y las ceremonias tratarían de evitar el impacto de las fuerzas maléficas y los espíritus malignos. Lo más llamativo en estas creencias es su generalización a las demás esferas de la sociedad.

En la lógica de estas interconexiones, podemos afirmar, siguiendo los pasos de Mballa que el sentido religioso es el elemento más importante del negroafricano al estructurar su manera de pensar, sentir y actuar, es decir, su idiosincrasia. De hecho, «no existe una distinción radical entre lo profano y lo sagrado, es decir, que en el universo tradicional negroafricano todo parece estar interconectado e interrelacionado (lo espiritual, lo profano, lo material y lo inmaterial)»<sup>99</sup>. La siguiente afirmación de Nyamiti aclara bien lo que acabamos de decir. En efecto, según este autor, «el poder de la tradición está relacionado con la duración cíclica, las repeticiones rituales, la gerontocracia (gobierno de los más viejos), el culto a los antepasados y los ritos de iniciación. El hombre se sumerge en el tiempo mítico de los antepasados para participar no solamente en los sucesos sagrados sino y, sobre todo, en el tiempo de los orígenes. La solidaridad y la totalidad del universo socioeconómico determinan toda iniciativa privada»<sup>100</sup>. Al nivel de las prácticas religiosas, la creencia en el mundo de los espíritus se percibe a través de muchos rituales. En este sentido durante las ceremonias se evoca los espíritus protectores de un clan, de una familia o de un poblado. En general, se les teme considerando que estos espíritus son impredecibles. Para poder canalizar sus fuerzas, la gente les ofrece sacrificios y actos de culto para mantenerlos alejados de los asuntos humanos. Hay que precisar que estos espíritus no tienen el mismo origen. Por ejemplo, hay espíritus que son seres humanos

---

<sup>96</sup> La nouvelle tribune. “Benin: El Fâ recomienda cuidar a las mujeres”.  
<https://lanouvelletribune.info/2024/01/benin-le-fa-recommande-de-cherir-les-femmes/>.

<sup>97</sup> Cf. Marc AUGÉ. *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard, coll. « Folios essais », 2008

<sup>98</sup> Daniel Vidal. « Marc AUGÉ, Génie du paganisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 148 (octobre-décembre 2009), document 148-11, en <https://doi.org/10.4000/assr.21094>.

<sup>99</sup> L. V. Mballa. *op.cit.*

<sup>100</sup> Cf. Bartolomé Burgos. “Religiones tradicionales africanas”. Citado por L. V. Mballa. *op.cit.*

que murieron y no pudieron acceder a la categoría de antepasados. Además, no se puede hablar de la practicas religiosas sin hacer referencia al culto de los muertos. En muchas ciudades en el sur de Benín, se sigue practicando la salida de los muertos a través de las ceremonias. De hecho,

«en el universo tradicional negroaficano, hay un sentimiento ambivalente frente a los muertos. por un lado, se desea su cercanía por el efecto protector que generan; por otro, se les teme por lo imprevisible que pueden ser sus actos. las ofrendas hacia ellos son a la vez actos de acogida y formas de pedir que dejen en paz a los vivos; por lo tanto, las familias tienen un particular cuidado en la observancia de las normas referentes a los entierros; si esas reglas no son acatadas puntualmente, los muertos vendrían a vengar el agravio mediante una enfermedad o una desgracia»<sup>101</sup>.

Al considerar bien estas referencias nos damos cuenta de que la comprensión actual de las RTA ha evolucionado a través del sincretismo con las influencias cristianas e islámicas, y a menudo estas creencias se practican junto con el islam y el cristianismo en las comunidades rurales. Podemos averiguarlo a través de ciertas prácticas religiosas tradicionales y sobre todo las llamadas iglesias africanas y en el *Vodou* de Haití y Brasil. Según Hartog las tensiones identitarias y los procesos de creación patrimonial de culturas materiales e inmateriales constituyen un signo de los tiempos o más bien, para usar su formulación, un nuevo régimen de historicidad. Este nuevo régimen de historicidad que este autor llama «presentismo», se caracteriza por el hecho de que los acontecimientos del pasado ya no se memorizan a escala de un país mediante monumentos conmemorativos para construir el futuro, sino a través de una multitud de elementos colocados como patrimonio<sup>102</sup> para protegerse de un futuro incierto y vivir el presente. El patrimonio hoy gira en torno a la cuestión de la memoria como testimonio.

### **1.3.6. Benín como espacio de movilidad religiosa de carácter sincrético**

Benín hasta hoy se caracteriza por un nivel alto de multiculturalidad y diversidad étnica. Desde este punto de vista, es factible la observación la heterogeneidad social y cultural. En esta lógica, se puede medir y analizar las relaciones tribales que giran en torno a rituales populares desde la óptica de algunas perspectivas culturales y tribales en un Estado contemporáneo como Benín. La ciudad de Ouidah es conocida como la ciudad de tres religiones (la basílica; la mezquita y el templo *vodou*) donde se firmó la exhortación post-sinodal *Africea munus* en noviembre de 2011. Por otro lado, el interés por las RTA está de moda en muchas regiones, y el caso de la ciudad de Ouidah es llamativo. Podemos citar por ejemplo el Festival Internacional *Vodou* de Artes y Culturas que tuvo lugar en Ouidah (1992/1993) como signo para el

---

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> El papel de las organizaciones internacionales está adquiriendo importancia, como lo demuestra, por ejemplo, la inclusión de las danzas y cantos de las máscaras *Gèlèdè* de Benín desde 2005 en el patrimonio cultural inmaterial de la humanidad de la UNESCO.

renacimiento cultural para muchos benineses como afroamericanos. Por cierto, el riesgo de atomización de la identidad frente a la retirada de la identidad (regreso a la búsqueda africana de identidad: el regreso a la RTA como búsqueda de uno mismo) y el vasto mercado de las religiones *New Age* (nuevas propuestas en las que las RTA también quieren participar con sus ofertas. Podemos citar el kemitismo<sup>103</sup> iniciado por jóvenes africanos que quieren luchar contra el cristianismo y el islam considerados como religiones extranjeras) no pueden dejar al teólogo africano indiferente, sobre todo cuando uno está haciendo el esfuerzo de escucha del Espíritu Santo.

En el imaginario de muchas personas de África occidental, Benín es reconocido como la plataforma para adquirir poderes espirituales para múltiples propósitos. Los visitantes son, entre otros, jóvenes pastores y artistas (especialmente marfileños y nigerianos), maleantes y redes de tráfico (sorprendentemente, cuando se arresta a los ladrones, siempre se encuentran talismanes, amuletos y gris-gris en sus equipajes<sup>104</sup>). Así, individuos mal intencionados pueden utilizar este espacio de mercado religioso sincrético con motivos que no honran a las religiones endógenas como las prácticas propias del *Vodou*. Es así como muchas veces las RTA en general son consideradas como obra del diablo dado el uso que muchos seguidores hacen de los rituales que caracterizan el sistema de creencia ancestral. Otro hecho sorprendente: incluso los pastores fundadores<sup>105</sup> de iglesias recurren a ofertas religiosas ancestrales para aumentar su audiencia. Y son los mismos pastores que afirman haber recibido la unción del Espíritu Santo. Al pensar en una pneumatología contextual, tener en cuenta ese contexto será de gran beneficio para nosotros. Pero antes de llegar allí, sería interesante reconsiderar esta realidad desde el ángulo del diálogo interreligioso y las cuestiones de inculturación relacionadas con este contexto.

---

<sup>103</sup> Cf. Doumbi Fakoly. *Introduction à la prière Négro-africaine*. Paris : Menaibuc Eds, 2005.

<sup>104</sup> Cf. Issifou Abou Moumouni. “Coproduction de la sécurité publique dans le Nord-Bénin”. *Anthropologie & développement*, 45 (2017). <https://doi.org/10.4000/anthropodev.545>. (Consultado el 22/04/2024).

<sup>105</sup> Según P. D. Cohen, tanto en Europa como en Nigeria, los actores religiosos implicados en estas redes presentan una historia de éxito que justifica y fomenta la explotación de las mujeres nigerianas a través de redes de tráfico. Pastores evangélicos y los sacerdotes de los templos tradicionales pueden así monetizar oraciones, intercesiones o pociones, vendidas como capaces de facilitar la liberación de una prostituta, garantizar su seguridad o incluso aumentar sus beneficios. Cf. P. D. Cohen. “Le rôle des acteurs religieux dans la traite d’êtres humains entre le Nigéria et l’Europe”. *Bulletin de l’Observatoire international du religieux* N°18, avril 2018. <https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/le-role-des-acteurs-religieux-dans-la-traite-detres-humains-entre-le-nigeria-et-leurope/> (Consultado el 13/04/24).

## **Conclusión del primer capítulo**

Una vez acabada la etapa descriptiva respecto a la situación actual de las religiones tradicionales tal y como se presentan en Benín, ¿qué enseñanzas podemos extraer de este ejercicio? ¿A qué servirán estas enseñanzas? Percibimos estas enseñanzas más bien como «recursos» que nos permitirán entablar un diálogo teológico fructífero con la cultura tradicional beninesa. La primera lección que extraemos de este estudio sobre las religiones tradicionales africanas es que las creencias ancestrales no han desaparecido del universo religioso beninés. Mejor aún, persisten y continúan influyendo sobre el imaginario del africano, ya sea que se haya convertido al cristianismo o al islam. Desde este punto de vista, el concepto de cosmovisión africana parecía suficientemente representativo como para dar cuenta de la manera en que los africanos representan el mundo y la trascendencia.

La segunda enseñanza se refiere a la fuerte alusión al mundo de los espíritus en las creencias africanas. Por lo tanto, tomar en cuenta las aportaciones de estas figuras emblemáticas o mediadoras y su papel en la animación de la vida espiritual, puede contribuir a un mejor conocimiento del contexto en que las iglesias africanas tienen que promover la sinodalidad. La tercera enseñanza, que se presenta como una consecuencia lógica de las dos primeras enseñanzas es la sensibilidad religiosa. De hecho, a diferencia de otras regiones del mundo (sobre todo en el contexto europeo) donde el cristianismo coexiste con el ateísmo y el secularismo, en África el sentido religioso y el interés por lo sagrado son muy presentes, incluso dentro de las comunidades donde se practica el culto a los antepasados. Se tratará en el próximo apartado de ver en qué medida esta sensibilidad religiosa constituye una buena noticia o una trampa respecto a las manipulaciones sectarias.

## **CAPITULO 2: A modo de diálogo interreligioso: análisis y valoración teológica de las RTA**



## Introducción

Este capítulo corresponde a la segunda etapa de nuestra metodología es decir Juzgar. Bajo la forma de un diálogo, se tratará en realidad de proceder a la interpretación de los datos recogidos en el primer capítulo. Tomaremos en cuenta unos elementos de las técnicas de interpretación propuestas por Sampieri<sup>106</sup>. Siguiendo los pasos propuestos por Sampieri, la fase Juzgar (analizar, dialogar, comparar y problematizar) corresponde al paso quinto: el problema (vinculación y problematización). Sin embargo, debemos adaptar esta comprensión a las exigencias de la teología respecto a la metodológica que caracteriza esta ciencia. Después de haber realizado una mirada panorámica sobre las religiones tradicionales tal como se presentan y se viven en Benín, ahora se trata de proceder a un análisis crítico de lo que hemos visto, oído y tocado respecto a las religiones tradicionales. Juzgar según nosotros es una manera de problematizar esta realidad característica del contexto religioso beninés. Podemos lograr esta problematización tratando de comprender mejor el significado, el alcance y las cuestiones relacionadas con las RTA a partir de la perspectiva católica del diálogo interreligioso. ¿No complica el diálogo con el cristianismo el hecho de que las religiones tradicionales se caractericen por la diversidad de sus actores y la elasticidad de sus fronteras en cuanto a sus características, creencias, prácticas y elementos doctrinales? ¿Qué gana la Iglesia dialogando con las religiones tradicionales africanas? Es por eso que empezaremos definiendo lo que se entiende por el dialogo interreligioso y como nos puede servir de método en nuestra investigación.

---

<sup>106</sup> Este autor propone los pasos siguientes: 1. el contexto (lugar, tiempo, características); 2. las caracterizaciones (participantes de la historia o suceso); 3. Las descripciones de los participantes (arquetipos, estilos, conductas, patrones, etc.), 4. Las acciones (movimientos de los participantes en la historia o suceso, para ilustrar sus caracterizaciones, pensamientos y conductas); 5. El problema (vinculación); 6. La resolución (explicaciones). (Sampieri, 2006:705, Citado por S. E. García. *op.cit.* 23.)

## 2.1. El diálogo interreligioso: una aproximación definicional

### 2.1.1. La problemática del dialogo hoy en día

El diálogo no es una iniciativa neutral. Siempre está motivado por una necesidad concreta y el contexto social en el que se realiza ayuda a darle una orientación particular. Abordaremos los siguientes ejes: diálogo y encuentro; diálogo y verdad; el diálogo como forma literaria; el dialogo como filosofía después de la primera guerra mundial. Basset asocia el diálogo a la idea del encuentro. Por eso define el diálogo como cualquier forma de encuentro donde no se utiliza la fuerza física para reducir al interlocutor a “*quia*”<sup>107</sup>.

Varias obras literarias, filosóficas e incluso teológicas han contribuido a hacer del diálogo un verdadero método de investigación. Desde el punto de vista literario, podemos distinguir diferentes tipos de diálogos: el dialogo dramático, el dialogo filosófico, el dialogo polémico y didáctico. Platón, en el dominio filosófico, es el maestro del diálogo. En sus obras, el diálogo es un método (de investigación) en la búsqueda de la verdad a través de la confrontación de ideas. En la tradición cristiana, tres tipos de dialogo nos parecen llamativos: el diálogo apologético, el diálogo teológico y el diálogo espiritual. Según Fénelon, «el amor a la verdad y el celo por la salvación de los pueblos hicieron que el arte del diálogo familiar se utilizara desde el nacimiento de la Iglesia para defender el sagrado depósito de la fe»<sup>108</sup>. En la Edad Media, escribe Basset, la oposición entre la Iglesia y la Sinagoga dio lugar a un cierto número de disputas, reales o ficticias.

En la misma línea, a partir del siglo VII, los contactos entre cristianos y musulmanes estuvieron marcados por la controversia, debido a las relaciones políticas y al desconocimiento mutuo. Pero, fue en el siglo XIX cuando apareció el diálogo como estructura fundamental del pensamiento. Con Jacobi (1743-1819) y especialmente Feuerbach (1804-1872), en su reacción contra el sistema hegeliano: «la verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, es un diálogo entre el Yo y el Tú»<sup>109</sup>. Después de la Primera Guerra Mundial, asistimos al surgimiento de una verdadera filosofía del diálogo. Un autor contribuyó significativamente a este cambio de perspectiva en la forma habitual de concebir el diálogo: Buber. Reemplazando la oposición del idealismo entre la conciencia tomada por sí misma y el mundo que la rodea, este autor va a fundar una verdadera antropología de la relación con el otro y con el mundo. En el universo católico, fue a partir del Concilio Vaticano II que la idea del diálogo penetró en los círculos de la Iglesia católica. Así es como tendremos el dialogo

---

<sup>107</sup> Jean-Claude Basset. *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Cerf, 1996, 12.

<sup>108</sup> *Ibid.* 12.

<sup>109</sup> *Idem.*

interreligioso y ecuménico<sup>110</sup>. Para comprender mejor lo que significa el diálogo interreligioso, repasaremos algunos documentos magistrales sin olvidar la contribución de algunos teólogos.

### **2.1.2. Principales documentos del magisterio y teólogos sobre el dialogo entre el cristianismo y otras tradiciones religiosas**

En este apartado, nos vamos a interesar a los principales escritos del magisterio y teólogos católicos sobre la espinosa cuestión de la relación entre el cristianismo y otras tradiciones religiosas para enterarnos del sentido y de las implicaciones de este término. Por eso, partiremos de los documentos del Concilio Vaticano II, así como de las enseñanzas de Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI, de Francisco y de algunos teólogos importantes<sup>111</sup>. Veinte años después de *Nostra Aetate*, el Secretariado romano para los no cristianos publicó *La actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre Diálogo y Misión*. Este documento define el diálogo interreligioso como “el conjunto de relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades de creencias diversas, con el fin de aprender a conocerse y enriquecerse mutuamente<sup>112</sup>. Este documento reconoce que el diálogo es parte de la misión de la Iglesia. Los principales elementos de esta misión son la simple presencia y el testimonio eficaz de la vida cristiana; la vida litúrgica, oración y contemplación; el compromiso efectivo al servicio de los hombres; el diálogo con los fieles de otras religiones; el anuncio de la Buena Nueva del Evangelio y la catequesis. Y también un diálogo caracterizado por el encuentro entre cristianos y creyentes de otras tradiciones religiosas para caminar juntos hacia la verdad y colaborar en obras de interés común.

### **2.1.3. El magisterio de la Iglesia: Pablo VI; Juan-Pablo II; Benedicto XVI y Francisco**

La encíclica *Ecclesiam Suam* es la primera encíclica de Pablo VI. Publicada el 6 de agosto de 1964, esta encíclica hizo del diálogo su tema central<sup>113</sup>. Pablo VI va en la misma dirección que sus predecesores Benedicto XV (*Maximum Ilhut*, 1919) y Pío XI (*Rerum*

---

<sup>110</sup> Cf. Yves Congar. *Chrétiens en dialogue. Contribution à l'œcuménisme*. Paris : CERF, 1964.

<sup>111</sup> Las siguientes obras son una fiel recopilación de este camino teológico y pastoral: F. Gioia (éd.). *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1967-1997)*. Solesmes : Éd. de Solesmes; J. Dupuis. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris : Cerf, 1997. G. M.-M. Cottier. “L'historique de la déclaration”. En A. M. Henry (dir.). *Vatican II. Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*. Paris : Cerf, 1966, 37-78. Y. Congar. *Le Concile au jour le jour. Troisième session*. Paris : 1965, 57-59. Cardinal Béa. “Le peuple juif et le plan divin de salut”. En D.C. n° 1459 (21-11- 1965). J. Masson. “La Déclaration sur les religions non chrétiennes”. En *Nouvelle revue théologique de Louvain* (1965): 1066-1083.

<sup>112</sup> Secretariado para los no creyentes. *La actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre Diálogo y Misión*. Medellín 98 / Junio (1999), n°3.

<sup>113</sup> La encíclica *Ecclesiam Suam* es considerada como la carta o el estatuto de la Iglesia católica respecto a su modo de proceder cuando se trate del dialogo. Además, el domingo de Pentecostés de 1964, Pablo VI estableció un dicasterio especial dentro de la Curia Romana encargado de tratar con los creyentes de diversas tradiciones religiosas, conocido primero como Secretaría para los No Creyentes y que recibió el nuevo nombre de Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso.

*Ecclesiae*, 1926) quien promovió, por una parte, una evangelización que se oponía al racismo y el etnocentrismo occidental, y por otra parte el respeto a las culturas de los pueblos a evangelizar<sup>114</sup>. La encíclica esboza el programa en estos términos: «la Iglesia debe entrar en diálogo con el mundo en el que vive y trabaja. Tiene algo que decir, un mensaje que transmitir, una comunicación que ofrecer<sup>115</sup>». Para Pablo VI, el diálogo es necesario para que la Iglesia cumpla su misión de anunciar la Buena Nueva de la salvación. Es por eso que Pablo VI afirma que antes de convertir al mundo, debemos acercarnos a él y hablar con él. De hecho, Pablo VI especifica la naturaleza del diálogo afirmando que éste se encuentra en la misma intención de Dios. En la misma línea, la revelación, es decir la relación sobrenatural que Dios mismo tomó la iniciativa de establecer con la humanidad, puede representarse como un diálogo en el que la Palabra de Dios se expresa a través de la Encarnación y luego el Evangelio. Y Pablo VI sigue subrayando que la amistad constituye el clima de diálogo que es una actitud que la Iglesia debe adoptar.

En su discurso cuando se celebró el 50º aniversario de la fundación del Consejo pontificio para el diálogo interreligioso<sup>116</sup>, el papa Francisco volvió a citar Pablo VI quien decía que «la Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en el que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio»<sup>117</sup>. Siguiendo los pasos de sus predecesores, el papa Francisco afirma que «la Iglesia católica es consciente de la importancia que tiene la promoción de la amistad y el respeto entre hombres y mujeres de diferentes tradiciones religiosas»<sup>118</sup>. En este contexto, la Iglesia se comprometerá cada vez más a recorrer el camino del diálogo y a intensificar la cooperación, ya fructuosa, con todos los que, pertenecientes a diferentes tradiciones religiosas, comparten la voluntad de entablar relaciones de amistad y participan en las numerosas iniciativas de diálogo. El papa Francisco afirma, «deseo que el Consejo pontificio para el diálogo interreligioso prosiga con renovado impulso

---

<sup>114</sup> Cf. Adam Michalek. Africa in Ecclesia. Quelle est la présence des Religions Traditionnelles Africaines dans la vie des chrétiens africains d'aujourd'hui, d'après le Bulletin Pro Dialogo (1966-2001), 126 ; Médard Kayitagba, art. cit., 94 ; Médard Kayitakigba. “Le Saint-Siège et les Religions Africaines”. *Colloque de Kinshasa sur les Religions africaines et le Christianisme*, (9-14 janvier 1978), Bulletin, n° 38 (1978), 94- 113.

<sup>115</sup> Pablo VI. *Ecclesiam Suam*. n°34.

<sup>116</sup> Francisco. Mensaje del santo padre francisco con motivo del 50 aniversario de fundación del organismo para el diálogo con las religiones. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco\\_20140519\\_messaggio-50-dialogo-interreligioso.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20140519_messaggio-50-dialogo-interreligioso.html).

<sup>117</sup> Pablo VI. *Ecclesiam Suam*. n°27.

<sup>118</sup> Papa Francisco. “Encuentro con los representantes de las Iglesias y comunidades eclesiales, y de las diversas religiones”. 20 de marzo de 2013: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 22 de marzo de 2013, 13.

su misión propia, que también podrá favorecer mucho la causa de la paz y el auténtico progreso de los pueblos»<sup>119</sup>.

#### 2.1.4. El dicasterio para el diálogo interreligioso

Si se debe reconocer que antiguamente la oficina encargada de liderar la relación con otras religiones tenía otro nombre, hoy es el Dicasterio para el Diálogo Interreligioso que fomenta y regula las relaciones con los miembros y grupos de las religiones que no estén consideradas bajo el nombre de cristianas, a excepción del judaísmo. Este dicasterio fue creado durante el Concilio Vaticano II como Secretaría para los no cristianos, antes de recibir su nombre actual, más positivo, en 1988.

Personalidades muy cualificadas como el cardenal Pignedoli, el cardenal Arinze y monseñor Michael Fitzgerald<sup>120</sup> han ocupado el cargo, pero la situación del Pontificio Consejo se ha vuelto frágil por varias razones: en marzo de 2006, el Papa Benedicto XVI parecía querer suspenderlo confiando al cardenal Poupard (ya preside el Consejo Pontificio para la Cultura) su organización<sup>121</sup>. Poco tiempo después, Benedicto XVI restableció este servicio vaticano en sus prerrogativas y nombró al frente en septiembre de 2007 a un hombre que tenía la talla suficiente para relanzarlo, Jean-Louis Tauran. El aporte del cardenal Jean-Louis Tauran que fue presidente del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, es enorme. Su primer contacto con el mundo árabe y Oriente despertó en él el gusto por la diplomacia y el encuentro con otras culturas<sup>122</sup>. Una intensa actividad se desarrollará tras su nombramiento: en octubre de 2007<sup>123</sup>.

El documento *Diálogo y Anuncio* (1991) fue elaborado por el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Este documento amplía y profundiza ciertas reflexiones ya iniciadas por el Secretariado para los no cristianos en su documento de 1984. Recordemos que para poner orden en los debates que han tenido lugar en los círculos teológicos dedicados a esta cuestión, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó el 5 de septiembre de 2000 la declaración *Dominus Iesus*. Esta declaración es vista como una advertencia contra los excesos de ciertos teólogos que, para

---

<sup>119</sup> Papa Francisco. Discurso a los participantes en la plenaria del consejo pontificio para el diálogo interreligioso. Sala del consistorio. Viernes 9 de junio de 2017.  
[https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/june/documents/papa-francesco\\_20170609\\_pontconsiglio-dialogo-interreligioso.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170609_pontconsiglio-dialogo-interreligioso.html).

<sup>120</sup> M. Fitzgerald. *Dieu rêve d'unité. Les catholiques et les religions : les leçons du dialogue*. Paris : Bayard Presse, 2005.

<sup>121</sup> Jean Jacques Pérennès. "Cardinal Jean-Louis Tauran (5 avril 1943-5 juillet 2018)". *MIDÉO*, 34 (2019). En <http://journals.openedition.org/mideo/2999>. (Consultado el 03/04/24)

<sup>122</sup> Cardinal Tauran, Jean-Louis, *Je crois en l'homme*. « *Les religions font partie de la solution, pas du problème* », Bayard, 2016.

<sup>123</sup> J. J. Pérennès. *op.cit.*

promover el diálogo entre las diversas creencias religiosas, ponen en duda la universalidad salvadora de Cristo.

Durante la celebración del 50º aniversario de *Nostra Aetate* en octubre de 2015, el cardenal Jean-Louis Tauran invitó a los cristianos a evitar cualquier ambigüedad en el diálogo, a ser claros en la propia fe, pero también a atreverse al encuentro, creyendo que no sólo estamos condenados al diálogo, sino que el diálogo es una suerte en la medida en que nos abre a lo inesperado de Dios en el corazón de los hombres. También tuvo la valentía de afrontar públicamente en Riad una cuestión delicada afirmando que «todo auténtico diálogo interreligioso comienza con la proclamación de la propia fe. No decimos que todas las religiones sean iguales, sino que todos los creyentes, los que buscan a Dios y todas las personas de buena voluntad que no tienen ninguna afiliación religiosa, tienen la misma dignidad. Cada uno debe tener libertad para abrazar la religión que quiera»<sup>124</sup>. Una vez que hemos visto el sentido del diálogo según el magister de la Iglesia, en las siguientes páginas vamos a ver como los teólogos decepcionan la postura oficial de la Iglesia.

### **2.1.5. Las aportaciones teológicas respecto al diálogo interreligioso**

Respecto al diálogo interreligioso en el debate sobre la teología cristiana de las religiones, podemos hacernos estas preguntas: ¿han ido los teólogos, especialmente los católicos, más allá del concilio y del magisterio? ¿Cómo profundizaron la cuestión de la teología cristiana de las religiones? Los teólogos como Pannikar, Hick y Knitter han tratado de ir más allá del modelo cristocéntrico hacia el modelo teocéntrico, reconociendo al mismo tiempo que las grandes religiones eran diferentes respuestas humanas a la única realidad divina<sup>125</sup>. Algunos creen que esta perspectiva permanece irreconciliable con la fe cristiana<sup>126</sup>. Para Geffré, afirmar que otras religiones, «a pesar de sus límites, pueden contener elementos de verdad, de bondad e incluso de santidad que pueden haber sido creados por el Espíritu de Dios, no lleva a revalorar las causas de la unicidad de la mediación de Cristo»<sup>127</sup>.

En cuanto a la aportación de Routhier, cabe mencionar que la ausencia de diálogo se debe a la ignorancia y su vínculo con las distintas posturas de intolerancia religiosa. En efecto, el teólogo quebequense Routhier escribe al respecto que

---

<sup>124</sup> Jean Jacques Pérennès. “Cardinal Jean-Louis Tauran (5 avril 1943-5 juillet 2018)”. *MIDÉO*, 34 (2019). <http://journals.openedition.org/mideo/2999>. (Consultado el 03/04/24)

<sup>125</sup> R. Panikkar. *Le dialogue interreligieux*. Paris, Aubier, 1985. Jean Dumas. *L'arc-en-ciel des religions. Conflits et défis*. Genève : Labor et Fides, 2003.

<sup>126</sup> M. Fedou. “La théologie de religions à l'heure du pluralisme religieux”. En *Études* (juin 1989), 821.

<sup>127</sup> C. Geffré. “Le pluralisme religieux comme nouveau paradigme de la théologie”. 45-46 ; C. Geffré. *De Babel à Pentecôte*. Paris : Seuil, 2006.

«la intolerancia entre generaciones o entre personas de diferentes orientaciones culturales no siempre está ausente. No siempre es la división lo que amenaza a la Iglesia, sino quizás la ignorancia mutua. Cada uno hace [...] su cosita, en paralelo a lo que hacen los demás, pero sin esfuerzo común, sin encontrarse en el mismo terreno para trabajar y actuar juntos. Los cristianos viven a veces en “planetas” diferentes, en la ignorancia, en la desconfianza o incluso en el desprecio»<sup>128</sup>.

Esta situación llevará a Routhier a esta conclusión: aprender a dialogar es sin duda una de las lecciones más importantes que debemos aprender hoy<sup>129</sup>.

La reflexión sobre la teología de las religiones incluye tres perspectivas o enfoques principales: eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo, es decir las tres orientaciones o perspectivas diferentes que son el exclusivismo<sup>130</sup>, el inclusivismo<sup>131</sup> y el pluralismo. El pluralismo se sitúa entre el exclusivismo y el inclusivismo y enfatiza el relativismo histórico y cultural, argumentando que el cristianismo no puede reclamar un estatus especial entre las religiones del mundo, sino que debe ser visto como un camino de salvación entre muchos otros, que conduce de manera equivalente hacia la realidad divina<sup>132</sup>. Entre los principales defensores de esta perspectiva podemos nombrar: Hick, Kung, Panikkar, Knitter. Para estos autores, el cristianismo sigue siendo el camino extraordinario hacia la salvación teniendo en cuenta también el gran número de seguidores de otras tradiciones religiosas. Knitter pide, para favorecer el diálogo, poner entre paréntesis las reivindicaciones del cristianismo que podrá encontrar al final del diálogo. Dupuis eligió la noción “cristología trinitaria” sugiriendo que la teología de las religiones o el pluralismo religioso permanezca más atenta al papel del Espíritu Santo en esta economía de salvación. Respecto a la naturaleza de la revelación en otras religiones, Dupuis coincide efectivamente con la posición de Rahner y Thils ya que afirma que: teológicamente debemos pensar que en todos los lugares y en todos los tiempos donde los seres humanos se dirigen hacia un absoluto que se dirige a ellos y se entrega a ellos, está en juego una actitud de fe sobrenatural en respuesta a una revelación divina personal.

---

<sup>128</sup> Gilles Routhier. “Marcher ensemble et vivre la synodalité”. En Marcel Viau - Gilles Routhier (dir.). *Précis de théologie pratique*. Montréal : Novalis, 2004, 663-664.

<sup>129</sup> *Ibid.* 664.

<sup>130</sup> Esta posición, representada por K. Barth, enfatiza que la fe explícita en Jesucristo y la membresía explícita en la iglesia siguen siendo necesarias para la salvación. Para él. Las religiones constituyen obras humanas dedicadas a la idolatría. Sin embargo, el cristianismo es obra de Dios y no una religión.

<sup>131</sup> Los partidarios católicos: Henri de Lubac, Yves Congar, Jean Daniélou, Karl Rahner. Estos autores sostienen que las religiones siguen siendo caminos hacia la salvación. Son parte del plan salvífico divino. (Cf. Y. Congar. *Vaste Monde, ma Paroisse*. Paris : Témoignage chrétien, 1959. J. Daniélou. *Le mystère du Salut des Nations*. Paris : Seuil, 1957.

<sup>132</sup> J. Hick. *Problems of religion pluralism*. New York : Saint Martin's Press, 1985, 33-34.

### 2.1.6. Necesidad de un discurso teológico sobre las religiones tradicionales africanas

¿Qué valoración debemos hacer de la crítica de Maurier<sup>133</sup> en relación con el carácter eclesiocéntrico de *Notra Aetate*? En efecto, según este autor, esta declaración no dice nada explícitamente sobre el valor salvífico de otras religiones. Por tanto, queda la cuestión de saber qué significan estas religiones en el designio salvífico de Dios. Pero cabe señalar que el Concilio Vaticano II habló positivamente de otras tradiciones religiosas, sin comprometer la unicidad de la mediación de Cristo en el orden de la salvación. La actitud adoptada contrasta profundamente con la del Concilio de Florencia (1439-1445) donde la Iglesia «cree firmemente, confiesa y predica que ninguno de los que están fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos o los herejes y cismáticos, no pueden ser partícipes de la vida eterna, pero irán al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles (Mt. 25, 41)»<sup>134</sup>. En la línea de nuestra metodología (Ver, Juzgar, Actuar), nos parece que la noción de teología de las religiones puede constituir la matriz articuladora para valorar la descripción hecha en el primer capítulo.

En 2014 se celebró un congreso para profundizar la concepción del diálogo interreligioso y su necesidad en el contexto actual del continente africano. Por eso, el presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, el cardenal Tauran, y la Conferencia Episcopal de Benín (CEB) procedieron el 3 de marzo de 2014 a la apertura de una sesión subregional de tres días. El objetivo era enterarse mejor de la situación actual del diálogo entre la Iglesia católica y otras religiones presentes en África. Si según los especialistas del diálogo como Basset el diálogo sigue siendo un encuentro de personas y no una comparación de ideas o una confrontación de sistemas<sup>135</sup>, en lo que nos concierne, nos inscribimos en la dinámica del diálogo teológico a través de un enfoque muy particular. Dado que el diálogo abre un proceso que va más allá de un simple encuentro físico, nos situaremos aguas arriba (la fase anterior) y aguas abajo (tras los esfuerzos de los teólogos que se han dedicado al diálogo con otras religiones) para lograr una doble síntesis: una mejor comprensión del marco teórico propicio al diálogo y, por otro lado, una síntesis pneumatológica como fruto de un análisis crítico de las aportaciones que vienen del diálogo concreto.

---

<sup>133</sup> Cf. H. Maurier. "Lecture de la déclaration par un missionnaire d'Afrique". En A.-M. Henry (éd.). *Les Relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*. Véase también J. Dupuis. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. 256.

<sup>134</sup> H. Denzinger. *Symboles et définitions de la foi catholique*. Paris : Cerf/Gallimard, n° 1351, (1996), 387.

<sup>135</sup> J.-Cl. Basset. *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Cerf, 1996, 12.



Nuestra tarea aquí consistirá menos en realizar un diálogo siguiendo una u otra forma de dialogar<sup>136</sup> que en realizar una evaluación crítica del encuentro entre el cristianismo y las religiones tradicionales. En cuanto a esta evaluación del diálogo interreligioso, nos limitamos a las religiones tradicionales africanas presentes en Benín. En otras palabras, se tratará de hacer una evaluación de la relación entre el cristianismo y las religiones tradicionales teniendo en cuenta lo que hemos podido observar o notar. Por tanto, nuestra argumentación girará en torno a cuatro posturas<sup>137</sup> : las dos primeras formas se refieren a la relación conflictiva entre el cristianismo y las religiones ancestrales, por un lado, y al sincretismo que refleja una relación caracterizada por intercambios de los emergen diversas formas de mestizaje, por otro lado.

En este sentido, si las religiones tradicionales parecen mantener su presencia recurriendo constantemente a otras formas de religiosidad, más por razones prácticas que ideológicas, como lo demuestran las investigaciones sobre la religiosidad popular tradicional, en la perspectiva de una teología de las RTA, esta actitud carece de espesor y consistencia. Las dos últimas formas de diálogo se inscriben en la lógica de la comprensión cristiana del diálogo en sus distintas formas: se trata de la inculturación<sup>138</sup> y de la colaboración con respecto a los problemas comunes que enfrentamos como seres humanos que compartimos el mismo planeta, nuestro recurso común, y que reconocemos los valores que los demás llevan con ellos.

## **2.2. Estudio de dos posturas contrarias a la concepción del diálogo: el conflicto y el sincretismo**

A través del diálogo teológico con las religiones tradicionales, queremos poner de relieve las dificultades del diálogo, inspirándonos de Chaffaut que muestra que, en el contexto de una sociedad empujada a la desintegración y marcada por una ansiedad relacionada con la presencia visible del pluralismo religioso, vemos emerger paradójicamente las condiciones para una renovación del diálogo<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> Siguiendo los pasos de Pablo VI, Juan Pablo II dirá que el diálogo puede tomar diversas formas y expresiones: diálogo de vida, de obras o acciones, de experiencia religiosa y diálogo teológico. Cf. Juan Pablo II. *Redemptoris misio*. n°57.

<sup>137</sup> Aquí nos inspiramos de Haught quien, en el contexto del dialogo entre ciencia y religión usa el término postura. Cf. John Haught. *Ciencia y fe. Una nueva introducción*. Santander: Editorial Sal Terrea, 2019, 9.

<sup>138</sup> La inculturación se entiende aquí no como parte del diálogo, sino como un esfuerzo de lucidez interna en la Iglesia que se abre a las culturas locales para hacer el evangelio más accesible a los hombres y mujeres de hoy.

<sup>139</sup> Bénédicte du Chaffaut. “Mettre des mots sur les difficultés du dialogue”. En Diarra Pierre - Younès Michel (dir.). *Dialogue interreligieux. Quel avenir ?* Prefacio de Mgr Michel Dubost. Marseille : Chemins de Dialogue, 2017, 25.

### 2.2.1. La postura conflictual: demonización; reducción epistemológica; indiferencia

El diálogo presupone respetar la alteridad del interlocutor en su propia identidad. Aquí es donde reside la mayor dificultad del diálogo<sup>140</sup>. Desde este punto de vista, podemos decir que la actitud de demonización<sup>141</sup>, de reduccionismo epistemológico y rechazo o ignorancia de la cultura local (caracterizada por una especie de *salus animarum*<sup>142</sup>) son la prueba de que, en ciertos aspectos, el diálogo con las religiones tradicionales sigue siendo problemático.

Las actitudes que queremos destacar son las siguientes: el fenómeno de demonización de las religiones tradicionales; rechazo o discriminación de las religiones tradicionales (por no ser semejante a su comprensión propia del mundo); la naturaleza reduccionista o sesgada de la visión de unos investigadores sobre las religiones tradicionales. En nuestra opinión, estas formas de entrar en relación (aunque conflictiva y desaprobadora) con las religiones tradicionales y por tanto con las culturas ancestrales transmitidas de generación en generación en muchos pueblos y comunidades africanos no han hecho más que empobrecer el diálogo con ellas. ¿Cómo hemos llegado a equiparar el rechazo del diablo y sus obras con las religiones tradicionales? ¿Y por qué seguimos percibiendo las religiones tradicionales como una práctica demoníaca? ¿Cuál es la lógica detrás de estos discursos de demonización de las religiones ancestrales? ¿Quiénes son los actores de estas posturas? ¿Cómo salir de este diálogo tóxico y polarizador? En Benín y en la región de África Occidental, el paisaje religioso está compuesto de nuevas religiosidades. Como bien informa Tall, desde finales de los años 1980,

«las incertidumbres ligadas al colapso del bloque comunista han vuelto a poner en primer plano la religión, lo que, como señala Patrick Michel [...] “se convierte, en una situación de recomposición global, en uno de los lugares privilegiados de la política”. Así, en muchos países de África y América Latina, el fin de los regímenes políticos autoritarios va acompañado de un espectacular ascenso de los movimientos religiosos reformistas cristianos...»<sup>143</sup>

En tal contexto, los pertenecientes de iglesias neopentecostales o de las llamadas iglesias de despierto suelen utilizar un argumento que consiste en demonizar a los seguidores de las religiones tradicionales como simpatizantes del Diablo. De ahí la organización de cultos destinados a ahuyentar a los demonios y proteger a los cristianos. Como informa el autor que acabamos de citar, las diatribas de los fieles de estas iglesias se dirigen principalmente a sus

---

<sup>140</sup> Y. Congar. *Chrétiens en dialogue. Contribution catholique à l'œcuménisme*. Paris: Cerf, 1964, 5.

<sup>141</sup> El fenómeno de demonización de las religiones tradicionales toma sus raíces en la época de la evangelización basado sobre el modelo de la *tabula rasa*; Pero estos días son los movimientos pentecostales y carismáticos que relacionan los problemas que tienen los cristianos que se confían a ellos con el mundo de la tradición.

<sup>142</sup> Los primeros misioneros percibían la evangelización de los pueblos de África como una urgencia porque están todavía bajo la influencia del demonio y sus creencias religiosas son una prueba de la obra del demonio.

<sup>143</sup> Emmanuelle Kadya Tall. “Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l’Atlantique sud (Bénin, Brésil)”. *Autrepart*, vol. 74-75, n° 2-3 (2015), 173.

familiares, vecinos o colegas, que se entregan a lo que consideran prácticas demoníacas o brujerías<sup>144</sup>. Varias obras dan testimonio de esta demonización de los resurgimientos del pentecostalismo<sup>145</sup>. Sin embargo, estos repetidos ataques contra la religiosidad popular, lejos de debilitarlas, transforman a algunos de sus actores en verdaderos heraldos de la sociedad civil. En un contexto en el que buscamos promover una teología intercultural respetuosa de las otras religiones y preocupada por el diálogo interreligioso (incluso con las RTA), este estado de cosas no puede dejarnos indiferente.

La postura conflictiva incluye otro aspecto: la discriminación eurocéntrica y la teología de la *tabula rasa* (pasiva o activa; consciente o inconsciente). De hecho, los seguidores de las religiones tradicionales en Benín constituyen lo que podríamos llamar la mayoría silenciosa y descalificada. Se trata de una contradicción en la medida en que las estadísticas oficiales dicen que Benín tiene un 17,9% de animistas (vodouistas y otros seguidores)<sup>146</sup>. Pero los datos sociológicos<sup>147</sup> demuestran lo contrario cuando consideramos los hechos desde el ángulo de la religiosidad popular. Estas formas de rechazos de carácter reduccionista que estuvieron al origen de un empobrecimiento en la investigación sobre las religiones africanas se encuentran en la lectura eurocéntrica que se hizo de las culturas indígenas de África. Algunos especialistas en ciencias religiosas perciben las religiones desde una perspectiva evolutiva. De hecho, una parte del mundo intelectual llegó a considerar algunas prácticas religiosas simplemente como arcaicas<sup>148</sup>. Y resulta que las religiones tradicionales africanas están clasificadas en esa categoría.

¿Por qué las religiones tradicionales africanas son consideradas como religiones arcaicas? Mejor aún, ¿cómo es posible que las expresiones religiosas tradicionales no sigan la dinámica evolutiva como afirman los especialistas de la religión? En un contexto de postmodernidad caracterizado por los avances múltiples (conocimiento de la naturaleza y su

---

<sup>144</sup> E. K. Tall. “Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l’Atlantique sud (Bénin, Brésil)”. 173

<sup>145</sup> André Corten. *Le pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala, 1995.

<sup>146</sup> *Ranking de los Estados africanos según la proporción de seguidores del animismo*.

[https://atlasocio.com/classements/religions/animisme/classement-etats-par-adherents-animisme-pourcentage-afrique.php#google\\_vignette](https://atlasocio.com/classements/religions/animisme/classement-etats-par-adherents-animisme-pourcentage-afrique.php#google_vignette). (Consultado el 02/04/24). Sin embargo, muchas investigaciones sociológicas matizan estos datos hasta el punto de que los fieles de otras confesiones religiosas como el cristianismo y el islam recurren a menudo a prácticas relacionadas con las religiones tradicionales, aunque sea de forma ocasional.

<sup>147</sup> Nos referimos a los trabajos de Hippolyte D.A. Amouzouvi, *La religion comme business en Afrique : le cas du Bénin*. Paris : L'Harmattan, 2014 y de Laurent Omonto Ayo Gérémy Ogouby. *Les religions dans l'espace public au Bénin : Vodoun, christianisme, islam*. Paris: L'Harmattan. 2008.

<sup>148</sup> Para contrarrestar esta postura nos apoyaremos (cuando lleguemos a la postura que caracteriza la inculturación) en Francis Aupiair, Barteley Adoukonou y Jacob Agossou.

funcionamiento, tecnologías, inteligencia, etc.), ¿el africano tradicional sigue creyendo en las fuerzas de la naturaleza por falta de conocimientos respecto a la cosmología y del funcionamiento del universo o debemos postular por una razón distinta a la que consiste en sostener que el animismo es la expresión de una religiosidad arcaica? Para responder a todas estas preguntas tenemos que indagar sobre la posición de los pertenecientes de la teoría evolucionista sobre la aparición de las religiones, así como su desarrollo. Es así como ciertos autores han diseñado etapas o estadios<sup>149</sup> que caracterizan la evolución de las religiones (desde su surgimiento pasando por su progresión sin olvidar su transformación o institucionalización tal como las conocemos hoy). De hecho, según Sujov, la religión, como fenómeno social, ha seguido un largo proceso evolutivo debido, en parte, a «las diferentes deformaciones fantásticas de la realidad que se han derivado de las relaciones sociales y del nivel de conocimiento del ser humano a lo largo de la historia, con el fin de encontrar explicaciones a los fenómenos naturales (en un inicio) por un lado, y por otro, para justificar ciertos sistemas de creencias, relaciones de poder, y/o comportamiento colectivo»<sup>150</sup>.

La segunda etapa en la evolución de la religión es la que Sujov considera como la etapa de la impotencia del ser humano o la etapa naturalista. De esta manera, la religión encuentra su origen en la impotencia del ser humano frente a la naturaleza. Por lo tanto, en la etapa naturalista se hace notorio el carácter de las relaciones del hombre con la naturaleza, y su grado de dependencia en que se encontró con respecto a los fenómenos naturales. Así es como el dominio de las fuerzas y fenómenos de la naturaleza sobre el hombre impotente dieron lugar a la religión<sup>151</sup>. En tercera posición viene la etapa basada en el argumento de la etapa animista. Según Sujov, la religión se origina realmente con la etapa del animismo que supone que tras las cosas de la realidad se oculta, según el humano primitivo<sup>152</sup>, la actividad de almas y espíritus. Estas actividades pueden ser favorables o desfavorables al hombre. Sin embargo, mediante

---

<sup>149</sup> Un breve esquema evolutivo de la religión: Temor ante Naturaleza – Naturalismo – Animatismo – Animismo – Politeísmo – monoteísmo. Cf. S. E. García. “Khamlia: identidad y cultura gnaoua a través de prácticas religiosas populares”. 66.

<sup>150</sup> Citado por S. E. García. *op.cit.* 66.

<sup>151</sup> Alexander Sujov. *Las Raíces de la Religión*. México: Grijalbo, 1968, 17.

<sup>152</sup> Para Tylor (1871) las religiones, mal catalogadas como “primitivas” y mejor concebidas como ancestrales, se caracterizaban por la creencia en seres espirituales. El llamado animismo tenía especial importancia para Tylor dado que caracteriza a tribus como “bajas o atrasadas en la escala de la humanidad”. Según Tylor, esta etapa evolutiva conocida como animismo, concibe de manera general dos principales dogmas, que en su conjunto constituyen una doctrina lógica: a) concierne a las almas de las criaturas individuales, capaces de una existencia perdurable posterior a la muerte; y b) hace referencia a otros espíritus, hasta llegar a convertirse en divinidades.” » (Cf. S. E. García. *op.cit.* 67-68).

determinadas acciones, se les puede inclinar en favor de unos o, por el contrario, predisponerles en su contra<sup>153</sup>.

El concilio vaticano II condenó todas las formas de discriminación basada en la raza, el color, la condición de vida o las creencias religiosas<sup>154</sup>. Es por eso que la declaración *Nostra Aetate* insistió sobre la necesidad de promover buenas relaciones con miembros de otras tradiciones religiosas y no dirigir a otros creyentes hacia la Iglesia. Además, el concilio reconoció los valores indiscutibles en las diversas religiones no cristianas como formando parte del patrimonio de la humanidad. El documento que acabamos de citar insiste en el reconocimiento de los valores de las distintas religiones. Pero ¿podemos reconocer los valores específicos de las religiones tradicionales beninesas si todavía permanecemos en la lógica de la demonización (una reproducción de los errores del modelo evangélico de la época colonial) y si no tomamos el tiempo para comprender las creencias de este otro que consideramos partidario del diablo?

### **2.2.2. Síntesis sobre la postura conflictiva: a modo de balance**

En 1982, el teólogo Sempore afirmó, con mucha más fuerza de la que diría el Sínodo africano, lo que le parecía la raíz del problema: «no es seguro que, para encarnarse en un pueblo, el Evangelio requiera el suicidio de las religiones o su aniquilación. Quizás debamos invertir las perspectivas y la esperanza en el surgimiento de Iglesias nacidas de la hospitalidad concedida al Evangelio por las religiones matrices [...] Se trata de admitir la posibilidad de una conversión cristiana de las religiones, entrando Cristo en la mentalidad y en los gestos religiosos de las personas para poner su sello liberador»<sup>155</sup>. Por otra parte, ¿cómo superar las contradicciones o dificultades relativas a los cultos misteriosos, el oscurantismo o los cultos practicados durante las iniciaciones llevadas a cabo por las RTA y que sitúan a los jóvenes cristianos en un régimen de miedo, desconfianza, demonización y conflicto con las RTA? En nuestra opinión, el problema fundamental que plantea esta diferencia (que incluso conduce a actitudes conflictuales) se encuentra en la idea que tenemos de Dios, del hombre y de la naturaleza. En lugar de limitarse a una simple oposición incluso odio, una mejor comprensión de la idea de Dios, del hombre en su relación con la naturaleza – dialogando con las RTA – podría promover el enriquecimiento mutuo. Contrariamente a la postura conflictiva, se

---

<sup>153</sup> A. Sujov. *Las Raíces de la Religión*. 38.

<sup>154</sup> Concilio Vaticano II. *Nostra Aetate*. n°5.

<sup>155</sup> Citado por P. Coulon. “Dialoguer avec les religions traditionnelles africaines”.

encuentra otra postura caracterizada por una serie de intercambios no siempre sanos entre religiones situadas en la misma zona geográfica.

### **2.2.3. La postura sincrética: el falso diálogo**

El sincretismo es una mezcla de creencias y prácticas religiosas a partir de diversas fuentes. Esta mezcla se caracteriza por la combinación de múltiples rituales, símbolos, significados, tradiciones, e incluso identidades, y todo eso dentro una tradición religiosa propia a un individuo o grupo de personas. De esta manera, el sincretismo se construye a partir de las prácticas multiculturales, espirituales, místicas, esotéricas, incluso de lo muchos llaman *New Age*<sup>156</sup>. Sin embargo, De la Torre subraya que es difícil sostener la distinción con claridad entre las dinámicas de las nuevas formas contemporáneas de la religiosidad y las dinámicas de los usos populares de lo religioso<sup>157</sup>. Después de consultar unos autores, nos hemos dado cuenta de que el sincretismo se dice de muchas maneras. Es por eso que vamos a estructurar esta sección en torno a los siguientes puntos: el sincretismo como mecanismo de supervivencia y resistencia frente a una religión opresora (Fanon y Mbembe); el sincretismo como resultado de las interferencias provocadas por el multiculturalismo y la globalización; el pragmatismo religioso y la búsqueda de la eficacia espiritual.

Una consideración sociológica del fenómeno descrito como sincretismo nos da una idea de las razones subyacentes de esta realidad. De los diversos estudios o investigaciones realizadas sobre el tema conservamos las siguientes explicaciones: 1. La estrategia de la astucia desarrollada por Mbembe; 2. El surgimiento de las llamadas Iglesias africanas que buscan combinar prácticas tradicionales y elementos clave del cristianismo; 3. La dificultad para establecer una distinción entre prácticas religiosas y elementos culturales y eso puede causar interferencias y confusiones porque podemos pertenecer a una misma cultura pero tener distintas religiones o al contrario pertenecer a una misma religión sin compartir la misma cultura ; 4. La religiosidad popular caracterizada por la flexibilidad. De hecho, el sincretismo da un poco cuenta de la dificultad que se tiene al momento de hacer una distinción entre lo propiamente cultural y lo religioso. De todos modos, este problema no se resuelve una vez para siempre. Después de haber estudiado la religiosidad<sup>158</sup> tal como se expresa en el ámbito de las

---

<sup>156</sup> Renée De la Torre. *La Religiosidad Popular como "entre-medio" entre la Religión institucional y la espiritualidad individualizada*. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 12, n°3, septiembre-diciembre, 2012, 512.

<sup>157</sup> *Ibid.* 517-518.

<sup>158</sup> El fenómeno religioso se percibe bien en los espacios y momentos rituales, así como en las creencias y prácticas relacionadas con el concepto de lo sagrado. En estos espacios se encuentran y se cruzan lo natural y lo cultural con lo sobrenatural. José Luis González Martínez. *Fuerza Y Sentido: El Catolicismo Popular Al Comienzo Del Siglo XXI*. México: Dabar, 2002, 7.

tradiciones. En efecto, la identidad cultural se manifieste y se expresa también a través de prácticas religiosas populares que caracterizan a una localidad.

### **2.2.3.1. El sincretismo como resultado del mecanismo de resistencia de las culturas indígenas**

El sincretismo como resultado de un mecanismo de resistencia de las culturas indígenas ante la invasión de una cultura o religión considerada como extranjera. Esto fue el caso de varios países africanos que sufrieron sucesivamente la esclavitud<sup>159</sup>, la colonización y lo que algunos llaman neocolonialismo. Mbembe tiene una manera de describir la resistencia cultural africana frente a la “invasión cultural” colonial y neocolonial (recordemos que para este autor y muchos otros, el cristianismo, en particular la obra evangelizadora de los misioneros de origen europeo, han participado en la obra colonial) que puede contribuir a una mejor percepción del fenómeno del sincretismo en Benín. A la pregunta de saber si África y los africanos son sólo víctimas de la historia y de su historia, Mbembe, autor del libro *Afriques indóciles* (1988), aporta su punto de vista sobre esta problemática. De hecho, este trabajo muestra que los africanos han sido y siguen siendo actores y víctimas de su historia. A través de estrategias y artimañas supieron calcular, aprovechar y evitar la muerte cultural a través de la deconstrucción del absoluto occidental y utilizando el orden ancestral para fundar, afirmar o defender su existencia<sup>160</sup>. Las Iglesias antiguas (catolicismo y protestantismo como las designa Fath en su tipología) son a menudo asimiladas a la labor colonizadora, en particular a las tres M (Marchand, Militaire, Missionnaire). Para muchos críticos, la Iglesia católica jugó un papel importante en la colonización.

De hecho, la aparición de iglesias llamadas africanas o independientes no es un fenómeno aislado. Son a la vez el resultado del deseo de cortar vínculos con iglesias antiguas percibidas como demasiado occidentales (y por tanto inadecuadas para resolver los problemas

---

<sup>159</sup> Varios estudios coinciden en que debemos alejarnos de las disputas en las que las distintas confesiones religiosas se acusan mutuamente. En los siglos XVIII y XIX se utilizó constantemente el relato sobre Noé (los negros eran considerados hijos de Cam, una raza maldita). Pero la mayoría de los fundadores de órdenes religiosas del siglo XIX, como Libermann, Coboni y el cardenal Lavigier, hablaron extensamente de los negros como víctimas de la maldición lanzada contra los hijos de Cam. Cf. Alphonse Quenum. *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XIXe siècle*. Paris: Karthala, 2008, 31-32. Como relata Sidibé, ya en el Concilio Vaticano I, en junio de 1870, un grupo de obispos propuso una postulación, cuya discusión fue impedida por la suspensión repentina de las sesiones a causa de la guerra, y en la que se pidió a la Santa Sede que interviniera a favor de los Negros, y acelerar la hora en que la maldición de Cam dejaría de abrumarlos. Cf. Semporé Sidibé. “Les Eglises d’Afrique entre leur passé et leur avenir”. *Concilium* 126 (1977), 14. Según Raoul Allier, la teología católica y la teología protestante fueron víctimas de la literatura esclavista. Cf. Raoul Allier. “Une énigme troublante, la race nègre et la malédiction de Cham”. *Cahiers missionnaires*, n°16, Société des Missions Evangéliques, 1930.

<sup>160</sup> Cf. Achille Mbembe. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*. Paris : Karthala, 1988.

existenciales de África) y una expresión del profetismo africano. Según Sidibé, la mayoría de las Iglesias africanas independientes intentan asumir e integrar, en la visión de fe que proponen, los desafíos del ser africano ignorado o destruido por la evangelización tradicional. Este esfuerzo por encarnar la fe en el corazón de África pone de relieve los medios concretos para conciliar poderes invisibles y protegerse contra fuerzas ocultas; el culto a los Ancestros e intermediarios; las estructuras familiares y las costumbres matrimoniales; las iniciaciones; los ritos de obtención y aumento de la salud<sup>161</sup>. Desde este punto de vista, el sincretismo se presenta, pues, como una alternativa a la propuesta pastoral de la Iglesia que, según varios críticos, sigue estando reservada a la elite intelectual y, por tanto, casi insignificante para los fieles de clases populares.

La afirmación de Buakasa respecto a la visibilidad de la religión tradicional necesita una matización. Este autor afirma que “y en África, cuando hablamos de religión tradicional, se trata de una realidad que hoy en día ya no existe como tal, pero cuya influencia sigue siendo fundamental<sup>162</sup>, en la medida en que constituye la base religiosa sobre la que se basa la conversión a Cristo<sup>163</sup> u otros mensajes religiosos anunciados.

Respecto al tema de la religiosidad popular, cabe señalar desde el principio que se concibe como se «la mezcla de dos o más sistemas religiosos como es el caso de las cosmovisiones originarias locales familiarizados con la magia, curanderismo, animismo, la devoción a santos o genios, el milagro o el ritualismo...»<sup>164</sup>. En esta línea, La religiosidad popular, como expresión de la fe en forma de religión, puede implantarse en un espacio dominado por anteriores formas o instituciones religiosas. Pero, en su desarrollo, se servirá de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y construir nuevas semánticas<sup>165</sup>. Algunos sociólogos y antropólogos han adoptado el concepto de religiosidad porque se trata de un concepto no dicotómico entre la experiencia espiritual y la religión. De hecho, “este concepto ayuda a vislumbrar los espacios intermedios entre distintas áreas de influencia entre lo

---

<sup>161</sup> Cf. Semporé Sidibé. “Les Eglises d’Afrique entre leur passé et leur avenir”. *Concilium*, 126 (1977).

<sup>162</sup> El profesor Buakasa Tulukia Mpansu enumera un buen número de aspectos culturales donde se constata el persistente impacto de la religión tradicional africana. Cf. Buakasa TuluKia Mpansu, “L’impact de la religion africaine sur l’Afrique d’aujourd’hui : latence et patience”. En *Religions africaines et christianisme*, 31.

<sup>163</sup> Aquí estamos de acuerdo con la afirmación del profesor Uzuoku cuando dice que el cristiano africano depende radicalmente de su tradición ancestral, ya sea expresada o no. Cf. E. Uzuoku, “Igbo spirituality as revealed through igbo prayers”. En *L’Afrique et ses formes de vie spirituelle. Actes du deuxième Colloque international de Kinshasa du 21 au 27 février 1983*. Kinshasa: F.C.K. (CERA), 1992, 155.

<sup>164</sup> S. E. García. “Khamlia: identidad y cultura gnaoua a través de prácticas religiosas populares. Una ventana al animismo islámico contemporáneo y organización social en el Sahara marroquí oriental”. 63.

<sup>165</sup> R. De la Torre. *La Religiosidad Popular como “entre-medio” entre la Religión institucional y la espiritualidad individualizada*. 510.



individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional, entre sincretismos de adscripción colonial e híbridos postcoloniales<sup>166</sup>.

Desde hace varios años, las sociedades africanas están expuestas, por un lado, a la dictadura de la estandarización cultural siguiendo la lógica del neoliberalismo y, por otro, a los desafíos y cuestiones relacionados con la posmodernidad. Para hacer frente a esta invasión cultural silenciosa pero activa, las poblaciones locales se están reconectando con sus culturas ancestrales. ¿Qué es lo que se celebra en una comunidad con tradición oral observable a través del folklore? Dado que el folklore se presenta como el conjunto de conocimientos populares caracterizados por la intención de preservar, desarrollar y mantener vivo la cultura local, podemos decir que la religiosidad popular es la expresión de esta necesidad o anhelo de hacer memoria y encontrarse a sí mismo buscando un sentido a su vida presente a través del modelo ancestral. Pero ¿cómo explicar este retorno a fiestas populares con fuertes connotaciones tradicionales?

Nos parece muy esclarecedor el análisis que hace García a partir de William<sup>167</sup>. Según este autor, se puede decir que

«en las culturas de tradición oral se está celebrando la cultura en sí misma, y más aún, el derecho a celebrar la vida y la cultura es constantemente requerido por el pueblo que siente como convergen en aquellas fiestas los recuerdos y conocimientos de sus ancestros, del pasado de la comunidad, así como también los periodos de progreso. Así, esta expresión popular dignifica y celebra cada acción humana, y por lo tanto, de acuerdo con William, es consigna espiritual que las generaciones se transmiten para mantener viva la fe en un ideal de justicia, de bondad, capaz de curar los errores de la vida y sin los cuales ella misma no conocería los procesos de su marcha espiritual»<sup>168</sup>.

El sincretismo tiene algo que ver con las tensiones entre las tendencias globalizadoras<sup>169</sup> y la búsqueda de identidad local o personal; el multiculturalismo caracterizado por la diversidad de actores involucrados en la reconfiguración y de la animación del espacio religioso; la dificultad de las sociedades colonizadas para poder reinventarse culturalmente y proporcionar a sus poblaciones las condiciones de vida óptima. Ante la amenaza de una estandarización o asimilación de culturas, así como ante el alejamiento de las religiones tradicionales del campo de acción de los poderes públicos, de las entidades religiosas como el cristianismo y sus

---

<sup>166</sup> S. E. García. "Khamlia: identidad y cultura gnaoua a través de prácticas religiosas populares. Una ventana al animismo islámico contemporáneo y organización social en el Sahara marroquí oriental". 63.

<sup>167</sup> Ángeles Tamayo William. *Folclore. Derecho a la Cultura Propia*. Lima: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1997, 27.

<sup>168</sup> S. E. García. *op.cit.* 60.

<sup>169</sup> La globalización busca homogeneizar a las poblaciones y, para lograrlo, los medios resultan ser una herramienta útil; sin embargo, a través de esta publicidad también está ocurriendo una heterogeneización cultural.

diferentes corrientes, los seguidores de las RTA intentan reinventarse e incluso acceder al mercado religioso beninés y subregional.

Cuando no logramos hacer una distinción clara entre religión y cultura, nos exponemos al riesgo del sincretismo. Así empieza la falsa inculturación. De este modo, el cristiano africano se encuentra en una situación cuanto menos incómoda, dada la necesidad de promover las culturas locales que no se distinguen fácilmente de las prácticas religiosas ancestrales. Preocupado por cuestiones provenientes de estos polos de referencia cultural, el cristiano africano que somos se pregunta: ¿qué resultará de todos estos enfrentamientos? Se trata de cuestionar las motivaciones profundas que estuvieron en el origen de las formas degeneradas del cristianismo conocidas como sincréticas. Aquí tenemos unos casos en los que interactúan la doble dinámica que acabamos de explicitar: la búsqueda de la salud a través de rituales relacionadas con los antepasados; las ceremonias funerarias; el enfrentamiento de los problemas existenciales de la vida cotidiana<sup>170</sup>.

Como lo hemos visto en el primer capítulo, una de las funciones de la RTA consiste en ayudar al hombre a afrontar mejor o al menos gestionar bien los problemas existenciales que pueda afrontar: por ejemplo, cuando ocurre la enfermedad o la muerte. En cualquier caso, el hombre cuenta con una serie de rituales y ceremonias tradicionales que le ayudan a superar mejor estos momentos críticos. Entonces comprendemos la importancia del culto a los antepasados o la consulta de un adivino en situaciones de enfermedad. Con la llegada del cristianismo, los nuevos convertidos están llamados a recurrir a las oraciones, sacramentos y sacramentales cristianos. Pero surge un problema para muchos convertidos que, aunque se han convertido al cristianismo, siguen (gnoseológicamente) todavía conectados a la cosmovisión africana. De este modo, es normal que los sacramentos cristianos sean menos significativos para estos cristianos aún apegados a los simbolismos y referencias tradicionales.

Diarra aborda la cuestión de la Iglesia y el culto a los antepasados en las religiones tradicionales africanas<sup>171</sup>. De hecho, según este antropólogo, renunciar a las religiones tradicionales que recibió de sus antepasados equivaldría – para el beninés sumergido en la tradición – a aislarse de su cultura. Entendemos entonces la nostalgia de muchos africanos por los rituales tradicionales destinados a apoyar al individuo en momentos de crisis existenciales.

---

<sup>170</sup> Así sigue aumentando la amplia gama de ofertas religiosas (que van desde estructuras bien organizadas hasta aquellas que operan de forma totalmente ilegal), sembrando confusión en los corazones de los fieles que, sin embargo, siguen buscando soluciones existenciales a sus problemas.

<sup>171</sup> Cf. Pierre Diarra. *Évangéliser aujourd'hui. Le sens de la mission*. Paris : MAME, 2017.

La solución que parece más fácil para muchos creyentes es seguir siendo cristianos durante los tiempos de tranquilidad y recurrir a rituales y prácticas tradicionales cuando llegan tiempos difíciles. Ésta es una hermosa ilustración del sincretismo.

### **2.2.3.2. El pragmatismo religioso y la búsqueda de la eficacia espiritual**

Hablando de sincretismo, el otro hecho que justifica esta mezcla de creencias tiene que ver con la búsqueda de la eficacia. En efecto, siguiendo esta lógica, una práctica religiosa se caracteriza principalmente por un cierto pragmatismo. Porque en la religión tradicional siempre buscamos resolver un problema existencial concreto y la ausencia de una respuesta puede justificar el uso de otras prácticas. De esta manera, no sorprende ver a los seguidores de la RTA hacer combinaciones donde se cruzan varias creencias. Esta búsqueda de eficiencia plantea un problema teológico fundamental. ¿Cómo entrar en la lógica de la gratuidad, de la alabanza y de la adoración? En efecto, Dios no es Dios por lo que hace sino también y sobre todo por lo que es). En el primer capítulo nos referíamos a una oración yoruba citada por Thomas y Luneau. De este texto se desprende claramente que las prácticas religiosas en África tienen un tono pragmático donde es el hoy problemático del creyente quien dibuja la naturaleza, la forma y el motivo de la oración del creyente. Por tanto, podemos decir que el sincretismo, por razones de eficacia, es la fusión de varias creencias. Lo que cuenta es la naturaleza pragmática de estas oraciones. Un Dios, un culto o un fetiche ineficaces no interesan al religioso africano perteneciente de las RTA. Citemos una oración Kabre de Togo: «oh Padre, con nuestro *Ekolumiye* (significa: antepasado), intercedéis ante Dios Todopoderoso, para que perdone nuestro pecado. Y que ahuyenta al hechicero que quiere hacernos daño»<sup>172</sup>. Podremos decir, por tanto, que nuestra manera de entrar en relación con la divinidad depende necesariamente de nuestra manera de entender a Dios (la imagen de Dios). Por eso será importante reconsiderar la cosmovisión africana a la luz del misterio trinitario.

Conocer la cosmovisión que caracteriza al africano podrá, posteriormente, favorecer un mejor acercamiento a la teología sacramental porque para muchos africanos, el sacerdote está investido de una energía vital superior a las energías malignas de los “brujos”. De hecho, en la comprensión africana de los sacramentos hay dos niveles de interpretación: el recurso a categorías explicativas tradicionales y la búsqueda de eficacia frente a las preocupaciones existenciales. Desde este punto de vista, respecto al sacramento de la ordenación el problema sería determinar si deriva esta energía de la ordenación sacerdotal como sacramento o de su acceso al rango de ancianos como investido de una función con un importante componente

---

<sup>172</sup> L.-V. Thomas - R. Luneau. *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*. 49.

social. Lo mismo puede decirse de los demás sacramentos, teniendo en cuenta sus particularidades. Por un lado, la ignorancia de esta interferencia y la búsqueda de eficacia pueden conducir a una mala comprensión de los sacramentos; por otro lado, la conciencia de este riesgo podría ser explotada positiva y pedagógicamente para introducir al africano en el proceso de conversión a la vida de los sacramentos. En consideración de todo esto, esta base sería ya un terreno propicio para una espiritualidad dinámica del aumento de la vida de Dios en el hombre, transmitida principalmente en los sacramentos, así como en las virtudes teologales, y favorecida por otros medios espirituales y humanos. Según Igirukwayo, a la teología espiritual le vendría bien prestar atención a esto, sobre todo porque la búsqueda de este aumento de vida se refleja a menudo en la prisa hacia los sacramentales como el agua bendita, la imposición de manos, etc. En lugar de pretender barrerlos repentinamente con un exceso de racionalismo dogmático o favorecerlos ciegamente como varitas mágicas de apaciguamiento psicológico, ¿no nos beneficiaría integrarlos en una espiritualidad de vida que establezca una jerarquía en las mediaciones?<sup>173</sup>

Al no tener en cuenta los esquemas referenciales del africano, los sacramentos y sacramentales corren el riesgo de ser abandonados por su “ineficacia” o de ser percibidos como un talismán al que se puede añadir otras pociones mágicas para reforzar la protección. Dado que los sacramentos pretenden acompañar al cristiano durante todas las etapas de la vida, sería beneficiosa una relectura pneumatológica de los sacramentos. Nos basta aquí mencionar la siguiente observación que hacen unos sociólogos de la religión<sup>174</sup>: el análisis del comportamiento de los “fieles” de estas religiones revela que el culto a los antepasados<sup>175</sup> está siempre presente e influye en sus interpretaciones de todos los acontecimientos de la vida y de las grandes cuestiones (muerte, vida, amor, maldad, brujería, miedo, posesión, embrujo, etc.). Estas religiones incluso sobreviven en otras. Las prácticas religiosas de los miembros de estas religiones persisten e incluso cuando se convierten en musulmanes, cristianos, seguidores de

---

<sup>173</sup> Z. Igirukwayo. “L’enseignement de la théologie spirituelle en Afrique”. *Teresianum* 52 (2001/1-2), 400-401.

<sup>174</sup> Cf. Nolhan Bansard. *Psychopathologie de la sorcellerie, aliénation et travail de l’ancêtre. La transmission psychique et socioculturelle dans la filiation togolaise à l’épreuve du modernisme*. Université d’Angers, 2023. <https://theses.hal.science/tel-04514742v1/document> (Consultado el 20/03/2024).

<sup>175</sup> Según Mulago, «todas las manifestaciones de la vida africana resaltan este elemento de interacción de los seres entre sí. Los vivos fortalecen, mediante ofrendas y sacrificios, a sus difuntos, y éstos a su vez, ejercen sobre los vivos y sobre su destino una influencia vital que se supone real. Un vínculo indisoluble, basado en la participación en una misma vida indivisa, une el mundo presente al mundo invisible y viceversa» Cf. V. Mulago, “Éléments fondamentaux de la religion africaine”. En *Religions africaines et christianisme*. 53-54.

nuevos movimientos religiosos o simplemente se matriculan en una escuela de espiritualidad de origen europeo, americano o asiático<sup>176</sup>.

### **2.2.3.3. La religiosidad popular africana como lugar de fabrica del sincretismo**

Los diferentes elementos explicativos del sincretismo en África no están aislados unos de otros. Si hay un fenómeno religioso en el que se cruzan todas estas dinámicas e interacciones es evidentemente la religiosidad popular, en el sentido sociológico del término. Según De la Torre, la religiosidad popular se presenta como un estado o fase entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada, haciendo referencia a una separación o emancipación de lo institucional, el dogma religioso, y lo individual<sup>177</sup>. De hecho, respecto al tema de la religiosidad popular contemporánea, De la Torre es un autor imprescindible. Este autor afirma que, para comprender el fenómeno de la religiosidad popular, es necesario enfocarse en el análisis de la tensión entre estructuras cognitivas de la sociedad (imaginarios, representaciones, ideas y creencias) y las estructuras de poder propias de las instituciones. La religiosidad popular ayuda a describir mejor el fenómeno del cambio religioso, considerando las nuevas formas que adopta lo religioso, y las estrategias que implementa para legitimarse en tradiciones de larga duración<sup>178</sup>. Por lo tanto, habrá que posicionarnos en el entrelazamiento entre lo tradicional y lo emergente, lo local y lo transnacional, lo social y lo individual y por fin entre la sacralidad profana y la profanación de la religiosidad tradicional<sup>179</sup>. Esta forma de describir la religiosidad popular nos dice algo sobre la forma en que el sincretismo puede construirse y difundirse gradualmente.

Según varios estudios sociológicos, las prácticas religiosas sincréticas están directa o indirectamente en el origen de los siguientes problemas: 1. Un mestizaje identitario sin personalidad asumida caracterizada por una cierta alienación que convierte al individuo en cualquier cosa menos en un adulto africano (libre de decidir). Es justamente este tipo de individuo que se expone al reinado del miedo, del abuso de poder, de la manipulación a menudo al servicio de una red mafiosa extraterritorial. En el marco de una investigación sobre una red

---

<sup>176</sup> Daniel Nteka-Salakiaku. "Le dialogue de vie entre les catholiques et les adeptes des Religions Traditionnelles Africaines dans l'Église locale de Kinshasa de 1960 à 2000". Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses. Université Laval. Québec : 2010, 42.

<sup>177</sup> R. De la Torre. *op.cit.* 506.

<sup>178</sup> Cf. Danièle Hervieu-Léger. *La religion pour mémoire*. Paris : les éditions du Cerf, 1993.

<sup>179</sup> R. De la Torre. *op.cit.* 509.

de trata de personas en Nigeria, Cohen hizo la siguiente observación respecto a las víctimas del tráfico humano<sup>180</sup>:

«antes de la trata y durante su estancia en el extranjero, los juramentos se convierten en métodos para controlar a las víctimas: estas últimas temen romper su juramento y si no pagan sus deudas, sus familias son llamadas al orden, acosadas física, psicológica y espiritualmente. Los templos se benefician especialmente de la trata de personas y presionan a las víctimas para que paguen sus deudas. Las encuestas realizadas en la ciudad de Benín [City] en 2017 sugieren que estas estructuras religiosas reciben alrededor del 10% del dinero pagado a los traficantes. Además de este dinero, las señoras viviendo en Europa, así como las prostitutas, también deben pagar una suma de dinero por cada comparecencia ante el templo en caso de disputa, solicitud o llamada al orden para el pago de la deuda»<sup>181</sup>.

Al fin y al cabo, podemos decir que la supervivencia de la religiosidad popular tradicional expresa la necesidad o anhelo de hacer memoria y encontrarse a sí mismo buscando un sentido a la vida actual. Hay que subrayar también que el folklore genera o refuerza identidades, así como la adhesión popular. Así que, al marco del dialogo para lograr coexistencia pacífica entre pueblos o entidades distintas pero llamados vivir juntos, no se debe perder este aspecto de vista. Desde este punto de vista, una vez descartados los aspectos de carácter sincrético, se debe tomar en consideración la religiosidad popular, infundiéndole un nuevo dinamismo y dándole bases teológicas.

#### **2.2.3.4. Síntesis sobre el sincretismo**

Al observar de cerca el sincretismo en su manifestación, así como en los procesos que intervienen en su construcción, nos damos cuenta de que la forma de diálogo que implica el sincretismo es un diálogo sesgado, por no decir carente de verdad: verdad sobre uno mismo y verdad sobre el interlocutor y su cultura. La observación que hizo Camus sigue siendo relevante hoy. En efecto, según Camus el mundo necesita un diálogo real, más que el silencio, y el diálogo sólo es posible entre personas que siguen siendo lo que son y dicen la verdad<sup>182</sup>. La consideración de la relación entre el cristianismo y las religiones tradicionales nos permitió comprender la necesidad de que la Iglesia dé una nueva mirada a estas religiones. Para un

---

<sup>180</sup> La implicación de unos líderes religiosos de los templos dedicados a las deidades de Edo (en la ciudad de Benín City), así como ciertos pastores evangélicos confirman el papel del factor religioso en la trata de personas. En efecto, las redes nigerianas de trata de personas han estado recientemente en el centro de las crónicas jurídicas. Estas redes se organizan en torno a la figura de una señora (el proxeneta), pero en realidad se basan en una diversidad de actores, particularmente del sur de Nigeria, de donde proceden la mayoría de los implicados en la trata: prostitutas, familias, patrocinadores, delincuentes. A estos actores se les llama torpemente *Vodou* (un culto animista), *juju* (“grigri”). En realidad, este término designa los fetiches utilizados durante los juramentos, o se refiere a juramentos religiosos que designan el ritual utilizado para mantener el control sobre las víctimas que deben pagar una deuda.

<sup>181</sup> Precious Diagboya Cohen. “Le rôle des acteurs religieux dans la traite d’êtres humains entre le Nigéria et l’Europe”. Bulletin de l’Observatoire international du religieux N°18, avril 2018. <https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/le-rolle-des-acteurs-religieux-dans-la-traite-detres-humains-entre-le-nigeria-et-leurope/> (la traducción es nuestra; consultado el 13/04/24).

<sup>182</sup> Citado por J.-Cl. Basset. *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. 12

diálogo más fructífero entre las religiones tradicionales y la Iglesia al marco de la sinodalidad, es importante que la Iglesia se distancie de las concepciones sesgadas de las religiones tradicionales.

¿Debemos percibir la profusión y la multiplicación de las llamadas Iglesias africanas de inspiración neo-pentecostal como un fracaso de las Iglesias antiguas (catolicismo y protestantismo) respecto a su esfuerzo para adaptarse perfectamente a las necesidades espirituales de las poblaciones locales? En lugar de intentar responder a esta pregunta, mejor prestar una atención a este nuevo fenómeno descrito por los sociólogos como el mercado religioso mesclado al fenómeno del profetismo y de los mesianismos locales. En efecto, el universo religioso en Benín sigue diversificándose con una serie de características que no puede dejarnos indiferente respecto a nuestra aproximación de la problemática: RTA-Pneumatología-Sinodalidad.

En consecuencia, el cristiano, que nació y vive en el contexto de las culturas africanas – donde a menudo es difícil establecer una frontera entre el culto a los antepasados y la cultura local ordinaria – permanece expuesto a la influencia de la cosmovisión tradicional. Esta situación conlleva buenas y malas noticias al mismo tiempo. Por el momento, nos centraremos en la influencia negativa de esta cosmovisión. Una expresión de esta influencia sigue siendo el sincretismo o la construcción de un imaginario que paraliza al cristiano y le impide vivir plenamente su fe cristiana (por ejemplo, el miedo vinculado al ocultismo, los dilemas delante de los cuales los cristianos se encuentran respecto a la religiosidad popular ambiente y los vínculos comunitarios<sup>183</sup> que prevalecen sobre la libertad religiosa y la iniciativa personal y responsable).

Se presentan dos desafíos para la inculturación: reconocer los errores del pasado colonial y tomar conciencia de que el mensaje evangélico sigue siendo inaccesible a un gran segmento de la sociedad porque el lenguaje doctrinal sigue reservado a una élite. En otras palabras, la pastoral de la Iglesia carece de un anclaje antropológico que tenga en cuenta la especificidad africana de la que el cristiano de África no escapa. Con motivo del 75° aniversario de la evangelización de Burkina Faso, Pablo VI animó a los cristianos de África a seguir

---

<sup>183</sup> ¿Cómo ser cristiano en África (especialmente en África rural todavía dominada por las RTA) sin romper los lazos sociales y familiares por razones religiosas? Como hemos dicho anteriormente, en las zonas donde las RTA siguen siendo muy activas, la vida social y religiosa a menudo se fusiona de tal manera que a menudo resulta difícil para alguien que no comparte las mismas creencias religiosas que la mayoría, sus vínculos con el resto de la población pueden ocasionar conflictos.

proclamando el mensaje del Evangelio en la cultura y la mentalidad africanas. Sin embargo, el mismo papa observa que no se trata aquí de construir una nueva doctrina, ni de inventar apresuradamente transposiciones que dejen de lado el significado profundo de la enseñanza de Cristo. Pero era y será en el futuro tarea de los cristianos encontrar, gracias a un mejor estudio del genio de su propia civilización, las formas, los símbolos e incluso los ritos que respondan más a la necesidad religiosa y al alma de sus contemporáneos.

## **2.3. Dos posturas constructivas: la inculturación y la colaboración**

### **2.3.1. La postura caracterizada por la inculturación**

Hablando de la inculturación, Coulon afirma que

«básicamente, el verdadero diálogo hoy en las comunidades cristianas es en realidad un diálogo intrareligioso: es cada cristiano africano quien confronta en sí mismo – cada comunidad en sí misma – su fe cristiana y su herencia tradicional. No basta con decir que debemos tomar esto y rechazar aquello, que un rito particular de la tradición puede integrarse en la liturgia de los nacimientos o de los funerales, etc. El verdadero diálogo interreligioso tiene que ver, en última instancia, con la inculturación entendida en su sentido más profundo. Especialmente no algo que decretamos, algo que esta autoridad o ese teólogo piensa por los demás»<sup>184</sup>.

En cuanto a la inculturación, nuestra presentación girará en torno a tres ejes que, a nuestro juicio, podrían servir de referencia a la hora de proponer un discurso sobre la persona del Espíritu Santo al africano aún dependiente de la cosmovisión tradicional a la que recurre constantemente incluso cuando enfrenta del discurso cristiano. Y esto a menudo siembra confusiones e interferencias en las mentes de muchos africanos que ya se han convertido al cristianismo o están en proceso de conversión. Nuestra aproximación girará en torno a tres puntos: la imagen de Dios; la antropología africana y una consideración eclesiológica de la cosmovisión africana. Pero antes de desarrollar cada uno de los aspectos mencionados anteriormente, debemos decir qué entendemos por inculturación y cómo un diálogo con la cosmovisión y los elementos positivos extraídos de nuestro estudio sobre las religiones tradicionales en Benín puede servir como trampolín para una teología contextual verdadera. Sería un grave error reducir el problema de la inculturación<sup>185</sup> en África a cuestiones de liturgia, música sagrada o incluso pastorales. La inculturación es esta obra de transformación que evangeliza al sujeto eclesial desde dentro y que lo lleva al encuentro con la Cruz de Cristo, quien reorganiza toda la mente, toda la cultura en su punto de partida que es la persona pensante y actuante. Debemos pasar de una inculturación superficial a una inculturación profunda para poder llegar al africano en sus alegrías y tristezas. La solución está en tomar conciencia de

---

<sup>184</sup> P. Coulon. “Dialoguer avec les religions traditionnelles africaines”.

<sup>185</sup> Comisión Teológica Internacional. *La fe y la inculturación*.



nuestra alienación mental debido a nuestra formación que nos hace hablar una lengua ajena al pueblo africano.

En la perspectiva de esta investigación, estamos en deuda con dos grandes teólogos benineses que dedicaron sus investigaciones a la inculturación en el contexto africano y, por tanto, al diálogo con las religiones tradicionales africanas. Nos referimos a Adoukonou<sup>186</sup> y Agossou<sup>187</sup>. En 1970, Adoukonou fundó el círculo de reflexión *Sillon noir-Mèwihwendo* para animar a los jóvenes teólogos africanos a estar atentos a las realidades africanas y específicamente a las culturas de su país, para ser autores, actores y facilitadores de una teología africana. Recientemente un conjunto de estudios fue dedicados al trabajo de Adoukonou<sup>188</sup>. Como señala Adoukonou, el estudio etnológico del *Vodou* para ser creíble y pertinente necesita que el teólogo explica su enfoque metodológico. La hermenéutica del *Vodou* admite inmediatamente que el *Vodou* no es sólo un hecho religioso, sino también un hecho social total, hipótesis que justifica en gran medida la elección de un enfoque de tipo holístico. Releído desde el aspecto etnológico, la obra de Adoukonou ofrece un ángulo de ataque desde el cual, en materia de religión, se crea el espacio para un diálogo, idealmente constructivo, entre etnología y filosofía de las ciencias humanas<sup>189</sup>. Diouf se inscribe en la misma dinámica cuando afirma que las RTA constituyen la totalidad de la Realidad y una estructura jerárquica que incluye: Dios, cima de la pirámide o centro de los círculos concéntricos; seres intermedios entre Dios y el hombre, intermediarios ontológicos y operativos, personalización de las fuerzas de la

---

<sup>186</sup> Teólogo y sociólogo, Mons. Barthélemy Adoukonou es uno de los principales pensadores de la inculturación en África. También fue el primer secretario africano del Consejo Pontificio para la Cultura, cargo que ocupó entre 2009 y 2017. Fundó en 2003 el Instituto Superior de Ciencias Religiosas « Notre-Dame de l'inculturation », especializada en la formación de los agentes pastorales. Este Instituto interviene para cuestionar lo que se ha hecho hasta ahora en materia de formación de agentes de la pastoral en Benín con el objetivo de proponer una « *ratio formationis* », para reestructurar la formación.

<sup>187</sup> Nacido en junio de 1939, Mèdèwalé-Kodjo-Jacob Agossou fue ordenado sacerdote el 20 de diciembre de 1968, luego se incorporó a la Congregación de Jesús y María (Eudista) en 1970, convirtiéndose en el primer eudista africano. Jacob Agossou es un filósofo y teólogo beninés, fundador de la Universidad Católica de África Occidental en Cotonú (UCAO-UUC). Se dedicó a la labor de reconstrucción de la personalidad africana y se define como pensador de la teología antropocéntrica. De 1971 a 1977 enseñó en el Seminario Mayor de Anyama (Costa de Marfil), y de 1977 a 1990 fue profesor en el Instituto Superior de Cultura Religiosa de Abiyán. Desde 1982 hasta 2000 fue el primer superior regional de la Región Eudista de África. Durante el mismo período, fue párroco de la parroquia Bon Pasteur de Cotonú, cargo que ocupó de 1989 a 2005. Entre sus obras más destacadas podemos citar las siguientes : *Christianisme africain, une fraternité au-delà de l'éthnie* (1987) ; *Hegel et la philosophie africaine, une lecture interprétative de la dialectique hégélienne* (2005).

<sup>188</sup> Bertrand Alphonse Comlan Adjadohoun. « Pour une herméneutique des signes des temps en contexte culturel africain ». En Edouard Adé y Paul Béré. *Nouveaux jalons pour une théologie africaine. Mélanges en hommage à Monseigneur Barthélemy Adoukonou*. Paris : L'Harmattan, 2018.

<sup>189</sup> Jules Dénagnon Kede. "L'herméneutique du *Vodun* : jalons pour une philosophie critique des méthodes". En Edouard Adé y Paul Béré (dir.). *Nouveaux jalons pour une théologie africaine. Mélanges en hommage à Monseigneur Barthélemy Adoukonou*. Paris : L'Harmattan, 2018.

naturaleza o ancestros divinizados; el hombre, lugar de encuentro entre lo visible y lo invisible, lo material y lo espiritual; y la naturaleza (animales, plantas, cosas) es parte integral del todo<sup>190</sup>.

### 2.3.1.1. Dialogo con la cosmovisión africana respecto a la imagen de Dios

La descripción de la cosmovisión nos había permitido enterarnos de que las religiones africanas no carecen de una concepción de Dios, aunque se les considera como religiones politeístas. Y una manera pertinente para saber un poco más sobre esta cosmovisión consiste en preguntarse por el sentido de la vida en las religiones tradicionales africanas. En efecto, el significado de la vida (a partir de la cosmovisión africana) tiene algo que ver con su origen<sup>191</sup>, su naturaleza, sus características y las diferentes formas en que se manifiesta, expresa y crece. Empecemos con el origen de la vida.

En su obra *Gbèto et Gbèdoto. L'homme et le dieu créateur selon les Sud-Dahoméens (1972)*<sup>192</sup>, Agossou dedica sus investigaciones a la cultura *vodou*, en particular los conceptos de *Gbè* (vida, existencia, el mundo como lugar de los vivos; el concepto de *Gbèto*<sup>193</sup> (el hombre, como agente de transmisión de la vida humana); el concepto *Gbè doto* (el que posee y transmite la vida, el creador no creado). Como recordatorio, especifiquemos los nombres divinos distintos de *Gbè doto*: tenemos *Mahou* que designa – incluso entre los cristianos que han elegido este término para traducir el Dios trinitario en la lengua Fon – el Dios único, dueño de la vida. Otros nombres para designar a Dios: *Sègbo* y *Gbèdoto*: *Sè* es la parte poderosa y esencial de un ser: espíritu, principio vital, providencia, destino. *Dada Sègbo* (Gran Rey Espíritu): el padre de los dioses, gobernador del destino de los hombres. Según Agossou, en la cultura Fon, *Sè* es también uno de los cuatro principios espirituales que se llaman erróneamente «las cuatro almas» (es mejor hablar de las funciones multiformes de *Sè*: *wou*, es decir el cuerpo; *yè*, es decir la sombra o doble del ser; el *Sè* propiamente dicho, es decir el progenitor y unificador de todas las funciones; *lindon*, es decir la sombra lejana, espiritual, el alma). *Gbèdoto*: es un nombre funcional, no es, como *Mawu* y *Sègbo*, un *vodou* (deidad con sustrato material: altar, templo, culto, colegio de iniciación). De hecho, los *vodou* son criaturas espirituales vivientes que conectan al hombre (*Gbèto*) con el Dios creador (*Gbèdoto*).

---

<sup>190</sup> Léon Diouf. “Religions Traditionnelles et Christianisme au Sénégal”. Bulletin, n° 28-29 (1975), 51.

<sup>191</sup> Tanto en la cosmovisión africana como en la teología cristiana de la creación, es Dios quien es considerado como fuente de la vida. Uno de los pasajes bíblicos más esclarecedores sigue siendo sin duda el de Hch. 17.18.

<sup>192</sup> Cf. Jacob Médéwalé Agossou. *Gbèto et Gbèdoto. L'homme et le dieu créateur selon les Sud-Dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique*. Paris : Beauchesne, 1972.

<sup>193</sup> *Idem*.

¿Qué podemos aprender de este estudio lingüísticamente marcado? Para Agoussou, la cosmovisión beninesa sugiere claramente que desde el poseedor de la vida hasta los transmisores de esta vida a través del *vodou*, la vida se transmite al clan, a la familia extendida y a cada uno de sus miembros. Otros teólogos africanos apuntan en la misma línea de interpretación. De hecho, según Igirukwayo, el concepto de vida no se refiere solo a la vida biológica. Por lo tanto, vivir según esta cosmología incluye las dos formas de relaciones que lo caracterizan: la relación vertical y la horizontal. En cuanto a la participación, afirma Igirukwayo, ésta

«evocaría el fenómeno de la participación vital en una suerte de solidaridad personal y real que incluye el mundo visible y el invisible en una circularidad de vida en la que cada ser participa según su rango, desde las primeras fuentes (Dios), pasando por sus primeros canales (primeros antepasados del clan, espíritus de antiguos héroes, etc.), al hombre que vive en interacción con los poderes cósmicos (genios y fuerzas telúricas), y todos los elementos de la naturaleza (fauna y flora)»<sup>194</sup>.

Sin embargo, la idea de la circularidad de la vida puede comprometer nuestra comprensión de la trascendencia. ¿Cómo salir de esta trampa? Como lo expresa bien el teólogo que acabamos de mencionar, podríamos preguntarnos, si una espiritualidad basada en esta circularidad de la vida no encerraría al hombre en sí mismo, conduciendo así a una especie de antropocentrismo “ateo” ¡sin elevación hacia la trascendencia! La cuestión se resuelve en la reconstrucción de todos los eslabones de la cadena para agruparlos de manera concisa en un determinado número de ejes mayores, que remiten a una circularidad cosmoteándrica donde Dios, el hombre, la fauna, la flora y otros elementos de la naturaleza están en perpetua interrelación para el triunfo de la vida<sup>195</sup>. Desde este punto de vista, el esquema<sup>196</sup> elaborado por Karl Christian Krause para explicar el panenteísmo, podría sernos de gran utilidad.

### **2.3.1.2. Dialogo con la antropología africana tradicional**

Uno de los temas sobre los que han escrito muchos teólogos y filósofos africanos es precisamente la comprensión africana del hombre (el *Muntu*). Un recorrido panorámico de las obras de unos de estos teólogos africanos respecto al tema de la antropología nos permitió sacar la recurrencia de estos términos: vida, ancestros, conexión con la naturaleza, el compuesto humano, la iniciación, el poder de la palabra, el hombre como ser de la palabra performativa,

---

<sup>194</sup> Z. Igirukwayo. “L’enseignement de la théologie spirituelle en Afrique”. 398.

<sup>195</sup> *Ibid.* 398.

<sup>196</sup> Véase el anexo n°4. (esquema de Krause).

etc.<sup>197</sup> En efecto, se sabe que África es una tierra donde la civilización<sup>198</sup> oral ha prevalecido durante mucho tiempo. Aunque hoy en día la escritura se ha introducido en casi todas partes, no ha suplantado a la oralidad como civilización. Kabasele define la oralidad de la siguiente manera: la oralidad es un modo de comunicación que privilegia el símbolo, el contacto vivido y concreto; la oralidad es una actitud que considera el hablar como un poder misterioso que contribuye al dinamismo del ser; la oralidad es finalmente una manera de entrar en relación involucrándose, vibrando al ritmo de lo que vemos, de lo que estamos en presencia<sup>199</sup>. Según la antropología africana, la oralidad incluye palabras rituales que logran lo que dicen.

La espiritualidad se entiende, por tanto, fundamentalmente como una experiencia religiosa de diálogo y comunión con Dios<sup>200</sup>. La oralidad es también una comunidad de personas en comunicación-comunión, porque sólo es eficaz cuando se despliega en un marco de correspondencia que certifique que se produce el efecto esperado frente a un interlocutor vivo. Agossou describió el sentido de la oración en una síntesis concisa en estos términos: la oración es esencialmente la expresión de una experiencia de «Vivir-Comunión-Con»: con Dios como presencia determinante no determinada<sup>201</sup>. En esto coincide Mveng cuando define al hombre como fundamentalmente un ser de comunicación y comunión, un nodo de relaciones. En otro estudio Mveng presenta a la persona humana como un ser cósmico en el sentido de que, por el misterio de la vida recibida, comunicada y recapitulada, pertenece al mundo celeste, al mundo terrestre y al mundo de abajo<sup>202</sup>, de angustia y miedo, destino en el sentido de que toda la responsabilidad existencial del hombre se despliega en un drama donde su vocación es hacer triunfar la vida de la humanidad delante de la muerte<sup>203</sup>.

Inspirándose de Tempels<sup>204</sup>, Zacharie afirma que la misión histórica y religiosa del hombre consiste en identificar la vida y sus aliados para asociarlos en una lucha que debe librarse contra la muerte y sus aliados, para asegurar la victoria de la vida sobre la muerte. Sólo Dios es reconocido como vida pura, y que sigue siendo el aliado fiel y supremo del hombre y

---

<sup>197</sup> J. Bruyas. *Les sociétés traditionnelles de l'Afrique noire*. Paris : L'Harmattan, 2001 ; P. ERNY. *L'enfant et son milieu en Afrique noire*. Paris : L'Harmattan, 1987. J. Jahn. *Muntu. L'homme Africain et la culture Neo-Africaine*. Paris : Seuil. J. Mbiti. *Religions et philosophies africaines*. Yaoundé : Clé, 1972.

<sup>198</sup> véase las obras siguientes: L.V. Thomas. "La religion africaine dans son essence et ses manifestations". 65 ; D. Nothomb. *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, 223.

<sup>199</sup> F. Kabasele Lumbala. "Mystique dans la sémiologie africaine", 117-118.

<sup>200</sup> Oscar Bimwenyi Kweshi. *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*. Paris : Présence africaine, 1981, 505.

<sup>201</sup> J.M. Agossou. "Foi chrétienne et spiritualité africaine : notre réponse et notre responsabilité". 308.

<sup>202</sup> Volveremos sobre la relación de este argumento con el esquema de Krause.

<sup>203</sup> E. Mveng. "Essai d'anthropologie négro-africaine". 85-86.

<sup>204</sup> Cf. P. Tempels. *La philosophie bantoue* (trad. de A. Rubbens). Paris : Présence africaine, 1962, 36.

de la vida que defiende. Es este drama existencial el que se convierte en criterio de moralidad, en clave hermenéutica de actos religiosos específicos, en principio que determina el tipo de relaciones que deben mantenerse tanto con Dios como con el mundo, tanto visible como invisible<sup>205</sup>. Desde el nacimiento, el *Fâ* (*vodou* de adivinación) designa al antepasado que mantiene relaciones con el niño, el recién nacido. A través de los grupos de edades, hasta y después de la muerte, el hombre recibe toda la fuente de la vida. En situación de comunicación con la naturaleza, en dialéctica de participación vital, el hombre es una apertura, una voz que llama a través de diferentes grados de seres vivos, al único vivo, es decir a *Gbè doto*. Así es como Agossou llega a una ontología cristiana (dedicará la cuarta parte de su libro al significado teológico del concepto de *Gbè*)<sup>206</sup> que, a nuestro parecer, ofrece elementos para decir algo sobre la comprensión africana del hombre. La búsqueda de una antropología cristiana africana pretende responder a la llamada de Igirukwayo respecto a la necesidad de una sistematización teológica inspiradas de las riquezas espirituales contenidas en la cultura africana. En efecto, según Igirukwayo, un vasto proyecto de investigación sobre la religión y la espiritualidad africanas está por hacer con el objetivo de compararlo con la experiencia actual del pueblo cristiano que verifica su autenticidad y credibilidad. Es una riqueza prometedora, aún no desglosada, formada por las investigaciones de los últimos años.<sup>207</sup> Y respecto a las implicaciones de esta antropología sobre el tema de la espiritualidad africana<sup>208</sup> hay que reconocer que el trabajo de primera mano todavía no está realmente explotado. Hablamos más de proyectos que de sistemas o teólogos fijados en el panteón de los clásicos<sup>209</sup>, como lo diría Igirukwayo.

### **2.3.1.3. Consideraciones eclesiológicas**

La organización sociocultural a partir de la cual el africano se construía y determinaba se ha desmoronado gradualmente, dando paso a sociedades modernas que han modificado significativamente el modo de vida del africano. Tras el Concilio Vaticano II y los dos sínodos sobre África, las conferencias episcopales optaron por una eclesiología basada en el modelo de la Iglesia, familia de Dios. En la perspectiva de nuestra reflexión, pensamos que una consideración de la relación individuo-comunidad en África podría ayudarnos a reevaluar las

---

<sup>205</sup> Z. Igirukwayo. "L'enseignement de la théologie spirituelle en Afrique". 398.

<sup>206</sup> J. M. Agossou. *Gbèto et Gbèdoto. L'homme et le dieu créateur selon les Sud-Dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique*. Paris : Beauchesne, 1972.

<sup>207</sup> Z. Igirukwayo. *op.cit.* 398.

<sup>208</sup> Cf. T. Tshibangu Tshishiku. *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*. Kinshasa : Ed. Saint Paul Afrique, 1987, 19-53 ; H. Danet - E. Messi Métogo. "Le devenir de la théologie catholique en Afrique francophone depuis Vatican II". En AETSC 4 (1999), 137-143.

<sup>209</sup> H. Danet - E. Messi Métogo. "Le devenir de la théologie catholique en Afrique francophone depuis Vatican II". 109-110.

expresiones locales de la eclesiología post-conciliar. De hecho, varios teólogos africanos<sup>210</sup> se habían preguntado si el modelo eclesiológico africano respondía realmente a las necesidades de las poblaciones africanas en búsqueda de una verdadera comunión, pero desgarradas, por un lado, por las divisiones étnicas y, por otro, por las exigencias del nuevo orden mundial (basado en la estandarización).

Respecto a los procesos que se puede dar como respuestas locales – las iglesias africanas no escapan a esta necesidad – a la globalización, Díaz-Polanco identifica dos procesos: en primer lugar el viejo reforzamiento en torno a comunidades que se defienden mediante el afianzamiento de sus fronteras e inventando mecanismos para mantener y reproducir al grupo<sup>211</sup> y en segundo lugar, el proceso que surge como búsqueda de salidas con sentido para escapar a la creciente individualización y fragmentación que destruye los tradicionales tejidos comunitarios<sup>212</sup>. En esta línea, la identidad eclesial africana – sobre todo después del Sínodo de 1994 – puede presentarse como un intento por construir comunidades bajo nuevas condiciones globalizadas y contemporáneas. ¿La pregunta que podemos hacernos es la de saber si el interés de muchos jóvenes por la cultura de sus antepasados no expresa esta doble dinámica? De este punto de vista, ¿cómo la reflexión teológica puede acompañar los jóvenes de las iglesias africanas en este camino de reconstrucción identitaria en el contexto sinodal actual? Es una pregunta a la que el proceso de inculturación no puede escapar sobre todo cuando se trata de construir una Iglesia local capaz de acoger y acompañar a la juventud.

*Ecclesia in Africa* es una exhortación apostólica de Juan Pablo II sobre los resultados del sínodo para África (del 10 de abril al 8 de mayo de 1994). Juan Pablo II presentó esta exhortación postsinodal el 14 de septiembre de 1995, en Yaundé (Camerún), mientras realizaba una visita pastoral al continente. De hecho, *Ecclesia in Africa* presenta vías reales para el establecimiento de la Iglesia en África. Pone mayor énfasis en las comunidades de base como lugares de comunión eclesial, de inculturación y de compromiso en un África en crisis y en espera de la reconciliación. Juan Pablo II, al convocar este sínodo africano, quiso relanzar la evangelización del continente africano y hacer de los bautizados testigos eficaces de la construcción del Reino de Dios en África, que se ha convertido en una tierra saturada de problemas en todos los ámbitos. Y esta situación se puede ver claramente con el surgimiento de las ofertas religiosas como solución a los problemas del africano.

---

<sup>210</sup> Cf. Julien Efoé Penoukou. *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*. Paris : Karthala 1984.

<sup>211</sup> Héctor Díaz-Polanco. *El Laberinto de la Identidad* (1st ed.). México: UNAM, 2006, 15.

<sup>212</sup> H. Díaz-Polanco. *El Laberinto de la Identidad*. 18.

#### 2.3.1.4. Síntesis sobre el dialogo intercultural

En primer lugar, hay que recordar que el termino de inculturación lleva una dificultad que la comisión teológica internacional presentó como fuente de división no tanto porque la contextualización del evangelio sea mala cosa, sino porque las expresiones particulares corren el riesgo de perder de vista la unidad de la fe. El documento publicado por la Comisión Teológica afirma:

«Los años que siguieron al Concilio Vaticano II han sido extremadamente productivos para la teología católica. Nuevas voces teológicas han surgido, especialmente las de los laicos, hombres y mujeres; teologías procedentes de nuevos contextos culturales, particularmente de Latino América, África y Asia; nuevos temas de reflexión, tales como la paz, la justicia, la liberación, la ecología y la bioética; tratados de profundidad mayor sobre temas ya conocidos, gracias a la renovación de los estudios bíblicos, litúrgicos, patrísticos y medievales; y nuevos espacios para la reflexión, como el diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural. Todos ellos son avances esencialmente positivos»<sup>213</sup>.

Si bien la comisión teológica reconoce la riqueza de esta pluralidad teológica, la misma comisión constata una cierta fragmentación entre los diferentes enfoques teológicos. En nuestro deseo de salvaguardar la unidad de la fe cristiana y al mismo tiempo abrirnos a la diversidad de sus expresiones, intentaremos en las siguientes líneas resaltar los límites de los temas discutidos anteriormente para lograr una especificidad africana que sea una riqueza para toda la Iglesia y no un problema más. Empezaremos con los límites de la concepción de la vida a partir de la cosmovisión africana. Sería injusto pensar que en África existe una sola concepción de la vida. Quizás haya puntos de convergencia (que, sin exagerar, hemos presentado más arriba a través de varios teólogos africanos), pero no debemos perder de vista que en la vida concreta vivimos esta realidad de manera tan diferente que pueden aparecer oposiciones.

De hecho, en un contexto de rápida expansión de las poblaciones urbanas, la difusión de la educación secular y laica (que se opone claramente a las creencias tradicionales locales), así como la erosión de las jerarquías sociales familiares y tradicionales, el aumento de la movilidad y el acceso a la información han originado conflictos y tensiones en ciertas comunidades sobre todo las que se organizan a partir de la cosmovisión tradicional, el enfrentamiento con la modernidad ha sido particularmente difícil<sup>214</sup>. De hecho, respecto a los valores que pueden enriquecer la eclesiología tenemos que hacernos esta pregunta: ¿en qué medida estos valores tradicionales tradiciones religiosas estarían en capacidad de ajustarse al contexto contemporáneo, moderno y globalizado, por un lado, y las nuevas ofertas religiosas

---

<sup>213</sup> Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, (2012) [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_teologia-oggi\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_sp.html). (Consultado el 01/03/24).

<sup>214</sup> Cf. S. E. García. *op.cit.*

del cristianismo? En segundo lugar, Benín, debido a la historia de su población, se presenta como un complejo crisol en donde se albergan en su conjunto diversas adscripciones étnicas y culturas. Y todas estas culturas y etnias figuran como actores y factores de importancia mayor en la construcción y reconstrucción de del tejido religioso y de las diversas relaciones (sociales, económicas y políticas). Esta diversidad cultural (el multiculturalismo<sup>215</sup>) y religiosa ha causado a menudo confusión e interferencia entre religiones: una copiando consciente o inconscientemente a otra.

Pensamos que las diferentes concepciones de vida en África descritas por varios investigadores no incluyen los siguientes aspectos: vida ligada a la trascendencia (Dios como autor de la vida); la perspectiva escatológica (la resurrección); la novedad del sentido de la vida que lleva consigo el mensaje evangélico (por ejemplo, el Espíritu Santo como dador de vida). Hebga fue uno de los teólogos que desarrolló y destacó la antropología tripartita del hombre en las culturas africanas. Esta tripartición permite dar cuenta de la manera en que el africano entra en relación con el cosmos y cómo se posiciona en la circularidad de la vida. Es en este sentido que Hebga dirá que el esquema que tenemos del compuesto humana determina nuestra actitud ante los fenómenos paranormales<sup>216</sup>. Pero la crítica de Mbiti a la antropología africana y sus implicaciones concretas nos parece muy relevante. Como bien dice Mbiti, en varias tradiciones africanas, se cree en la supervivencia después de la muerte, sin adherirse por ello a la promesa de una vida mejor<sup>217</sup>. No hay un paraíso que esperar ni un infierno que temer. Esta es la razón por la que hacen todo lo posible para tener éxito en su vida aquí en la tierra. Dicho de otro modo, esta antropología carece de una escatología adecuada. Después de haber tomado conciencia de las fuerzas y debilidades de la antropología africana, se tratará de ver cómo, además de las contribuciones del giro antropológico cristológicamente marcado, la pneumatología puede contribuir a una mejor reformulación de la antropología africana transformándola en una antropología cristiana contextualmente ubicada en África. Por eso, prestaremos especial atención a la relación que Pablo estableció entre el Espíritu Santo y el nuevo hombre, es decir el creyente nacido en Cristo por medio del Espíritu Santo (lo que los teólogos llaman la inhabitación del Espíritu Santo en el hombre).

---

<sup>215</sup> el multiculturalismo que puede aplicarse en estados donde viven numerosas comunidades culturales sólidas juntos y son capaces de sobrevivir e incluso buscarlo.

<sup>216</sup> P. M. Hebga. *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris : L'Harmattan, 2007, 7.

<sup>217</sup> D. Nteka-Salakiaku. *op.cit.*58



Por otro lado, la cosmovisión africana conlleva una concepción de la vida que significa que el individuo es percibido más como un ser en relación que como una persona autónoma en el sentido filosófico del término. Dicho de otro modo, la cuestión de la autonomía incluso relativa de la persona en la antropología africana es una de las dificultades que surge de la cosmovisión africana. En este sentido, ¿cómo la antropología africana da cuenta de los logros filosóficos de la subjetividad y, posteriormente, de la intersubjetividad? A diferencia de la fe cristiana, las religiones tradicionales, en la lucha por la preservación de la vida, recurren más a entidades interiores (el mundo de los espíritus, deidades y entidades cósmicas, antepasados). Las formas de creencias que emanarán de esta relación sólo pueden provocar una cierta incompatibilidad en cuanto a la manera de concebir el señorío de Dios sobre el mundo de los vivos. A nuestro parecer, la concepción africana tradicional de la vida necesita un complemento escatológico. En efecto, según Igirukwayo, la noción de vida se circunscribe mejor a la luz de Cristo, porque el concepto africano de vida como tal, aunque se extiende más allá del simple nivel biológico, no está exento de ambigüedad e imperfección. En efecto, la vida significará prosperidad, felicidad, salud física, existencia terrenal, ser, etc. El más allá existe, pero sigue siendo indeseable. La vida eterna en el imaginario social africano no se presenta como una plenitud en Dios de la que la vida aquí abajo es sólo un esbozo. Solo con la escatología cristiana para superar este umbral de comprensión del más allá. De ello se desprende la exigencia de situar claramente el concepto “vida” en el horizonte de la escatología cristiana y de la vida de Cristo, que se puede ganar incluso perdiendo la de este mundo en su nombre”<sup>218</sup>.

La afirmación según la cual Dios es fuente de Vida no está bien valorada antropológicamente o al menos no se tienen en cuenta las implicaciones antropológicas de esta afirmación “de fe”. Queremos como prueba de eso el recurso al mundo de las divinidades intermedias y a diferentes formas de mediación con vistas a la conservación de la vida o su despliegue. Si Dios es verdaderamente la fuente de la vida, ¿por qué en las RTA se confía en deidades intermediarias cuando la vida se ve amenazada?

### **2.3.2. La postura colaborativa**

Otra forma de dialogar se encuentra en la colaboración: colaboración para asegurar la coexistencia pacífica y el desarrollo. La postura colaborativa es parte de la perspectiva de diálogo de trabajos e intercambios intelectuales entre expertos cristianos y aquellos que dicen ser RTA. A primera vista, la propuesta del profesor Ntiti Nwel puede orientarnos hacia la postura colaborativa. En efecto, en

---

<sup>218</sup> Z. Igirukwayo. “L’enseignement de la théologie spirituelle en Afrique”.398.

1995, en Yaundé, dirigiéndose al Papa Juan Pablo II, el profesor Titi Nwel formuló en nombre de los que confiesan la fe de nuestros padres y ancestros”, los tres deseos siguientes:

«1) Que los actores del terreno dedicado al diálogo interreligioso que habéis iniciado consideren atenta y objetivamente el(los) verdadero(s) punto(s) de ruptura entre el proyecto de salvación en Jesucristo que ofrece el cristianismo y la búsqueda permanente de la vida y de la supervivencia que hemos heredado de nuestros antepasados. 2) Que sepan apreciar el verdadero valor de las prácticas sociales que contribuyen al mantenimiento de la paz y la cohesión en las familias y mediante las cuales los individuos y grupos sociales luchan contra el mal y la enfermedad. 3) Que desde los primeros años del Milenio que comienza, el Ser Supremo a quien sirvieron nuestros padres y a quien muchos de nosotros todavía servimos de diversas maneras, aparezca en suelo africano bajo la apariencia de Dios, Padre de todos los hombres, de quien usted es el Heraldo»<sup>219</sup>.

La instrumentalización de las religiones constituye un verdadero desafío para el diálogo interreligioso. Muchas investigaciones demuestran que la mayoría de estos nuevos movimientos religiosos sincréticos están patrocinados por ciertos políticos o negociantes. Estos movimientos tribales y políticos son lugares de reunión donde se desarrolla la vida política, económica, social, cultural y religiosa del país. Por eso creemos que es allí, en la vida cotidiana, donde toma forma el diálogo ecuménico e interreligioso, ya que casi todos los creyentes (seguidores de nuevos movimientos religiosos, miembros de la RTA, católicos, protestantes, musulmanes, etc.) se encuentran allí diariamente y comparten las mismas dificultades de la vida que son difíciles de soportar.

Respetar a los demás (en este caso los seguidores y las instituciones que representan una u otra denominación de las religiones tradicionales) en su identidad, su diferencia y su representación del mundo no significa que debemos renunciar a la sinceridad del discurso y a la necesidad de decirnos la verdad y marcar las diferencias que nos caracterizan. En otras palabras, dialogar, como afirma Ratzinger, no significa renunciar a la verdad y caer en el relativismo. Colaborar aquí permitirá de reducir la anarquía que se observa en las religiones tradicionales.

Desde el punto de vista de la colaboración con miras a la justicia social, la paz, la cohesión social, estas iniciativas merecen ser consideradas no porque creamos en ellas sino porque el objetivo es noble y que la Iglesia pueda proponer una alternativa más relevante. la Iglesia tendrá que hacer está presente, respetando la diferencia, medios que considera mejores para leer los signos de los tiempos y aconsejar a los líderes (pneumatología política).

---

<sup>219</sup> P. Coulon. “Dialoguer avec les religions traditionnelles africaines”.

## CONCLUSIÓN

En este segundo capítulo nos tocaba echar una mirada crítica sobre las religiones tradicionales africanas. Para realizar este ejercicio que consistió en resaltar el segundo elemento de nuestro enfoque (Juzgar), nos pareció importante dar cuenta de la manera en que la doctrina cristiana entiende y concibe el diálogo interreligioso. Este ejercicio nos permitió tomar en cuenta las diferentes posturas que caracterizan las relaciones entre el cristianismo y la RTA. Fue así como la postura conflictiva (caracterizada por la acusación y la condenación de las RTA como algo diabólico) y sincrética (una mezcla de varias prácticas religiosas proveniente de distintas religiones) nos permitió entender qué no es el diálogo con los RTA. Por otro lado, la lógica de la inculturación y la colaboración entre obras constituye un canal o un medio de contextualización del evangelio y de colaboración para promover las culturas locales y la cohabitación pacífica entre los cristianos y los pertenecientes de las RTA. De hecho, en un contexto de pluralismo, el cristiano necesita una antropología que sea significativa para él. De esta manera podrá seguir madurando su identidad. De este modo, podemos afirmar que, gracias a los contactos entre culturas, religiones e instituciones sociopolíticas, la interculturalidad se convierte, en un mundo plural, en un verdadero lugar de emergencia de lo universal. Estamos de acuerdo con Ki-Zerbo cuando afirma que “la agregación por interfecundación de lo mejor, en todos los individuos, para convertirlo en una razón de vida suficientemente poderosa, en una idea poderosa: escaparnos del nivel bestial del instinto para responder al llamado interior de nuestra condición humana<sup>220</sup>”.

---

<sup>220</sup> J. Ki-Zerbo. “Les droits de l'homme en Afrique. Tradition et modernité”. *Spiritus*, 144, (1996), 315.

**CAPITULO III: África, una tierra digna de Dios: ensayo sobre una pneumatología contextual africana**

## Introducción

En esta etapa de nuestra investigación, el diálogo se hará con nuestro tercer interlocutor (es decir, nosotros mismos). Y se tratará esencialmente de saber cómo una mejor comprensión de la pneumatología puede ayudarnos a dar respuestas relevantes a los dos primeros interlocutores. De hecho, el Concilio Vaticano II – que fue para la Iglesia entera un nuevo Pentecostés tal y como lo predijo Juan XXIII cuando decidió convocar este concilio – no rechazó la renovación pneumatológica dentro de la Iglesia católica (pensemos en el movimiento carismático) y fuera (por ejemplo, el movimiento pentecostal). Sin embargo, para mantener la unidad de la fe en la diversidad de las expresiones carismáticas, la Comisión Teológica Internacional formuló una serie de criterios para guiar la reflexión teológica. Conscientes de que el contexto africano requiere y necesita un discurso pneumatológico en sintonía con sus propias realidades culturales, queremos dedicar este capítulo a la pneumatología contextual como un esfuerzo de inteligencia de fe culturalmente ubicado en África y precisamente en Benín. Por eso, vamos a estructurar nuestra discusión en tres puntos.

En primer lugar, haremos una relectura de la Biblia con la intención de comprender mejor la figura del Espíritu Santo (confesamos que comenzamos este ejercicio con un trasfondo referencial que busca conciliar dos cosmovisiones: la cosmovisión sumergida y heredada de nuestra pertenencia cultural y la cosmovisión cristiana que compartimos, confesamos y que, sin embargo, no nos impide el ejercicio de armonización teológica afín de no caer en la esquizofrenia religiosa). En segundo lugar, se tratará de recurrir a la tradición viva de la Iglesia que desde la época apostólica no ha dejado de enriquecerse y desarrollarse. Nuestra intención aquí es llegar a mantener y asegurar nuestra fidelidad a la Iglesia en cuanto a su enseñanza sobre el Espíritu Santo. En un tercer y último lugar, se tratará de proponer una apropiación de esta enseñanza de la Iglesia bíblicamente fundamentada, pero preocupándonos por las cuestiones y los desafíos de la evangelización en África. Es por eso que este tercer punto consistirá en proponer una pneumatología contextualizada.

### **3.1. El Espíritu Santo en la Biblia: una aproximación a partir de los conceptos de *ruah* y de unción**

Para lograr una mejor comprensión del Espíritu Santo en el NT como colmen del don de Dios padre por medio de Jesucristo, necesitamos familiarizarnos con las raíces veterotestamentarias del acontecimiento pentecostal. Y no hay otra manera de hacerlo que prestar atención al uso del término *ruah* tanto en sus diferentes significas que en la evolución enriquecedora de esos empleos.

Las razones por las que vamos a realizar este estudio bíblico sobre los conceptos de *ruah*, Espíritu Santo y unción no son propiamente exegéticas en el sentido estricto del término (aunque se trata de servirnos de los aportes y las investigaciones en la exégesis bíblica para comprender mejor la figura del Espíritu Santo.) sino más bien teológico, es decir el deseo de una mejor comprensión de la fe caracterizada por la lectura de la Escritura desde la perspectiva de la exégesis canónica. En efecto, según Ratzinger, el proyecto de exégesis canónica, que pretende leer los diferentes textos bíblicos relacionándolos con la totalidad de la Escritura única, se inscribe en la perspectiva de la constitución dogmática *Dei Verbum* en su número 12. Nuestro deseo es, por tanto, lograr comprender la Escritura respecto a la figura del Espíritu Santo con el mismo espíritu que la hizo escribir, teniendo en cuenta la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe como lo sugiere Ratzinger<sup>221</sup>. Esta sería una manera de no dejar en el pasado los pasajes bíblicos que nos interesan.

#### **3.1.1. El concepto de *ruah* en el Antiguo Testamento: evolución y empleos**

La noción de Espíritu (*ruah* en hebreo y *pneuma* en griego) es una de las más importantes de la Biblia y explica la dinámica interna que caracteriza la revelación. Como bien dijo Jesús: «el Espíritu es quien da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y vida» (Jn 6:63). Para comprender la profundidad y la pertinencia de esta afirmación de Jesús, debemos seguir la evolución de la noción de Espíritu a través de la historia del pensamiento religioso judío y de la antropología hebrea que subyace tras todo el Antiguo Testamento. A primera vista, hay que decir que podemos atribuir dos significados al término *ruah*: el viento y el aliento. Respecto a la conexión entre estos dos sentidos, Schökel decía que, «cuando aparece el término *ruah*, en el texto hebreo, en realidad depende del contexto y la manera en la que se debe traducir o no; por tanto, queda a criterio del traductor interpretar en ese contexto determinado si ese término se está refiriendo el tiempo o al aliento, a la respiración

---

<sup>221</sup> Joseph Ratzinger. *Jésus de Nazareth. T1. Du baptême dans le jourdain à la transfiguration* (trad. Dieter Hornig, Marie-Ange Roy y Dominique Tassel). Paris : Flammarion, 2007, 13-14.

humana»<sup>222</sup>. Debemos explicar cada uno de estos significados, así como sus implicaciones teológicas.

La primera comprensión se refiere al fenómeno atmosférico-espacial. En efecto, la palabra *ruah* expresaba originalmente la idea de viento (Gn 3,8; Jb 41,7; Jr 2,24; Is 7,2 etc.). De hecho, para el oriental familiarizado con el vendaval del desierto, el viento simboliza la fuerza formidable y irresistible (Jr 13,24; Jb 21,1; Sal 1,4; Ez 19,12, Sal 11,6, Jb 30,15, etc.). Entendemos entonces el paso de una realidad cósmica a la idea de misterio que da cuenta de la creencia según la cual el viento expresaba la presencia de la divinidad (Sal 18,11; 104,3; 2 S 22,11 etc.), la realización de su voluntad (Sal 104,4; Sal 148,8) y el símbolo de su poder (1 R 19,11; Jb 4,15; Ez 1,4). Es en este sentido que la descripción de las teofanías se acompaña de la referencia al *ruah*. Por ejemplo, en 1 R 19, 12: «después del terremoto fuego, pero en el fuego tampoco estaba el Señor. Después del fuego el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva».

Habiendo estudiado las religiones ancestrales africanas en las que se relaciona ciertas deidades (por ejemplo, la divinidad *legba*<sup>223</sup>) con fenómenos naturales, la conexión entre las teofanías bíblicas con un fenómeno atmosférico puede ayudarnos a explicar mejor nuestra fe en un Dios creador. Este ejercicio nos ayudará a purificar la cosmovisión africana, abriendo al cristiano de África todavía situado en el umbral de la Iglesia, a la pedagogía divina que va desde las teofanías del Antiguo Testamento hasta la plena revelación del plan divino en el advenimiento de Cristo.

El segundo de los usos es cuando esta palabra hebrea alude a la respiración, al aliento, o al espíritu humano. Respecto a este segundo sentido, Rodríguez, en su aproximación del término *ruah*, nos informa que para descubrir en una época pre-científica si un ser humano está vivo o muerto, se averigua la respiración<sup>224</sup>. Por lo tanto, el término *ruah* se aplica a los seres humanos, también a los animales. Otros pasajes bíblicos nos muestran cómo posteriormente se vinculó la idea de viento a la de soplo, el soplo de Dios (Ex 15,8; 2 S 22,16; Is 11,4) que activa la respiración del hombre (Sal 104,29; Lm 4,20; Za 12,1; Ha 2,19; Jb 27,3), soplo de Dios que se cierne sobre el caos (Gn 1,2). Como podemos constatar, a través de una proyección antropomórfica del término *ruah*, el hebreo representa a Dios a partir de la experiencia humana

---

<sup>222</sup> Citado por L. Rodríguez. “La presencia del espíritu santo en el antiguo testamento”. En <https://web.unican.es/campuscultural/Paginas/Curso-teolog%C3%ADa-18-19.aspx>. Consultado el 20/02/2024.

<sup>223</sup> Ver el anexo n°3.

<sup>224</sup> L. Rodríguez. *op.cit.*

del aliento, símbolo de la vida. De esta manera, para el hebreo el aliento sólo puede provenir de Dios. Por lo tanto, el hombre vivo depende necesariamente de Dios, fuente y origen del aliento de vida (Gen 1,2 y Gn 2,7). Así es como el término *ruah* designará entonces la vida misma; no la vida considerada desde el ángulo de la personalidad humana (*nèphech*), sino la vida como un regalo de Dios, o incluso un préstamo de Dios, porque a la muerte del hombre su *nephech* (su alma) desciende con su cuerpo a la tumba, mientras que el *ruah*, retirada de la criatura, vuelve a Dios (Qo 12,9); en cuanto al alma, a veces llamada “alma muerta” (Lv 21,11; 22,4; Nm 5,2; Ag 2,13, etc.), sólo puede volver a la vida gracias a una nueva iniciativa del Dios que da el espíritu ( Sal 49:15; 16:10; 30:4; 86:13, Nm 23:10, Ez 18:20).

Otros pasajes nos muestran la ampliación del campo conceptual del término *ruah*: así es como pasamos de la vida física a la vida interior. Es en este sentido que la noción de *ruah* se extendió a su vida interior, a los fenómenos de su actividad moral. Sin embargo, el término *ruah* no designa aquí el lugar de la iniciativa consciente y de la intención personal, sino que presenta esta actividad desde el ángulo de las influencias que Dios ejerce para orientar las disposiciones morales y actuar según la voluntad. En este sentido se dice que el hombre está movido y Dios lo guía (cf. Pr 16,9). Además, a través del Salmo 50 («renuévame por dentro con espíritu firme. No me arrojes lejos de tu rostro, no me quites tu Santo Espíritu»), vemos cómo se produce la transición entre la noción moral y la noción religiosa del Espíritu. Como consecuencia de una evolución en el uso del término *ruah*, podemos ver en este pasaje que el sentido de la noción *ruah* alude a un poder desplegado por Dios para mantener a la criatura en la comunión divina o permitirle acceder a ella. Además de los dos significados que acabamos de mencionar, existe un tercer significado donde el término *ruah* no se relaciona ni con la idea de viento ni con la de aliento. En este caso se refiere a un atributo divino. Nos parece que para pasar del término hebreo *ruah* a la terminología del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento y posteriormente desarrollada en la tradición de la Iglesia, debemos observar de cerca el término espíritu de Yahvé.

En efecto, el tercer uso que permite el término *ruah* es cuando se lo relaciona con un sustantivo divino. Es en este sentido que se encuentra en muchos pasajes el término «Espíritu de Yahvé» (*ruah Elohim*)<sup>225</sup> entendido como dinamizador de la acción y la historia humana.

---

<sup>225</sup> Según Rodríguez, «con los profetas clásicos (los profetas del siglo VIII a.C.), esta forma de entender el *ruah*, el espíritu de Dios va a sufrir una profunda reflexión. los cuatro profetas mayores y los doce llamados profetas menores en el canon cristiano. Ya no será cuestión de hablar del espíritu como “viento”, del “espíritu humano” o de la “respiración”, sino que, cada vez que aparezca esta expresión se va a referir a esa fuerza, esa energía, que Yahvé otorga, en este caso a los profetas, para que sean capaces de llevar esperanza en esos tiempos desesperados



Este uso que se hace del término *ruah*, aparece cuando la Biblia hebrea no habla del viento, ni de la respiración o el espíritu humano, sino del espíritu de Yahvé. De esta manera, la vinculación especial entre el «Espíritu de Yahvé» y una persona concreta<sup>226</sup>, va a permitir afrontar retos que el humano normalmente no puede superar por sus propias fuerzas. Es esta comprensión que puede ayudarnos a hablar de ese Espíritu Santo en terminología cristiana que aparece en el AT.

De hecho, en determinados pasajes bíblicos, el término *Ruah* se refiere a la fuerza de Dios que actúa en las más diversas formas en determinadas personas, en particular reyes, sacerdotes y profetas. Es esta fuerza de Dios la que, para el servicio de Jehová, da a Bezalél su talento artístico (Ex 31,3), a Sansón su vigor (Jc 14,6), a Gedeón su heroísmo (Jc 6,34), a José el don de interpretar los sueños (Gn 41.38, cf. Dn 5,12), a David sus virtudes como rey (1 S 16,13), a Zorobabel su genio como restaurador (Za 4,6), a Eliseo el don de los milagros (2 R 2,14). Finalmente, habiendo alcanzado la forma más elevada de su acción entre los hombres, el Espíritu suscita a los grandes profetas escritores, quienes, a través de su personalidad poseída por Dios, se convierten en animadores inspirados y portavoces de Dios para Israel (2 P 1,21). Los profetas reciben el Espíritu como un *donum superadditum*<sup>227</sup>, una potencia que se apodera de ellos en el momento en que su acción es necesaria, y una vez dado el testimonio y realizada la obra, el profeta vuelve a ser él mismo y entra en la vida privada<sup>228</sup>. Sólo en el acontecimiento de Pentecostés y gracias al ministerio de Cristo, reintegrará el Espíritu en el género humano (cf. Jl 2,28). Este detalle nos ayudará a explicar mejor la novedad del término Espíritu Santo en el NT.

Pero hace falta recordar aquí que esta comprensión del Espíritu como dinamizador de la acción y de la historia humana puede iluminar nuestra búsqueda de una pneumatología contextual. En efecto, si el Espíritu es dinamizador de la historia, en cuanto portador de esperanza frente a los excesos humanos, esto significa que el africano, que necesita reconciliarse con su pasado para abrirse mejor al futuro de la divina promesa, puede contar con el mismo Espíritu – que empoderó a los profetas – en la construcción de su narratividad

---

de Israel, el periodo justo antes del exilio babilónico, durante el exilio y después del post-exilio». Cf. L. Rodríguez. “La presencia del espíritu santo en el antiguo testamento”.

<sup>226</sup> Espíritu de Dios (*ruah Elohim*) en el caso de la creación; Espíritu del Señor (*ruah Jhwh*) en el caso de la relación de Dios con sus criaturas. Cf. *Lea Sestieri*. Las «raíces» judías del espíritu santo. [https://www.vatican.va/jubilee\\_2000/magazine/documents/ju\\_mag\\_01021998\\_p-24\\_en.html](https://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01021998_p-24_en.html). (Consultado el 25/03/2024.)

<sup>227</sup> *Alexandre Westphal*. « Esprit ». En *Dictionnaire Biblique Westphal*. <https://www.levangile.com/Dictionnaire-Biblique/definition-westphal-1762-esprit>. (Consultado el 20/04/2024)

<sup>228</sup> Pero ya en estos hombres de Dios agarrados por el soplo divino, vemos surgir la noción del Espíritu Santo: Espíritu de gracia y de oración que reconciliará el alma arrepentida con el Dios desconocido (Za 12,10), Espíritu de resurrección que transforma a los hombres llevándolos a Dios (Ez 11.19; 36.27; 37.1-11; 37.26-28).

confesional. Sin embargo, antes de pasar al Nuevo Testamento, debemos decir algo sobre el término Espíritu Santo (*ruah qodesh*)<sup>229</sup> en la Biblia hebrea. En el AT, el concepto de Espíritu Santo aparece sólo dos veces (en la Biblia hebrea). La primera se encuentra en el capítulo 63 del libro del profeta Isaías. Nos encontramos con un «poema»<sup>230</sup> dedicado a exaltar, por un lado, el cuidado y la protección de Yahvé a lo largo de la historia, contrastado claramente con las infidelidades del pueblo. Esta expresión en el libro del profeta Isaías aúna una de las cualidades esenciales de Dios para el profeta, como es su santidad y la expresión hebrea *ruah* (que se refiere a la presencia protectora de Yahvé en la historia. La segunda y última vez que va a aparecer esta expresión se encuentra en el Salmo 51 (50). Es un salmo que se atribuye a David (que está en situación de pecado por haber mantenido relaciones adúlteras con Betsabé y por haber provocado la muerte del marido legítimo). El salmista dice: «no me rechaces lejos de tu rostro, no retires de mí tu Santo Espíritu». Pues, el contexto es el de alguien que se sabe pecador y acude a Yahvé sabiendo que es la única forma como puede recuperar ese encuentro y proximidad con su Dios.

Ahora vamos a analizar el uso del término *ruah* apoyándonos sobre la aportación de Rodríguez respecto al mensaje de los profetas Isaías, Ezequiel, Joel. En el libro de Isaías observamos el pasaje del espíritu del monarca davídico al espíritu mesiánico: El primer Isaías (el Isaías del siglo VIII) tuvo que animar al rey inmerso en una batalla fratricida con sus hermanos del norte. En este contexto de profunda crisis, este primer Isaías pronuncia en el capítulo 11 de Isaías estas palabras: «saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé [...] ahora el espíritu está ya permanentemente acompañando a ese heredero de la dinastía davídica» (Is 11,1-2) La promesa del profeta es muy sencilla: el reino no acabará con este rey que debe enfrentar una crisis. En el segundo Isaías o deuterio Isaías, que también vivió tiempos difíciles (el exilio) y a quien se atribuye los poemas de los capítulos 40 al 55, interviene para infundir esperanza a ese pueblo que se ha quedado sin tierra, sin gobierno y sin culto. Aquí el profeta se refiere a una misión muy importante que se debe cumplir: restablecer la justicia perdida en el pueblo. será la misión del siervo, el elegido de Yahvé en quien ha puesto su espíritu. Y ahora aparecen una serie de elementos que para los cristianos anuncia el acontecimiento cristológico.

---

<sup>229</sup> L. Sestieri. *op.cit.*

<sup>230</sup> Es el término que usa Rodríguez. Cf. L. Rodríguez. *op.cit.*

¿Qué sucede cuando llegamos al tercer Isaías? Se trata aquí de un contexto post-exílico caracterizado por el regreso de los exiliado que intentan recuperar su identidad judía casi perdida. Y, otra vez, estos discípulos que se sienten en continuidad con el espíritu de su maestro, con el espíritu de Isaías van a recuperar de nuevo esta misma imagen del espíritu de Yahvé: «el espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahvé» (Is 61, 1-2). Sin embargo, aquí aparecen aspectos renovados. La monarquía fracasó y se está empezando a generar otro modelo que retomará clarísimamente el NT en la figura de Jesús. El «ungido de Yahvé» a que se refiere en este pasaje, viene para anunciar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad. El pasaje de Is 61 es el texto que Lucas pone en boca de Jesús en su evangelio. El impulsor de esa tarea de regeneración, restauración y de traer esperanza a una sociedad que parece perdida, es el «espíritu de Yahvé».

Lo interesante con el profeta Ezequiel es que con él se produce un cambio importantísimo en la forma de percibir ese espíritu vivificador. Sin lugar a duda, Ezequiel es el profeta del espíritu. Aquí hay un cambio muy importante, un cambio de época que va a marcar un antes y un después en la forma de percibir el espíritu de Yahvé en los textos de la biblia hebrea. Ahora, el espíritu ya no va a ser patrimonio de unos pocos escogidos, no va a caer simplemente sobre jueces, reyes o profetas, sino sobre todo el pueblo. Por ejemplo, en Ezequiel 36, palabras de Yahvé dirigidas a su pueblo en el exilio: «os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo».

Con Joel se observa la universalidad de la apertura a la trascendencia y la evolución teológica del concepto del espíritu será más evidente. El texto del profeta Joel va a ser clave en la autocomprensión de las primeras comunidades cristianas, en el libro de los Hechos de los Apóstoles. El profeta, en un lenguaje que ya va acercándose cada vez más a ese lenguaje apocalíptico, dice lo siguiente: «sucederá después de esto que yo derramaré mi espíritu en toda carne» (Jl 2, 28-32). Ahora se cree que ese espíritu de Yahvé puede transformar interiormente, sin discriminaciones de edad, de género ni de condición social, porque ahora ya sí está claro que al espíritu no le puede patrimonializar nadie. Es don de todos y para todos. Otro término relacionado con la presencia de Dios es el rito de unción.

Las unciones eran muy frecuentes entre los hebreos e incluso más allá. En efecto, en toda la zona del Oriente los hombres tenían la costumbre de unirse y perfumarse por razones de salud y limpieza (Gn 38,6-7). Pero esta práctica también tiene un objetivo religioso. Así eran ungidos los reyes y sumos sacerdotes para su ceremonia de consagración (Ex 29, 29; Lv 4, 5; Jc 9, 8; 1 S 9, 16; 1 R 1, 45). La misma práctica se aplicaba a los objetos de culto para distinguir

lo sagrado de lo profano. Como podemos ver en ciertos pasajes bíblicos, los vasos sagrados del tabernáculo y del templo eran ungidos, para santificarlos y consagrarlos al servicio del Señor (Ex 30, 26). Pero en lo que respecta a Israel, desde el regreso del cautiverio, la unción ya no se practica para los reyes (2 R 23,30). En la Escritura también hablamos de la unción (en sentido figurado, por supuesto) de los profetas. Por ejemplo, Elías es enviado a ungir profeta a Eliseo en su lugar (1 R 19,16). Al final, la unción de Cristo, del Mesías, del Ungido del Señor por excelencia, encuentra su explicación y prefiguración en todas aquellas de las que acabamos de hablar (Sal 44,8; Is 61, 1; Dn 9.24). Es lo que se trata ahora de desarrollar.

### **3.1.2. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento: la novedad en la teología de la unción**

El ejercicio que aquí nos proponemos consiste en releer los grandes momentos de la vida de Cristo, prestando atención a los aspectos pneumatológicos. De hecho, todo el acontecimiento de Jesucristo se explica mediante la acción del Espíritu Santo (Cf. Hch 10,38). El primero de estos momentos es la encarnación caracterizada por el anuncio a la Virgen (Lc 1, 26-38). En el episodio de la visitación, «en cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de gozo el niño en su seno, e Isabel quedó llena del Espíritu Santo» (Lc 1,40-41). En la presentación de Jesús en el Templo, Simeón (hombre justo y piadoso), quien esperaba la consolidación de Israel, gozó del Espíritu Santo (Lc 2,25) gracias al acontecimiento del niño Jesús.

Además, hablando del crecimiento espiritual del joven Jesús, Lucas nos dice que el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría y que la gracia de Dios estaba sobre él (Lc 2,40). En el bautismo, que algunos padres de la Iglesia consideraron torpemente como el momento de la unción de Jesús, Lucas da unos detalles que apuntan hacia una visión trinitaria de la acción de Dios. De hecho, en el bautismo de Jesús en el Jordán tiene lugar una teofanía de carácter trinitario. En la predicación mesiánica, Jesús afirma: «el Espíritu del Señor está sobre mí» (Lc 4,18). Y al final de su vida, en la cruz Jesús dice: «Padre, en tus manos pongo mi Espíritu» (Lc 23,46). Además, los pasajes que se refieren a la resurrección presentan este acontecimiento como obra del Espíritu Santo, Espíritu de Dios (Cf. Rm 1,3-4). El cristianismo, fundándose en muchos textos bíblicos, confiesa la unción espiritual de Jesucristo, considerando éste como el verdadero ungido del Padre (Lc 4:18 Hch 4:27; 10:10), quien nos ungió por su gracia (2 Co 1:21), quien selló nosotros con su sello, y nos dio la prenda del Espíritu Santo que habita en nuestros corazones. Respecto a la pneumatología paulina, destacaremos dos temas, los carismas en la Iglesia o comunidad de creyentes y el don del Espíritu como manifestación de las diversas presencias de Dios en medio de su pueblo.

Es el apóstol Pablo quien, en el NT, nos da la teoría más elaborada sobre la noción de Espíritu. Aunque helenista, se mantiene en el terreno puro de la antropología hebrea. Tomando como referencia el Antiguo Testamento, Pablo parte del relato de la caída (Gn 3) y se mantiene fiel a la antigua noción de *ruah Elohim*, «aliento del Señor». Por su culpa (Rm 5,12) el primer Adán se privó de la fuerza vital, del alimento espiritual (los frutos del árbol de la Vida) que debía nutrirlo y hacerlo hijo. Así es como se constituyó así en un «hombre animal» o psíquico, que no entiende nada de las cosas del Espíritu (1 Co 2,14). Para Pablo, la vida en Cristo equivale a la «vida en el Espíritu».

Según Pablo, el mundo, desde el acontecimiento del Pentecostés, incluye dos humanidades: la antigua, la humanidad natural a la que se refiere «el viejo hombre» (Ef 4,22, cf. Col 3,9 y Rm 6,6) y la nueva humanidad, nacida del Espíritu, que participa de la savia de Cristo (Rm 6,4; Rm 6,8, cf. Jn 15,4), da frutos para el Reino de Dios y está destinado a la vida eterna (Rm 6,22, cf. Jn 15,8; Jn 15,16). El individuo de esta humanidad en Cristo es llamado por Pablo el nuevo hombre, nueva criatura o hombre espiritual (Ef 2,15; 4,24; Col 3,10; 2 Co 5,17; Ga 6,15; 1 Co 2,15; 1 Co 3, 1). Los dones espirituales se dan «según la medida de la liberalidad de Cristo» (Ef 4:7; 4:13); estos variados dones, distribuidos según las necesidades de edificación (1 Co 14,12) y las oportunidades de servir (Ro 12,1; 12,6), contribuyen juntos al desarrollo del cuerpo de Cristo que es la Iglesia (1 Co 12,14; 1 Co 12,20). Ahora vamos a interesarnos al concepto de carisma.

Según Fee, el término «*Carisma*» es la palabra vinculada con «*charis*» (gracia)<sup>231</sup>. En su sentido genérico significa don generoso o regalo. Se entiende que el carisma expresa la iniciativa de Dios para restaurar la humanidad en su plenitud y armonía con el designio divino. San Pablo trata de los carismas especialmente en sus cartas a los Corintios. Cuando los Corintios le preguntan a Pablo cómo deben ejercer los «dones espirituales», el apóstol los sitúa en el marco más amplio de los *charismata*, favores divinos dirigidos al servicio en la Iglesia, estableciendo de esta manera la jerarquía de los dones y corrigiendo las apreciaciones de los corintios. El principal criterio que da es el uso que se hace de ella, uso que implica específicamente la obediencia a la llamada de la gracia. Pablo ofrece a los Corintios tres criterios sobre los carismas: la unidad y diversidad de los carismas que Pablo simboliza con la imagen del cuerpo humano (1 Co 12, 12); la única finalidad de los carismas: la edificación de la comunidad (1 Co 12, 7; 14,5; 12,26); y la armonía y orden entre los carismas (1 Cor 12, 1-

---

<sup>231</sup> Gordon Donald Fee. *Pablo, el Espíritu y el Pueblo de Dios*. Madrid: Editorial Vida, 2007, 9.

3). Al analizar las divisiones internas dentro de la Iglesia (como se observa entre grupos o comunidades carismáticas y la jerarquía de la Iglesia), estos criterios proporcionados por Pablo nos ayudarán.

El segundo aspecto de la pneumatología paulina que queremos estudiar está relacionado con la presencia de Dios en medio de su pueblo. De hecho, para Pablo, el derramamiento del Espíritu significaba que Dios había cumplido su promesa de morar una vez más entre su pueblo. El concepto «presencia» permite dar cuenta de un aspecto importante de la pneumatología paulina. Ya como sabemos, no hay nada que pueda sustituir a la presencia personal. Al crearnos a su imagen y semejanza Dios nos abre a la mística relacional y personal. Pero con la caída en el pecado, hemos perdido nuestra visión de Dios y nuestra relación con El, es decir su presencia permanente. Para Pablo, la venida de Cristo y del Espíritu, cambiaron esto para siempre<sup>232</sup>. De hecho, en el centro de la cosmovisión paulina está su idea del derramamiento del Espíritu como la venida del «Espíritu Santo de la promesa» (Ef 1,13; Ga 3,14). Esta cosmovisión se inscribe en la perspectiva de la profecía de Jeremías: «haré con la casa de Israel y con la casa de Judá un nuevo pacto... Pondré mi ley dentro de ellos, y sobre sus corazones la escribiré» (Jr 31,31-34). y recuperada por Ezequiel, quien la vinculó explícitamente con el Espíritu a quien Dios iba a poner dentro de los fieles (Ez 36, 26-27; 37,14). Por lo tanto, el Espíritu marcó el regreso de la presencia de Dios con su pueblo<sup>233</sup>.

El modo principal en que se experimenta la presencia de Dios en el Antiguo Testamento es el Tabernáculo y el Templo. Estas expresiones de la presencia divina, que culminan con el descenso de la gloria de Dios sobre el tabernáculo, constituyen la clave estructural del libro del Éxodo. En efecto, cuando Israel llegó al santo monte (Ex 19), arriba al lugar de la «morada» de Dios, un lugar inaccesible, sólo a Moisés se le permitió acceder a la presencia de Dios. Pero Dios se propone trasladarse a vivir entre su pueblo por medio del tabernáculo. Así que, Moisés recibió las instrucciones para la construcción del tabernáculo (Ex 25-31). la presencia de Dios está simbolizada mediante la columna de nube y la de fuego. Pero el fracaso de Israel condujo a la pérdida de la presencia de Dios. El regreso de la presencia de Dios llega a ser el núcleo de la esperanza profética (Cf. Ez 37,27). Para Pablo, el asunto más crucial en relación con este tema está en el hecho de que en Isaías 63:9-14 se establece una equivalencia entre la divina presencia que encontramos en la narrativa del Éxodo y «el Santo Espíritu del Señor».

---

<sup>232</sup> G. D. Fee. *Pablo, el Espíritu y el Pueblo de Dios*. 9.

<sup>233</sup> *Ibid.*10.

A la luz de estos pasajes del Antiguo Testamento relativos a la presencia de Dios en el templo y en medio del pueblo elegido, podemos comprender la relación que establece san Pablo entre la figura del Espíritu Santo y la imagen del templo. En los escritos de Pablo, queda claro que él entiende la venida del Espíritu como el cumplimiento de tres expectativas relacionadas: la relación entre el Espíritu y la nueva alianza; el lenguaje de la imagen del templo y la asociación del Espíritu con esta imagen. Así es como el Dios vivo está ahora presente con su pueblo (Cf. Ef 2, 22). Incluso, Pablo considera el cuerpo humano como templo del Espíritu Santo (Cf. 1Co 6,19-20) Dios, pues, no solo habita en medio de su pueblo por el Espíritu, sino que ha establecido igualmente su residencia en las vidas de los creyentes por medio del mismo Espíritu dador de vida<sup>234</sup>. El evangelio de Juan usa otro término que ayuda también a percibir mejor una de las funciones del Espíritu Santo.

Desde un punto de vista antropológico, esta conexión entre el cuerpo humano y la acción del Espíritu o al menos su presencia, esclarece el tipo de relación entre lo divino y lo humano. Una mejor percepción de esta relación que es fruto del don de la inhabitación puede ayudarnos en nuestra comprensión del ser humano, particularmente cuando éste se abre a la gracia divina. En una África caracterizada por el reinado del miedo y la búsqueda de protección exterior caracterizada a menudo por la adopción de comportamientos sincréticos, esta imagen ayuda al cristiano africano a descubrir la maravilla que es, en cuanto templo del Espíritu y lo que implica esta verdad en su vida diaria. La imagen del cuerpo humano como templo del Espíritu Santo es muy llamativa cuando sabemos cómo pueblos adscritos a religiones cuentan con una diversidad de templos destinados a marcar la presencia de divinidades.

En el evangelio de Juan, Jesús prometió a sus discípulos: «yo le pediré al Padre que os dé otro Paráclito, que esté siempre con vosotros, <sup>17</sup>el Espíritu de la verdad» (Jn 14,16-17). Esta promesa sobre la presencia continuada del Espíritu en el futuro de la comunidad apostólica (un día antes de la crucifixión) siempre incluye la iglesia: su vida y su obra. La promesa del Espíritu está en relación con los mandamientos, con el poder y con la testificación. En efecto, Jesús, por medio del Espíritu Santo, transmite los mandamientos a sus discípulos (Hch 1,2). Esos mandamientos eran semejantes a los Diez Mandamientos de la ley moral, en relación con los cuales Moisés dijo: «Dios habló y ordenó todos estos mandamientos» (Éx 20,1). Son como el mandamiento del amor que ordenó Jesús a sus discípulos, cuando les dijo: «esto les mando: que

---

<sup>234</sup> G. D. Fee. *op.cit.* 21.

se amen unos a otros» (Jn 15,17). En el siguiente apartado, veremos como el acontecimiento de la iglesia coincide con el don del Espíritu Santo a los discípulos.

### **3.1.3. A modo de balance: el nacimiento de la Iglesia, obra del Espíritu Santo**

En este estudio nos inspiramos de la investigación de Pellitero y García-Viana los Hechos de los Apóstoles. El acontecimiento de la Iglesia coincide con la recepción del Espíritu. Los Hechos de los Apóstoles describen los orígenes de la Iglesia y cómo los primeros seguidores de Jesús continúan su misión. Recuperando el relato desde la resurrección a la ascensión de Jesús, los Hechos de los Apóstoles desarrollan la misión de la iglesia primitiva: «seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta el confín de la tierra» (Hch 1, 8). Las dos funciones importantes del libro de los Hechos: En primer lugar, proporcionar un puente entre Jesús y la Iglesia, mostrando cómo el movimiento iniciado por Jesús en Palestina se desarrolla mediante comunidades creyentes a lo largo del imperio romano. Y, en segundo lugar, proporcionar una cierta perspectiva teológica desde la cual se puede leer el resto del NT, pues da su aprobación a la expansión de la Buena Noticia a los gentiles y aprueba así el trabajo llevado a cabo por testigos particulares como Pedro, Santiago y especialmente Pablo<sup>235</sup>.

Los discursos ocupan también un lugar muy importante. Hay discursos misioneros dirigidos a los judíos o a los gentiles, entre los cuales se incluyen el de Pedro en Pentecostés o el de Pablo en Antioquía de Pisidia y el pronunciado en el areópago de Atenas. La intención de estos discursos es destacar el significado de los acontecimientos que les preceden. Por ejemplo, Pentecostés suscita el asombro de los espectadores que lo interpretan como fruto de la borrachera (Hch, 2,13). El discurso de Pedro, que sigue a continuación, da la verdadera interpretación del acontecimiento, el significado teológico de lo que ha ocurrido. Palabras y hechos se apoyan mutuamente. Para comprender la pneumatología de los Hechos de los apóstoles, nos centraremos en algunos temas desarrollados en este libro. Empezamos con la relación entre escatología e historia. En efecto, antes de la segunda generación cristiana, que es probablemente la del autor de Hechos, los cristianos esperaban la venida del Señor, su Parusía. Sin embargo, poco a poco, esa espera inmediata de la salvación escatológica va a desaparecer. De hecho, la Iglesia va tomando conciencia de que todavía va a haber un largo espacio de tiempo, lo cual permite a Lucas poner su atención en la realidad actual y en el futuro de la Iglesia y escribir una continuación con lo cual, él a su vez, al contarnos los orígenes de la Iglesia,

---

<sup>235</sup> Cf. Luis Fernando García-Viana. "Introducción a los hechos de los apóstoles Mensaje y características de este libro". 2.



da a la Iglesia posterior unos modelos. Por lo tanto, la iglesia y los creyentes tienen un espacio y tienen un tiempo, es decir, hay futuro, hay misión, hay tarea, hay servicio, hay trabajo<sup>236</sup>.

Una vez que hemos visto como los Hechos de los apóstoles optan por introducir la Iglesia en la historia, una historia de la salvación, vamos a concentrarnos sobre la experiencia pneumatológica que nos presente el autor de este libro. Se puede formular la comprensión del Espíritu en este libro así: el Espíritu Santo, que estuvo presente hace muchos años en Israel y que inspiró a los autores de la Escritura, dio especialmente su fuerza al ministerio mesiánico de Jesús. Ese mismo Espíritu permanece vivo a través de Jesús resucitado y es otorgado por él a la comunidad de los creyentes que se forman en su nombre. La novedad que aporta Pentecostés es que el don del Espíritu llega en su plenitud y para todos los miembros de la comunidad: el don del Espíritu llega, no solo para los grandes líderes, como se pensaba en el Antiguo Testamento, sino para todos los creyentes.

Respecto a la articulación entre dones jerárquicos y dones carismáticos, esta explicación nos proporciona un elemento pertinente. Eso implica por parte de los cristianos, salir de la trampa de la mediación humana que infantiliza a unos y hace de otros (los pastores, los sacerdotes, los ungidos, etc.) los intercesores legítimos. La verdadera mediación humana es la que ayuda a los cristianos a mejorar su relación directa con Dios trino es decir lograr la madurez espiritual. En la conversión de samaritanos hay como un nuevo Pentecostés. Por ejemplo, la conversión de Cornelio es para el autor de los Hechos de los apóstoles el primer representante pagano que se convierte. Esta vida en el Espíritu proporciona a los discípulos una vida comunitaria ejemplar. De hecho, en Hch 2, 42 se nos presenta el ideal de una comunidad cristiana, que sintetiza cómo era la vida de aquella comunidad: perseverar en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. ¿Como la tradición de la Iglesia acoge y profundiza el mensaje pneumatológico bíblico?

## **3.2. Pensar la pneumatología a partir del misterio trinitario**

### **3.2.1. El carácter fontal del Padre**

Para salvaguardar la monarquía divina, algunos autores como Arrio y sus seguidores (que se han convertido en herejes) han disociado en su discurso sobre la divinidad la figura de Dios (Padre) de la de Jesús y del Espíritu Santo. Lo que nos interesa aquí es saber cómo las explicaciones de los padres de la Iglesia permitieron salvaguardar la unidad de Dios y sin perder

---

<sup>236</sup> Luis Fernando García-Viana. "Introducción a los hechos de los apóstoles Mensaje y características de este libro".

o menospreciar las implicaciones ontológicas que nos sugiere el advenimiento de Jesucristo y el don de El espíritu santo. Según Juan Pablo II

«el amor de Dios Padre, don, gracia infinita, principio de vida, se ha hecho visible en Cristo, y en su humanidad se ha hecho «parte» del universo, del género humano y de la historia. La «manifestación de la gracia en la historia del hombre, mediante Jesucristo, se ha realizado por obra del Espíritu Santo, que es el principio de toda acción salvífica de Dios en el mundo: es el “Dios oculto” que como amor y don “llena la tierra”. Toda la vida de la Iglesia, como se manifestará en el gran Jubileo, significa ir al encuentro de Dios oculto, al encuentro del Espíritu que da la vida. »<sup>237</sup>.

La noción de carácter fontal del padre ha sido utilizada por varios teólogos para explicar el hecho de que el padre es quien envía. En la misma perspectiva se utilizará la idea de misión trinitaria para dar cuenta de la misión del hijo y del Espíritu Santo. Pensamos que es a partir de esta articulación de las misiones trinitarias que podemos percibir mejor lo que está en juego cuando hablamos de Dios Padre.

### **3.2.2. Las misiones trinitarias: articulación entre cristología y pneumatología**

La observación según la cual el Espíritu Santo es el gran olvidado de la teología cristiana, nos muestra que una vez la divinidad de las tres personas trinitarias lograda, se concentró durante mucho tiempo sobre los problemas cristológicos. Pero quizás no se han sacado seriamente las consecuencias de esta postura teológica. De hecho, olvidar al Espíritu no es simplemente olvidar un tema marginal o secundario de la teología sino algo así como olvidar la mitad del ser cristiano. Nuestro deseo aquí es lograr una comprensión contextualizada de la centralidad de la pneumatología en la vida de los cristianos. Se tratará también de superar el desequilibrio entre la misión del Hijo y la del Espíritu Santo, las dos manos del Padre como dice Ireneo. En efecto, si no logramos mantener la relación entre el Espíritu Santo y Cristo, perdemos algo del misterio trinitario. Por eso, a través del término misión trinitaria, queremos mantener la articulación entre pneumatología cristológica y cristología pneumatológica. Es este esfuerzo de articulación entre las dos misiones que buscamos convocando los teólogos que han logrado hacerlo. Sería interesante armonizar la teología trinitaria de san Agustín con las aportaciones de la pneumatología oriental. Dicho de otro modo, hay que volver a la tradición oriental y precisamente a su concepción del misterio trinitario, base de toda teología, porque la tradición latina no ofrece puntos de apoyo suficientes para esta tarea. La teología oriental siempre enseñó que las dos misiones, la del Verbo y del Espíritu, son parejas en importancia, complementarias y distintas, y ninguna constituye la totalidad de la obra del Padre. Tomar como

---

<sup>237</sup> Juan Pablo II. *Dominum et vivificantem*. n°54

punto de partida tanto la palabra del Verbo como la acción del Espíritu es lo que tratamos de hacer en este apartado.

De hecho, la economía de la salvación procede de las dos misiones reveladas en el NT, la misión del Verbo y la del Espíritu Santo. Los textos de Ga 4,4 (en lo que concierne la misión del Hijo) y de Lc 24,49 y Jn 24,26 (la misión del Espíritu Santo). Además, sólo por ellas conocemos el misterio de la vida intra-trinitaria. Para explicar mejor esta articulación, nos pareció bueno prestar atención al enfoque trinitario de San Agustín (especificando al mismo tiempo sus límites, o al menos las consecuencias no deseadas de su enfoque). Según Azor, una particularidad que San Agustín ha transmitido a la tradición posterior es una regla exegética que consiste en distinguir si en las Escrituras, cuando habla Cristo, es el Verbo de Dios eterno el que habla, o el Verbo Encarnado o el *Christus totus*, Cristo cabeza junto con su cuerpo, la Iglesia<sup>238</sup>. Aun siendo Jesús-Cristo una única persona, cada uno de estos dos nombres tiene un significado distinto. Jesús (que significa Salvador) es nombre propio, puesto por José siguiendo la orden del ángel. El término *Salvator* será usado mucho por Agustín en la controversia pelagiana, metiendo en evidencia que Jesús es el salvador de los niños tanto como de los adultos<sup>239</sup>. Cristo en cambio es el nombre del *sacramentum*, en el sentido de la función a desempeñar, ya sea como sacerdote, como profeta o como rey, prefiguradas éstas funciones en la Antigua Alianza. Sin embargo, precisa Azor refiriéndose a Agustín, Jesús es fundamentalmente el Cristo, el Ungido porque dona el Espíritu Santo a causa de su condición divina, habiéndolo recibido anteriormente en su condición humana. Jesús ha sido ungido con el Espíritu en la unción mística e invisible de la Encarnación, no en el Bautismo del Jordán. Desde este punto de vista, Jesucristo da el Espíritu como Dios y recibe el Espíritu como hombre<sup>240</sup>.

Así es como Agustín hace de la encarnación la clave para enfrentar sus adversarios. Desde este punto de vista, la encarnación se presenta como la inauguración de la nueva creación: La venida de Jesucristo entre los hombres inaugura una nueva creación. En Génesis 1, el Espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas e hizo emerger las maravillas de la naturaleza. En la perspectiva de la nueva creación no es la humanidad de la caída la que

---

<sup>238</sup> Manuel Roberto Burgos Azor. “Significado cristológico de la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán en la controversia de San Agustín con los pelagianos”. *Scripta Fulgentina* Año XXXII – n° 63-64 (2022), 110.

<sup>239</sup> M. R. B. Azor. “Significado cristológico de la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán en la controversia de San Agustín con los pelagianos”. *Scripta Fulgentina* Año XXXII – n° 63-64 (2022), 118-119.

<sup>240</sup> Cf. Agustín. *De Trinitate*. XV,26,46 y *Enchiridion* 14,49. Citado por M. R. B. Azor. “Significado cristológico de la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán en la controversia de San Agustín con los pelagianos”. *Scripta Fulgentina* Año XXXII – n° 63-64 (2022), 120.

introduce a Jesús en la sociedad de los hombres como una especie de profeta superior, es el poder creador, el Espíritu que fecunda el vientre de María; a través de su Espíritu, encarnado en Cristo, Dios visita el mundo (Jn 1,9), lo redime, introduce un nuevo factor que poblará el mundo de nuevas criaturas, la familia espiritual del segundo Adán.

En otras palabras, la historia de la creación nos dice algo del significado y alcance de Lc 1,35. En efecto, los dos actos divinos se responden entre sí. De hecho, la aparición histórica de Cristo fue, así como lo llaman los comentaristas, el poema del Espíritu en la tierra. Este poema fue predicho por profecía (Is 11,2; 42,1; 61,1). El nacimiento en Belén (Mt 1,18-2,1) inauguró este poema y el ministerio de Jesús lo desarrolló y siempre el Espíritu Santo estará presente en la vida de Jesús, especialmente durante los grandes momentos de su vida pública. En efecto, durante el bautismo de Jesús en el Jordán, es el Espíritu quien desciende sobre él (Mc 1,10) y quien posteriormente lo empuja al desierto (Mt 4,1), luego lo introduce en su ministerio galileo (Lc 4) empoderándole para hacer milagros (Mt 12,28-32). Es el mismo Espíritu que le hizo aceptar el sacrificio del Calvario (Hb 9,14) y que le resucitó al tercer día (cf. Rm 8,11). Nos parece muy llamativo el uso de los términos Señor y Cristo. En la conclusión de discurso delante de los judíos en Jerusalén, Pedro dice: «sepa, pues, ciertísimamente, toda la casa de Israel, que, a este Jesús, a quien ustedes crucificaron, Dios ha hecho Señor y Cristo» (Hch 2,36).

La misión del Espíritu Santo: según muchos comentaristas<sup>241</sup>, la teología trinitaria de Agustín, cuya influencia sobre la Iglesia latina fue grande, es responsable de la marginación de la misión del Espíritu Santo. En su estudio, Azor precisa que Agustín funda su teología trinitaria en la primacía de la naturaleza divina. De hecho, esta concepción considera que las personas son relaciones *dentro* de esta única naturaleza, sin lugar a distinguir lo que pertenece a cada una de ellas en la acción divina. El Espíritu Santo manifiesta su «personalidad» en Pentecostés:

«Aquel día se ve ya en su núcleo lo que será la acción peculiar del Espíritu Santo en el tiempo de la Iglesia: estar en todos, permaneciendo único e idéntico, y mantener al mismo tiempo la originalidad de las personas y los pueblos, las diversidades, las culturas. Al recibir el Espíritu como culminación del Misterio Pascual, cada uno expresa las maravillas de Dios en su lengua»<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> M. R. B. Azor. “Significado cristológico de la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán en la controversia de San Agustín con los pelagianos”. *Scripta Fulgentina* Año XXXII – n° 63-64 (2022), 122.

<sup>242</sup> Ramiro Pellitero. “El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad”. En Pedro Rodríguez (*et al.*). *El Espíritu Santo y la Iglesia: XIX Simposio Internacional de Teología de la*

El Espíritu Santo como principio tanto de la unidad como de la diversidad en la Iglesia tiene un lugar privilegiado en *Lumen gentium* n°13: «todos los hombres son llamados (juntos) a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, siendo uno y único, ha de abarcar el mundo entero y todos los tiempos ...»<sup>243</sup>. De hecho, la misión del Espíritu no es una forma de hablar para designar una participación de la naturaleza divina en el alma de los cristianos sino una presencia del Espíritu que corresponde a su peculiaridad personal.

La comprensión de la relación ministerio-carisma tiene algo que ver con el desarrollo de la teología trinitaria sobre la relación entre Cristo y el Espíritu Santo. Desde la perspectiva cristológica, los carismas se entienden entrelazados con los ministerios: todo es «don» al servicio de la unidad y la misión (cf. 1 Co 12, 4-6). Según Pellitero, el Espíritu con sus carismas no viene «después» de Cristo y de sus instituciones, sino que el Espíritu es enviado desde el Padre por Cristo, que sigue en la Iglesia según la «Ley de la Encarnación». El Espíritu que permite decir «Cristo» es el mismo que el que permite decir «cristianos» (otros Cristos)<sup>244</sup>. Siendo el modo de ser del Espíritu distinto al del Hijo, es lógico que su modo de actuar tenga también cierta especificidad. Como lo recuerda Pellitero, la «misión conjunta» del Verbo y del Espíritu no significa que los dos actúen de modo simultáneo y uniforme<sup>245</sup> sin eliminar su distinción, y acentuar su unidad en el proyecto salvífico de Dios, tal como se puede estudiar en la misma estructura de la Iglesia. El mismo autor sigue diciendo que «la experiencia indirecta del Espíritu se refiere, por tanto, al conocimiento y al amor de Cristo, del Padre y de los hermanos»<sup>246</sup>. Volveremos sobre la implicación eclesiológica de esta comprensión de las misiones trinitarias en relación con la iglesia.

### **3.2.3. Hacia una pneumatología contextual africana: unos lugares de inculturación**

Juan Pablo II insistió en el papel del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. Entre estos escritos donde vemos claramente aparecer esta preocupación pneumatológica, podemos señalar los siguientes documentos magisterios: *Redemptor hominis* (1979), *Dominum et vivificantem* (1986) y *Redemptoris missio* (1990). En todas estas encíclicas encontramos pasajes de gran significado sobre el papel del Espíritu en la Economía de la salvación. En su encíclica *Redemptor hominis* (1979), Juan Pablo II reconoce la acción del Espíritu en otras tradiciones

---

Universidad de Navarra. Edición dirigida por Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 505-540. <https://hdl.handle.net/10171/5847>. Consultado el 20/05/2024.

<sup>243</sup> Concilio Vaticano II. *Lumen gentium*. n° 13.

<sup>244</sup> *Ibid.* 532.

<sup>245</sup> Fanz Courth. *Dios, amor trinitario*. Valencia: Edicep, 1994, 117.

<sup>246</sup> José María Rovira Belloso. *Tratado de Dios uno y trino*. Salamanca: Secretariado Trinitario. 1993, 515. Citado por R. Pellitero. *op cit.* 533.

religiosas. Según él, la firmeza de la creencia de los miembros de las religiones no cristianas, también efecto del Espíritu de verdad que actúa más allá de las fronteras visibles del Cuerpo Místico, debería avergonzar a los cristianos, tan a menudo inclinados a dudar de las verdades reveladas por Dios<sup>247</sup>.

En otra encíclica especialmente dedicada al Espíritu Santo, Juan Pablo II se refiere de nuevo a la acción del Espíritu Santo fuera de la Iglesia visible. Es en este sentido que, recordando la libertad de la acción del Espíritu Santo que actúa también fuera de la Iglesia visible, Juan Pablo II afirma que

«el Concilio Vaticano II, centrado sobre todo en el tema de la Iglesia, nos recuerda la acción del Espíritu Santo incluso “fuera” *del cuerpo visible de la Iglesia*. Nos habla justamente de “todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo visible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual” »<sup>248</sup>.

Según Juan Pablo II, el hombre, incluso más allá de las fronteras de la Iglesia visible, también está trabajado por el viento del Espíritu que no hace diferencia entre los hombres, aunque, especifiquemos, no violenta la libertad de cada uno. En otras palabras, ningún ser humano es ajeno a la obra del Espíritu. La tercera encíclica en la que Juan Pablo II evoca la obra del Espíritu Santo en el mundo es *Redemptoris missio*. De hecho, afirma Juan Pablo II,

«la presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino; “con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra”. Cristo resucitado “obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino también, por eso mismo, alentando, purificando y corroborando los generosos propósitos con que la familia humana intenta hacer más llevadera su vida y someter la tierra a este fin”. Es también el Espíritu quien esparce “las semillas de la Palabra” presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo»<sup>249</sup>.

Siguiendo las palabras de Juan Pablo II, podemos plantearnos las siguientes preguntas: ¿Uno puede ser cristiano y africano? O, mejor dicho, ¿Cómo articular el ser africano (¿el hecho de haber heredado de una cultura cuya cosmovisión no está siempre en adecuación con la antropología ordinaria en la Iglesia al menos la antropología cristiana occidentalmente ubicada?) y la vida cristiana. ¿De qué gramática cultural interpretativa dispone el africano para poder leer la sagrada escritura afín de escuchar verdaderamente la palabra de Dios? ¿Qué valoración podemos hacer de las lecturas bíblicas africanas basadas en determinados símbolos

---

<sup>247</sup> Cf. Juan Pablo II. *Redemptor hominis*. 1979, n°6.

<sup>248</sup> Juan Pablo II. *Dominum et vivificantem*. 1986, n°53.

<sup>249</sup> Juan Pablo II. *Redemptoris missio*. 1990, n°28.

o en la comprensión africana del mundo? El diálogo teológico que hemos realizado en nuestro segundo capítulo nos permitió resaltar algunos aspectos de la RTA que podrían contribuir a lograr una mejor comprensión de la fe en la tercera persona, especialmente para un público que aún funciona según la cosmovisión negro-africana. Es este esfuerzo por comprender, teniendo en cuenta las realidades familiares a los africanos, lo que denominamos con el término pneumatología contextual. ¿En qué consiste esta pneumatología contextual?

La pneumatología contextual de la que hablamos busca tener en cuenta los siguientes elementos: 1. pensar la teología de la creación enfatizando el papel del Espíritu Santo en la creación para superar mejor las dificultades que nos plantea la cosmovisión africana, en particular la imagen de Dios y la creencia en el mundo de los espíritus (unos buenos y otros malos); 2. En segundo lugar se trata de actualizar nuestra antropología, revisando por un lado nuestra comprensión del hombre en su relación con el resto de la creación y la trascendencia y, por otro lado, no perder de vista que el hombre de que hablamos no es un ser imaginario sino un ser culturalmente situado en África, de ahí la pertinencia de una antropología cristiana africana; 3. Y, en tercer y último lugar, las implicaciones eclesiológicas de los dos primeros puntos. El primer aspecto implica la revisión de la antropología africana reconociendo que la vida que hemos recibido viene de Dios y tiene que volver a Dios y no a una entidad cósmica. En efecto, lo que funda nuestro ser es el don Dios que somos. Responder favorablemente al don de Dios implica abrirnos a las buenas obras de Dios haciéndonos portavoces del Dios misericordioso para con nuestros hermanos y hermanas en la humanidad.

Pensamos que esta observación de Teilhard de Chardin nos ayudará a lograr una articulación teológicamente sostenible entre la cosmovisión africana y la antropología cristiana. Según este autor, «instintivamente, en sus intentos de construir intelectualmente el Universo, muchos hombres buscan partir de la Materia. Debido a que la Materia se toca entre sí, y debido a que históricamente parece haber existido primero, la aceptamos, sin examen, como la materia primordial y la porción más inteligible del Cosmos. Pero este camino no tiene éxito»<sup>250</sup>. A nuestro parecer, el primer paso en la búsqueda de una pneumatología contextual aquí consiste en corregir los elementos de la cosmovisión africana cuyo estudio en el segundo capítulo nos permitió dar cuenta de los aspectos teológicamente relevantes. Esta corrección consiste en releer esta cosmovisión a la luz del misterio de la encarnación que nos revela la imagen del Dios Trinitario y su plan de salvación para la humanidad. Juan el evangelista afirma que nadie

---

<sup>250</sup> Pierre Teilhard de Chardin. “*L'esprit de la Terre*” (1931). En *L'énergie humaine*. Paris: Seuil, 1962, 29.

ha visto jamás a Dios, excepto aquel que proviene de él. En otras palabras, Jesús hizo visible a Dios a la humanidad. Entonces, ¿cómo fue esto beneficioso para la humanidad? El documento sobre la inculturación nos dice que

«la muerte y la resurrección de Jesús, gracias a las cuales el Espíritu ha sido derramado en los corazones, han mostrado las insuficiencias de las sabidurías y de las morales meramente humanas, e incluso de la Ley aunque dada a Moisés por Dios, todas ellas instituciones capaces de dar el conocimiento del bien, pero no la fuerza para cumplirlo, el conocimiento del pecado, pero no el poder de substraerse a él (Rom 7, 16ss; 3, 20; 7, 7; 1 Tim 1, 8)»<sup>251</sup>.

Entonces comprendemos porque San Pablo preguntó a los efesios si habían recibido el Espíritu Santo (Cf. Hch 19, 2-3). Desde este punto de vista, para evitar cualquier confusión entre el discurso pneumatológico de la Iglesia en el contexto africano con la creencia en entidades espirituales y cósmicas con las que el hombre, siguiendo ciertos ritos, puede entrar en relación e incluso dominarles, es necesario mantener constantemente un vínculo entre pneumatología y cristología. De esta manera, el cristiano africano evitará caer en el error según el cual el Espíritu es una simple entidad cósmica que conecta a los hombres con el mundo invisible. Es sólo a partir de este fundamento cristológico y de su extensión pneumatológica que los valores que llevan las culturas, e incluso las religiones ancestrales, pueden contribuir al crecimiento del cristiano en términos de apropiación del evangelio de una manera más significativa, es decir en la articulación entre su herencia cultural africana y la palabra revelada en busca de una nueva encarnación en el corazón de cada creyente. Como dice bien el documento de la CTI sobre la inculturación, «en el Cuerpo de Cristo, las culturas, en la medida en que son animadas y renovadas por la gracia y la fe, son, por lo demás, complementarias. Ellas permiten ver la fecundidad multiforme de que son capaces las enseñanzas y las energías del mismo evangelio, así como los mismos principios de verdad, de justicia, de amor y de libertad, cuando están atravesados por el Espíritu de Cristo»<sup>252</sup>.

Si bien nuestras iglesias locales, en su preocupación por traducir las implicaciones eclesiológicas del Vaticano II a nivel local, han elegido el modelo de la Iglesia familia de Dios poniendo el énfasis en la formación de comunidades eclesiales básicas (CEB), pensamos que los diversos actores de esta eclesiología en construcción, comprometidos además en la marcha sinodal, al basar su enfoque en la perspectiva pentecostal o de nuevo pentecostés, pueden abrir caminos nuevos de aprendizaje de comunión y de colaboración. Es un ejercicio que resulta necesario cuando sabemos que nuestras pequeñas comunidades cristianas suelen encontrar

---

<sup>251</sup> Comisión Teológica Internacional. *La fe y la inculturación*. II, n°11.

<sup>252</sup> *Ibid.* II, n°21



divisiones internas debido a la diversidad cultural y étnica y, por tanto, al choque de las diferencias que son fuente de conflicto. Un modo particular para que las iglesias de África se beneficien del camino sinodal emprendido por la Iglesia universal consistiría en apropiarse del acontecimiento pentecostal para no permanecer indiferentes a la acción del Espíritu que sigue actuando, pero necesitando nuestra disponibilidad en cuanto coherederos del reino. La renovación espiritual que marcará el comienzo de esta nueva era debe comenzar con la renovación cultural.

Según la CTI,

«el día de Pentecostés, la irrupción del Espíritu Santo inaugura la relación de la fe cristiana y de las culturas como un acontecimiento de cumplimiento y de plenitud: la promesa de la salvación, cumplida por Cristo resucitado, colma el corazón de los creyentes con la efusión del mismo Espíritu Santo. Las “maravillas de Dios” serán “publicadas” en adelante a todos los hombres de toda lengua y de toda cultura (Hch 2, 11). Mientras que la humanidad vive bajo el signo de la división de Babel, el don del Espíritu Santo se le ofrece como la gracia, trascendente y, sin embargo, muy humana, de la sinfonía de los corazones. La comunión divina (*koinonía*) (Hch 2, 42) re-crea una nueva comunidad entre los hombres, penetrando, sin destruirlo, el signo de su división: las lenguas»<sup>253</sup>.

Una vez que hemos dado cuenta de los elementos en los que la pneumatología en el contexto africano debería enfatizar, intentaremos, en las siguientes líneas, captar las implicaciones de esta comprensión de la pneumatología.

### **3.3. Implicaciones pastorales en el contexto de la sinodalidad**

#### **3.3.1. Implicaciones antropológicas: predicación, sacramentalidad, y narratividad**

Nuestro punto de partida para abrir el camino hacia una mejor comprensión del hombre culturalmente situado en África pero que sin embargo sigue siendo templo del Espíritu Santo, es el siguiente: ninguna tierra es indigna de Dios. África es una tierra ya sembrada por la palabra de Cristo que los misioneros llevaron a los pueblos como lo muestra la implantación de las primeras comunidades durante el siglo XIX en África subsahariana. Es sobre esta tierra ya sembrada donde queremos implorar la venida del Espíritu, esta lluvia<sup>254</sup> que fecunda las diferentes tierras para que florezca el jardín que es la nueva creación de la que la Iglesia es imagen y prefiguración (Cf. Gn 1; Is 55, 10-11; Lc 8, 4-21). Por eso la vida sacramental en África debe dar espacio a la narratividad para dar dinamismo a los sacramentos de manera que dejen huellas en la historia de los creyentes.

---

<sup>253</sup> Comisión Teológica Internacional. *La fe y la inculturación*. II, n°23

<sup>254</sup> Cirilo de Jerusalén compara la obra del Espíritu Santo con lluvia que desciende sobre las diversas tierras sembradas por la palabra de Dios. Es la misma lluvia, pero sus efectos son diferentes.

Al africano le convendría reconciliarse con su pasado para resucitar su presente, de manera que su futuro lleve la esperanza cuyas flores ya están fecundadas por el Espíritu Santo. Desde este punto de vista nos parece esclarecedora esta afirmación de Juan Pablo II al marco de la preparación del gran Jubileo de 2000:

«en efecto, es necesario ir más allá de la dimensión histórica del hecho, considerado exteriormente. Es necesario insertar, en el mismo contenido cristológico del hecho, la dimensión pneumatológica, abarcando con la mirada de la fe los dos milenios de la acción del Espíritu de la verdad, el cual, a través de los siglos, ha recibido del tesoro de la Redención de Cristo, dando a los hombres la nueva vida, realizando en ellos la adopción en el Hijo unigénito, santificándolos, de tal modo que puedan repetir con San Pablo: “hemos recibido el Espíritu que viene de Dios”. »<sup>255</sup>

Si bien hasta ahora el africano en su comprensión del hombre en su relación con el orden cósmico sigue marcado por la cosmovisión heredada de sus antepasados, la renovación pneumatológica que proponemos implica un giro antropológico. Desde este punto de vista, las palabras de Juan Pablo II pueden arrojar luz sobre esta búsqueda. A modo de preparación pneumatológica para el jubileo del año 2000, Juan Pablo II invitó los cristianos a acoger la llamada dirigida a todos los que «adoran a Dios en espíritu y verdad» (Jn 4, 23).

De hecho, para Juan Pablo II el jubileo

«ha de ser para todos una ocasión especial para meditar el misterio de Dios uno y trino, que en sí mismo es completamente trascendente respecto al mundo, especialmente el mundo visible. En efecto, es Espíritu absoluto: “Dios es espíritu”; y a la vez, y de manera admirable no sólo está cercano a este mundo, sino que está presente en él y, en cierto modo, inmanente, lo penetra y vivifica desde dentro. Esto sirve especialmente para el hombre: Dios está en lo íntimo de su ser como pensamiento, conciencia, corazón; es realidad psicológica y ontológica ante la cual San Agustín decía: “es más íntimo de mi intimidad”. Estas palabras nos ayudan a entender mejor las que Jesús dirigió a la Samaritana: “Dios es espíritu”»<sup>256</sup>.

Ahora es el momento oportuno para que los cristianos africanos den cuenta e incluso reconsideren esta llamada de Juan Pablo II y renovada por Francisco en otra forma. El deseo de renovación comienza con la relectura de estas llamadas pasadas haciéndonos preguntas sobre los éxitos y los fracasos y las razones nuestros fracasos. Desde este punto de vista, el cristiano africano puede preguntarse si su representación del mundo no lo impide abrirse perfectamente al don del Espíritu Santo. Respecto a la profundización de la cosmovisión africana como medio de enriquecimiento de la fe cristiana en África, la experiencia vivida por Senghor cuando encontró la cosmología de Teilhard de Chardin nos parece esclarecedor.

---

<sup>255</sup> Juan Pablo II. *Dominum et vivificantem*. n°53

<sup>256</sup> *Ibid.* n°54.

De hecho, la cosmología que Senghor descubrió en Teilhard de Chardin y que, para él, ponía las cosas en su lugar y manteniéndolas unidas, le parecía muy significativo. En su estudio sobre Senghor, Diagne da cuenta de la influencia positiva que tuvo la cosmología de Teilhard de Chardin sobre este representante de la negritud. De hecho, esta cosmología se basa tanto en los grandes descubrimientos científicos del siglo XX (aquellos que precisamente deshacen el vínculo entre ciencia y cientificismo positivista) como en una ontología en la que reconocía la ontología de la fuerza vital que subyace a las religiones y las artes africanas Senghor se alegrará de encontrar en Teilhard de Chardin la afirmación de que la materia del universo es espiritual. Sin desestimar la materia, debemos saber que el camino de la materia no tiene éxito a la hora de descifrar el mundo porque no nos ofrece las claves necesarias. Según Diagne, en la cosmología teilhardiana, como en la de Bergson, constamos, por un lado, de la Vida, la Unidad, el Espíritu, y por otro lado está la entropía, la pluralidad, la materia, la dispersión. Diagne sigue precisando que «en un sentido, ascendente, está la tensión indivisible del impulso vital que es libertad, que es avance, acción, impulso creativo, y en el otro sentido, descendente, está la extensión que es sinónimo de simple necesidad mecánica, de inversión y de materia»<sup>257</sup>.

Diagne comparte otra experiencia de Senghor. Según este autor, Senghor, enojado durante mucho tiempo con la Iglesia en la que no podía encontrar satisfacción a su sed espiritual, encontrará una respuesta gracias al encuentro con la aproximación cósmico de la fe de Teilhard de Chardin. En efecto, «comprometido con la defensa y la ilustración de los valores de la civilización africana y más que nunca en busca de sí mismo, Senghor necesitaba en su camino filosófico, una cosmología. Es esta cosmología la que encontrará en su encuentro con el pensamiento en el que encontrará continuamente inspiración, el del padre Teilhard de Chardin, del que escribió que «desbloqueó sus impases en el sol de la liberación»<sup>258</sup>. Esta aclaración puede contribuir a la superación de las incoherencias del sincretismo tal como lo hemos analizado en segundo capítulo.

De hecho, el fenómeno del sincretismo exige de la parte del cristiano africano el aprendizaje del discernimiento (el discernimiento de los espíritus). Si queremos realizar una evangelización profunda en África, hay que tomar en serio el fenómeno de las interferencias que caracteriza a las religiosidades populares (cristiana, musulmana, animista). Otra cosa a la que hay que prestar atención es el fenómeno del *New Age*. Es por eso que un documento fue

---

<sup>257</sup> Souleymane Bachir Diagne. “Lire Marx avec les yeux de Teilhard.” En *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l’action politique. Actes du colloque*. Paris : Assemblée nationale – Salle Victor Hugo, 2006, 19.

<sup>258</sup> S. B. Diagne. “Lire Marx avec les yeux de Teilhard.” 19

publicado para orientar a los cristianos en peculiar los que se han comprometido en el dialogo interreligioso. Este documento fue publicado conjuntamente por el Consejo Pontificio para la Cultura y el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (2003), *Jesucristo portador del Agua Viva*. Al reflexionar sobre el *New-age*, los dos dicasterios romanos invitan a los católicos a «comprender la doctrina y la espiritualidad católicas auténticas para discernir correctamente los temas de esta corriente»<sup>259</sup>. En general, lo que explica el uso de estas nuevas religiones es precisamente este miedo basado en la creencia en las fuerzas del mal. Para salir de este reinado del miedo, del ocultismo y la creencia en el mundo de los espíritus, los ejercicios de predicación deben ayudar a los cristianos a reconsiderar su universo representativo y su esquema referencial. Desde este punto de vista una cultura del discernimiento espiritual es importante. De hecho, san Pablo habla del discernimiento de los espíritus (1 Co 12,10) y San Juan por su parte dice: no creáis en todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios (1 Jn 4,1).

Como lo hemos visto en el primer capítulo, uno de los aspectos característicos de la cosmología africana y por tanto de las RTA es precisamente la existencia del mundo de los espíritus que muchos creyentes consideran como entidades que influyen en su existencia. Por lo tanto, será importante que los pastores y agentes pastorales ayuden a los cristianos a corregir su representación del mundo a través de enseñanzas que incorporen una teología de la creación adaptada a las problemáticas africanas. De hecho, en la Biblia vemos cómo Cristo quiere hacer entender a sus discípulos el verdadero significado de su resurrección y sus implicaciones para los discípulos. En efecto, como podemos notar, los libros del AT y NT están llenos de apariciones de ángeles y demonios. En otros pasajes, se presenta también las creencias que acerca del regreso y la aparición de los espíritus y las almas de los difuntos. Pensemos en el relato de la evocación de Samuel por la pitonisa (1 S 28,11-12), en lo que dice Jesús-Cristo a sus apóstoles: Ver y tocar: un espíritu no tiene carne ni huesos (Lc 24,39)<sup>260</sup>. Por lo tanto, si el cristiano africano logra una mejor comprensión de la figura del Espíritu Santo y su función en la vida del creyente, podrá discernir fácilmente el significado y el alcance de las prácticas y creencias ancestrales. En un contexto marcado por una diversidad de ofertas religiosas y prácticas espirituales a veces opuestas a la fe cristiana, el cristiano africano debe ser formado al discernimiento para no caer en los excesos y abusos sectarios que se están produciendo actualmente.

---

<sup>259</sup> Citado por D. Le Tourneau. *Jean-Paul II*. Paris: PUF, 2004, 110.

<sup>260</sup> Aquí nos inspiramos de Alexandre Westphal. *Op.cit.*

Una de las aclaraciones que el estudio de la pneumatología paulina nos permitió lograr es precisamente el uso de la imagen del cuerpo como templo del Espíritu Santo. Desde este punto de vista, el cristiano africano también puede tener la impresión de que el Dios que adora es una pura exterioridad que requiere necesariamente el uso de intermediarios. Pero la perspectiva pneumatológica de san Pablo nos permite ver la relación con Dios de otra manera. Es a esta nueva forma de relación con la trascendencia a la que la espiritualidad cristiana debe conducir al cristiano africano todavía habitado por la imagen de un Dios externo al mundo y que habla sólo a través de divinidades intermediarias. Este camino de conversión se profundiza si la iniciación cristiana abre progresivamente al joven en busca de madurez espiritual a la vida eclesial en todas sus formas. Hay otra dificultad relacionada con lo que Mveng llama catolicismo de la burguesía.

Por cierto, el riesgo para el catolicismo africano de ser un catolicismo burgués no ha desaparecido. Por eso, nos parece necesario promover una espiritualidad africana de la liberación et de la reconciliación. De hecho, una cosa es tratar de preservar la fidelidad al Evangelio y otra querer imponer a los demás un modo de vivir la fe que resulta ser la adaptación del mismo evangelio a un tipo de población: que Mveng llama la burguesa. Les llama así porque éstos que no encuentren los mismos problemas existenciales que la mayoría de los africanos condenados a vivir en los suburbios y las aldeas desnatadas. A estos, el mensaje neo-pentecostal. a experiencia de los primeros intelectuales africanos en Europa nos da una idea de esta realidad que, aunque ha cambiado sociológicamente hablando, sigue produciendo los mismos efectos. Rindiendo homenaje a Teilhard de Chardin, Senghor afirma:

«las ideas, más aún el escándalo que fue la vida de la burguesía católica, me habían hecho perder la fe durante años. El catolicismo, al menos tal como se lo practicaba en Francia, no podía adaptarse al negro-africano que yo era: humillado porque alienado. Una vez más, déjenme entender, no se trataba de mi persona, que había establecido amistades en Francia protegidas por el tiempo, sino del colonizado cuyo ser se identificaba con la negritud. Entonces, en estos años posteriores a la liberación, yo buscaba mi propia liberación, sudando y temblando. Porque, más allá de la política, incluso de la economía, se trataba de liberación espiritual: verdaderamente, de investigación. Se trataba de encontrar, a través de mi negritud, mi identidad como hombre. En una palabra, ya no se trataba de ser un consumidor, sino un productor de civilización: la única manera, en última instancia, para uno de existir<sup>261</sup>».

¿Los movimientos proféticos y mesiánicos que se están produciendo actualmente no son prueba de esta necesidad de renovación espiritual? ¿Cómo podemos abrir estos nuevos caminos

---

<sup>261</sup> Leopold Senghor. "Hommage à Pierre Teilhard de Chardin" En Liberté 5, 9. Citado por S. B. Diagne. "Lire Marx avec les yeux de Teilhard".19

de esperanza para los africanos? Nos parece que este problema puede encontrar una solución si logramos articular dones jerárquicos y dones carismáticos.

### **3.3.2. Implicaciones eclesiológicas: ejercicio de la autoridad y la expresión de los carismas**

A la luz del análisis hecho sobre los valores africanos que pueden enriquecer el modelo eclesiológico adaptado al contexto africano, y teniendo en cuenta las incoherencias relacionadas a la percepción de la vida sacramental, pensamos que insistir sobre los aspectos de comunión, de la articulación entre carismas y ministerio favorecerá la mejora de la vida eclesial. Según el documento conciliar *Lumen Gentium*, si enfocamos la Iglesia en su doble dimensión, universal y local, habremos de atender también al modo en que la pluralidad de dones, ministerios y carismas que se dan en la Iglesia católica o universal, se manifiestan también en ese «reflejo» o imagen suya que es cada Iglesia local<sup>262</sup>. Respecto a la articulación entre las misiones trinitarias y su implicación eclesiológica, el Catecismo de la Iglesia Católica afirma lo siguiente: «la Iglesia es el sacramento de la acción de Cristo que actúa en ella gracias a la misión del Espíritu Santo»<sup>263</sup>. El mismo documento sigue diciendo que «la misión de la Iglesia no se añade a la de Cristo y del Espíritu Santo, sino que es su sacramento»<sup>264</sup>. El Catecismo de la Iglesia Católica recuerda que la Iglesia realiza gracias a la «misión conjunta» del Hijo y del Espíritu Santo.

Se considera que el concepto de *Ubuntu* es eclesiológicamente pertinente. Pero, a la luz de lo que acabamos de decir sobre las misiones trinitarias, hay necesidad de reconsiderar el concepto de *Ubuntu* y sus equivalentes. De hecho, en la perspectiva cristiana, la dignidad de un individuo no depende de su pertenencia a una comunidad, sino del hecho de ser imagen de Dios. Es en este sentido que la CTI considera la persona humana como un ser de comunión qui se expande dando y recibiendo. Dicho de otro modo, la persona progresa en solidaridad con los otros y a través de los lazos sociales vivos. De esta manera, las realidades como la nación, el pueblo, la sociedad constituyen para el desarrollo de la persona los medios por los cuales el hombre cultiva los valores para promover la civilización.

Es ya clásico explicar la misión de la Iglesia en Pentecostés como un acontecimiento inverso a Babel. Pellitero hace una comparación entre estos dos modelos: en Babel se produce

---

<sup>262</sup> Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium*. n°23.

<sup>263</sup> Catecismo de la Iglesia Católica. n°1118.

<sup>264</sup> *Ibid.* n°738.

allí, la confusión y la dispersión; aquí, la reconciliación y la reunificación. Allí, cada uno buscaba lo suyo; aquí, lo que es de cada uno es compartido por todos. Allí, la empobrecedora disgregación del horizonte; aquí, la *unitas catolica* de lo local que se hace universal<sup>265</sup>. El Espíritu Santo es a la vez principio de la unidad y de la diversidad. De hecho, la acción carismática del Espíritu Santo está al servicio de la unidad. Esto significa que la Iglesia es comunión de personas. La unidad que el Espíritu promueve es «unipluralidad», tal como expresa también ya la misma palabra «comunión»<sup>266</sup>. La diversidad no viene sólo por la variedad «personal» sino por la variedad de los dones recibidos para la misión.

Para superar la crisis que describimos como crisis de la unción o de la legitimidad pastoral (es decir, el reproche hecho al clero de ser sólo funcionarios de la Iglesia y por tanto no haber recibido ninguna unción del Espíritu Santo a diferencia de los Pastores y líderes de los grupos carismáticos), es necesario mirar la relación entre ministerios y carismas. En efecto, para Pellitero, hablar de los carismas es una manera «de mostrar el modo “típico”, característico, el más propio o distintivo, con que el Espíritu construye la Iglesia»<sup>267</sup>. Respecto a las modernas interpretaciones de la doctrina paulina sobre los carismas, Pellitero destaca dos posturas: la del protestante Käsemann y la del biblista católico Vanhoye. Según Käsemann el término carisma tiene «un sentido técnico en los escritos de San Pablo»<sup>268</sup> y permite dar cuenta de «los servicios» y de «las funciones de la Iglesia». Vanhoye por su parte entiende este término de otra manera<sup>269</sup>. De hecho, según Pellitero,

«Käsemann rechaza que la noción actual de ministerio institucional (*Amtsbe-griff*) aparezca en el Nuevo Testamento. Define el carisma como “la participación específica de una persona en el poder y la gloria de Cristo, participación que se manifiesta en un servicio específico y en una vocación específica”»<sup>270</sup>.

El estudio comparativo hecho por Pellitero nos enseña que, respecto a la teología de la gracia, los carismas son expresiones de la dimensión eclesial: «hay diversidad de carismas (*charismata*), pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de ministerios (*diakoniaz*), pero el Señor es el mismo. Hay diversidad de operaciones (*energemata*), pero es el mismo Dios (Padre) que obra todo en todos (1 Co 12,4-6)»<sup>271</sup>. Pellitero resume la posición de Käsemann diciendo que este autor «sostiene que Pablo “ha opuesto su doctrina de los carismas a la idea de oficio

---

<sup>265</sup> R. Pellitero. “El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad”. 504

<sup>266</sup> *Idem*.

<sup>267</sup> *Ibid.* 508.

<sup>268</sup> *Ibid.* 514.

<sup>269</sup> *Ibid.* 512-513.

<sup>270</sup> E. Käsemann. *Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (1949). Citado por R. Pelletero. *op.cit.* 513.

<sup>271</sup> R. Pelletero. *op.cit.* 512.

institucionalmente garantizado”. Käsemann defiende que todos los bautizados son *Amtstrager*, tienen un encargo pastoral del mismo orden del que tienen los presbíteros y obispos»<sup>272</sup>.

Una vez presentada la posición del protestante, Pellitero va a dar cuenta de la crítica que Vanhoye hizo a Käsemann. Según dice Pellitero,

«Vanhoye ha criticado a Käsemann por la confusión lingüística que supone pretender extraer ese sentido técnico de carisma a partir de pasajes donde S. Pablo utiliza el término en el sentido general de “don generoso”, y a partir de otros pasajes donde ni siquiera usa el término carisma»<sup>273</sup>.

Así es como Vanhoye muestra que Käsemann opone carisma e institución. Para superar esta postura, «Vanhoye mantiene que charisma tiene de por sí en el Nuevo Testamento un significado genérico y no técnico, cuyo sentido varía según el contexto, por lo que puede afirmar que no existía aún una noción fija de carisma<sup>274</sup>». Además, Pellitero establece una diferencia entre carismas y talentos; carismas y virtudes, y, en fin, carismas y dones jerárquicos. A través de la fórmula «cuando todo es todo, nada es nada», Pellitero quiere decir que, si todo es carisma, no existen los carismas. Mostrando como Vaticano II llegó a dar una importancia clave a los carismas y a lo carismático en la Iglesia, el autor que acabamos de citar afirma que en la línea de *Lumen Gentium* n° 12, los carismas se introducen a propósito de la participación del Pueblo de Dios en el *munus* profético de Cristo, a través del *sensus fidei*, y por medio de los carismas<sup>275</sup>. Philips, al comentar este párrafo precisa lo siguiente:

«no es cuestión ni de sacramentos ni de ministerios, como tampoco de virtudes, sino de gracias especiales que el Espíritu concede de un modo completamente libre con miras al bien de la comunidad. Cualquiera, pues, sea sacerdote, religioso o seglar, sabio o iletrado, puede ser agraciado con ellas.»<sup>276</sup>

Desde este punto de vista, nos parece que, para superar las tensiones entre autoridad eclesial y grupos carismáticos, los criterios dados por la Carta *Iuvenescit Ecclesia*<sup>277</sup> (2016) pueden contribuir a gestionar mejor la colaboración. Eso implica la necesidad de encontrar un medio concreto y apropiado para acompañar las expresiones carismáticas. Se trata de acoger, formar, apoyar y acompañar los carismáticos. En lugar de percibir las expresiones particulares

---

<sup>272</sup> *Ibid.* 513.

<sup>273</sup> *Ibid.* 514.

<sup>274</sup> *Idem.*

<sup>275</sup> *Ibid.* 517.

<sup>276</sup> G. Phillips. La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium». J. Barcelona 1968. 221.

<sup>277</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe. Carta *Iuvenescit Ecclesia* a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20160516\\_iuvenescit-ecclesia\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_sp.html). (Consultado el 20/05/2024).



de carismas en África como un riesgo para la unidad eclesial, las conferencias episcopales se beneficiarían de apoyar tales iniciativas integrándolas en su agenda pastoral y capacitando capellanes que puedan apoyar a los grupos en su crecimiento espiritual. La tarea de esta pneumatología consistirá también en confrontar a los falsos pastores y vendedores de ilusión que han basado su discurso mentiroso en la figura del Espíritu Santo. Echemos un vistazo más de cerca al problema del mesianismo y las teologías de la prosperidad que tienen lugar actualmente en África. El pentecostalismo de la tercera ola, como lo llama Freston, se presenta con ganas de conquistar el mundo.

En la introducción al estudio sobre la Iglesia universal del reino y sus ramificaciones africanas, Corten afirma que este movimiento ya no se contenta de un discreto trabajo proselitista en los márgenes y una llamada de los creyentes a una mayor pureza. Hoy actúa a plena luz del día, combinando lo tradicional y las nuevas tecnologías, este pentecostalismo implanta sus prácticas en una cultura popular conectada al individualismo urbano y los movimientos transnacionales.<sup>278</sup> Analizando las prácticas y predicaciones de la Iglesia Universal, Corten afirma que este fenómeno refleja de manera ejemplar esta transformación relacionada con el nuevo encantamiento. Según al que nos referimos, este nuevo encantamiento toma forma y moviliza especialmente la figura del diablo para responder a los desafíos de nuestro mundo: pobreza, desigualdades crecientes, SIDA, explotación de los niños, guerras que se han vuelto más civiles que interestatales, etc.<sup>279</sup>

La multiplicación de iglesias y sectas en África es la ilustración por excelencia de esta transformación. En la introducción del libro que acabamos de evocar, los actores afirman que el caso estudiado logró presentar una concepción de lo religioso que toma inmediatamente en cuenta los problemas cotidianos de una población golpeada por los cambios económicos y sociales<sup>280</sup>. Estas ofertas religiosas responden a la demanda de la clase media africana. De hecho, el individuo emancipado teme los celos de los demás ante la autonomía que pretende haber logrado. Por eso las fuerzas perseguidoras del mal, como brujería, que era uno de los componentes de los antiguos sistemas mágico-religiosos<sup>281</sup>, ocupan un lugar cada vez más importante en su imaginario. Si las iglesias pentecostales y neo pentecostales se extendieran con éxito en el planeta, es porque supo resaltar las causas perseguidoras del sufrimiento. Nos parece

---

<sup>278</sup> André Corten - Jean-Pierre Dozon - Ari Pedro Oro. "Introduction". En André Corten - Jean-Pierre Dozon - Ari Pedro Oro (dir.). *Les nouveaux conquérants de la foi " L'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*. Paris : Éditions Karthala, 2003, 15.

<sup>279</sup> A. Corten – J.-P. Dozon – A. P. Oro. "Introduction". 15.

<sup>280</sup> Cf. A. Corten – J.-P. Dozon – A. P. Oro. *op.cit.*

<sup>281</sup> *Ibid.*

que si la Iglesia católica logra armonizar el ejercicio de los dones carismáticos y jerárquicos podrá atender mejor sus fieles que enfrentan problemas existenciales.

En realidad, la articulación entre dones jerárquicos y dones carismáticos sólo puede funcionar en la medida en que logremos revisar nuestra comprensión de la relación individuo-comunidad. En África, por ejemplo, se ha promovido a menudo la eclesiología de la familia de Dios, dando a menudo la impresión de que el individuo sólo es valioso y digno por su pertenencia al grupo. Pensamos que no se trata de subordinar las personas a la comunidad sino de resaltar la interdependencia entre dos. Desde este punto de vista, la eclesiología de comunión constituye un modelo enriquecedor para las iglesias africanas que luchan entre el comunitarismo étnico y el individualismo emergente, especialmente en las grandes ciudades con la clase medio. Por lo tanto, merece la pena decir algo sobre la eclesiología de la comunión. Siguiendo los pasos de Mühler, podemos decir que en la en esa eclesiología, lo primero y más importante son las personas: la Iglesia es el misterio de la comunión de las personas humanas con las Personas divinas, que se traduce en el mundo como un reflejo y comunicación de esta «unipluralidad» trinitaria en «forma histórica» de misión. Mühlen explica el sentido de la Iglesia a partir de la fórmula siguiente: «una persona en muchas personas»<sup>282</sup>.

Como podemos verlo, se trata aquí de una eclesiología de raíz antropológica y personalista. Considerando la teoría del *Ubuntu* (tal y como lo hemos visto en el segundo capítulo) a la luz de la teología de comunión, podemos afirmar que, en lugar de decir «eres porque Somos», mejor decir, Eres porque hemos recibido. Se trata aquí de dar una forma pneumatológica al modelo de la Iglesia familia de Dios con motivo de enriquecer el discernimiento sinodal. De hecho, los hombres y las mujeres, considerados singularmente o en sus agrupaciones manifiestan diversos modos de ser y actuar, y, por lo tanto, de comprender y expresar los misterios de la fe, de celebrarlos y de vivirlos. Como dice Congar, cada una es un principio autónomo, original, de sensibilidad, de experiencia, de relaciones, de iniciativas»<sup>283</sup>. Al considerar las personas como la gran riqueza, las iglesias locales de África podrán hacer de las comunidades eclesiales lugares donde unidad y diversidad se articulan. De este modo como resolver las dificultades: conflicto entre dones jerárquicos y dones carismáticos; las prácticas sincréticas; la falta de sentido de los sacramentos; La fraternidad más allá de la etnia. Respecto a las practicas sincréticas, proponemos unos criterios de discernimiento.

---

<sup>282</sup> H. Mühlen. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. 223.

<sup>283</sup> Y. Congar. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder Editorial, 1991, 219.

### 3.3.3. La pastoral del diálogo con las RTA: unos criterios

¿Cómo superar este conflicto entre las religiones tradicionales y el cristianismo y al mismo tiempo presentar a los pertenecientes de las RTA los puntos de diferencias? Nos parece que esta declaración de Juan-Pablo II proporciona una información que podría iluminarnos respecto al verdadero significado del diálogo y sus implicaciones. Para Juan Pablo II, las religiones no cristianas siguen siendo un desafío positivo para la Iglesia. Estas religiones alientan a descubrir y reconocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, y a profundizar su identidad y a dar testimonio de la integridad de la Revelación de la que la Iglesia es depositaria para el bien de todos<sup>284</sup>. Habiendo percibido los desafíos del diálogo interreligioso en África, Juan Pablo II va a fomentar el diálogo con la diversidad de los pueblos africanos y sus culturas, especialmente desde un punto de vista ético<sup>285</sup>. El diálogo implica también la defensa de la verdad. Por eso en la misma exhortación apostólica Juan Pablo II recuerda que «ni el respeto y la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de las cuestiones planteadas son para la Iglesia una invitación a silenciar ante los no cristianos el anuncio de Jesucristo»<sup>286</sup>. Al contrario, el papa piensa que estas multitudes tienen derecho a conocer la riqueza del misterio de Cristo. La encíclica del Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, también ofrece buenas razones para reconsiderar las culturas tradicionales y su contribución a la construcción de un mundo mejor y más fraterno.

---

<sup>284</sup> Juan-Pablo II. *Redemptoris missio*. n°55-57.

<sup>285</sup> Juan Pablo II. *Ecclesia in Africa*. N°139.

<sup>286</sup> *Ibid.*

## **Conclusión**

Siguiendo la línea metodológica de nuestra investigación, este tercer capítulo corresponde a la etapa de Acto. Para nosotros, este ejercicio consistió en basarnos en la doctrina cristiana del Espíritu Santo para llegar a la propuesta de una pneumatología contextual, es decir, que integre las preocupaciones específicas del africano. Es así como intentamos ofrecer algunos elementos de respuesta relacionados con la antropología africana muy influenciada por la cosmovisión ancestral y la eclesiología. En esta etapa de nuestra investigación, el diálogo se hizo con nuestro tercer interlocutor (es decir, nosotros mismos) con el objeto de saber cómo una mejor comprensión de la pneumatología puede ayudarnos a dar respuestas relevantes a los dos primeros interlocutores. Lo que este ejercicio nos permitió lograr es que la toma en cuenta de los desafíos planteados a nivel del segundo capítulo en la reflexión sobre la figura del Espíritu Santo permite dar cuenta de estrategias y acciones pastorales que podrían contribuir al enriquecimiento de la antropología cristiana africana y de la eclesiología de comunión, bases de una verdadera pastoral pneumatológicamente marcada.

## Conclusión general

Nuestra investigación respecto al diálogo con las RTA involucró a tres tipos de interlocutores. El primer interlocutor es el africano tradicional que no siente la necesidad de convertirse, pero con quien compartimos la misma tierra, la misma historia, la misma cultura y, a menudo, los mismos valores. Dado que la Iglesia no rechaza ningún valor ajeno a ella, hemos querido echar un vistazo a las religiones ancestrales con una intención muy clara y fundando nuestra aproximación sobre la recomendación del n°2 de *Nostra Aetate*. El segundo interlocutor es este hombre que todavía duda entre el cristianismo y las RTA y que, según los problemas que encuentra, se acerca a un territorio espiritual u otro. Este interlocutor es el artesano de una religiosidad popular calificada de sincretismo. Nuestro tercer y último interlocutor es, de hecho, nosotros mismos, estudiante que ha seguido dos seminarios: uno sobre la pneumatología y otro sobre Evangelización y culturas. Nuestra hipótesis parte de la observación hecha por Kápolýo respecto a la evangelización en África (una gran expansión del cristianismo, pero cuyo impacto en la vida global de las poblaciones no satisface).

Así, en nuestro primer capítulo se trataba de entender las religiones tradicionales, en particular su visión del mundo. Nos hemos dedicado a eso estudiando más de cerca algunos casos concretos del contexto religioso tradicional beninés. Lo que hemos aprendido de este estudio es que las religiones ancestrales tienen una cosmovisión que sigue influyendo o al menos sirviendo de referencia para muchos africanos. Esto es a la vez una buena y una mala noticia en la medida en que esta cosmovisión nos proporciona elementos para la inculturación del evangelio, pero también puede ser origen de interferencias y confusiones cuando se habla, por ejemplo, del Espíritu y de su acción en el hombre.

En el segundo capítulo, se trataba de echar una mirada crítica sobre las religiones tradicionales a través de una consideración de las diferentes posturas que emergen cuando hablamos de diálogo con las RTA. Así es como hemos enumerado cuatro posturas: la postura conflictiva caracterizada por el rechazo a los cultos ancestrales; la postura sincrética caracterizada por la mezcla de prácticas religiosas; la postura de inculturación promovida por la Iglesia en su preocupación por tener en cuenta las riquezas culturales africanas en el anuncio del evangelio; la última postura se caracteriza por la colaboración, particularmente en el campo de la investigación y la protección del patrimonio cultural tradicional. Nos pareció que si la Iglesia, en su deseo de tener en cuenta las recientes contribuciones sobre la teología del Espíritu Santo evitando caer en los excesos vinculados a la acción de ciertos movimientos

neopentecostales, es necesario considerar de cerca los fenómenos sincréticos y sus diferentes ramificaciones en África.

Según Mary, hablar de «movimientos»<sup>287</sup> en el contexto religioso actuales ante todo evocar innovación, dinamismo o “invención” en contraste con la idea que teníamos de las RTA y el conservadurismo de las iglesias misioneras establecidas que no vieron venir estos movimientos proféticos. Estos movimientos proféticos se han integrado perfectamente en el universo religioso africano. En realidad, los movimientos de masas o movilizaciones colectivas provocados por figuras como Harris o Kimbangu fueron en su momento fenómenos nuevos en la escena africana. En sus reacciones al orden colonial, estos movimientos reactivaron formas de organización siguiendo los modelos de las tribus con motivo de responder a las demandas y afirmaciones religiosas específicas. Sin embargo, Mary reconoce que el énfasis puesto en los nuevos movimientos religiosos a menudo ha dejado en la sombra las dinámicas específicas de las prácticas mágico-religiosas llamadas tradicionales.

Si la Iglesia en África quiere promover una sana teología del Espíritu Santo contextualmente marcada, no debemos perder de vista el papel referencial que podrían jugar estas prácticas mágico-religiosas. Lanternari se refirió a estos nuevos actores enfatizando la apropiación indígena del mensaje bíblico desde una perspectiva liberadora<sup>288</sup>. El mismo autor considera esta efervescencia religiosa como un auténtico caballo de Troya que esconde la máscara del retorno del paganismo si se considera los rituales que ciertas iglesias suelen usar. De hecho, el concepto de sincretismo en el contexto africano sólo puede entenderse bien si lo relacionamos con las otras dos categorías de profetismo y mesianismo.

De hecho, los movimientos religiosos de los que nos hablan autores como Lanternari se denominan principalmente movimientos proféticos, y todos se refieren a una personalidad fundadora, el profeta. ¿Qué queremos decir con estos términos? Como afirma Mary, el mesianismo es una segunda categoría que designa un conjunto de representaciones colectivas y creencias compartidas que arrojan luz sobre el significado de la empresa profética y ocupa un lugar particular en ciertas formas de profecía<sup>289</sup>. Por ejemplo, la historia del kimbanguismo (en Congo) o del cristianismo celeste (Benín) muestra cómo se produjo la transformación del profeta en mesías. En otras palabras, el mesianismo es esencialmente la creencia religiosa en la venida de un redentor que pondrá fin al orden actual de las cosas. Así, según los autores

---

<sup>287</sup> A. Mary. *op.cit.*

<sup>288</sup> Vittorio Lanternari. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Paris : François Maspero, 1979, 326.

<sup>289</sup> A. Mary. *op.cit.*

(Desroche; Balandier; Mary<sup>290</sup>) que optaron por esta tradición terminológica, el mesianismo desempeña el papel de noción de encrucijada.

Considerando todo eso, el documento preparatorio del sínodo africano de 2009 afirma que muy a menudo, las RTA constituyen para los cristianos y musulmanes africanos el humus sociocultural del que pueden vivir. Dicho de otro modo, las RTA constituyen el contexto religioso y cultural desde el cual la mayoría de los cristianos en África representan el mundo. Como religión que abarca toda la vida, es a menudo la fuente fundamental de inspiración para comprender y traducir en acción lo que son la reconciliación, la paz y la justicia<sup>291</sup>. El africano como un ser interpretante es un individuo ubicado en un contexto específico. La inserción en su espacio y su tiempo le confieren una dignidad que le ofrece la posibilidad de tener un destino.

Según el cardenal Arinze, el africano es, por una parte, es un sujeto en acto, y por otro es un sujeto potencial ya que la realización personal es una búsqueda de otras contribuciones: aporte de la comunidad, aporte de los ancestros y espíritus, aporte del cosmos, aporte del otro en su diferencia<sup>292</sup>. Por tanto, el africano se beneficiaría de visitar esta religión todavía presente. Comprender la cosmovisión africana ayudaría al cristiano africano a reevaluar las fuentes de la hermenéutica que orienta sus elecciones existenciales. De hecho, la interpretación de la situación religiosa africana es un deber que hace posible la consolidación de la identidad africana. Tal esfuerzo permite un conocimiento auténtico que el africano debe tener de sí mismo y una reconexión con sus propias raíces, así que le sugiere Mukena<sup>293</sup>.

En resumida cuenta se trata de promover una iglesia al servicio del hombre concreto e históricamente herido. En esta línea, es importante orientar la eclesiología de la Iglesia familia de Dios en la perspectiva de la comunión. De hecho, preocuparse por el hombre concreto es muy importante. Esto es lo que pretenden hacer las llamadas iglesias africanas o independientes. Pero en lugar de caer en el sincretismo siguiendo los pasos de estas sectas caracterizadas por una religiosidad popular sincrética, la Iglesia de África ganaría si sacara las conclusiones que sugiere el estudio que acabamos de hacer sobre la antropología africana. inscribiéndose en la

---

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> SYNODE DES EVEQUES. *Instrumentum Laboris. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. Cité du Vatican, 2009, n° 25.

<sup>292</sup> Cf. Fancis Arinze. *Pastoral Attention to Followers of African Traditional Religion*. Citado por Chidi Isizoh. "Résumé des rapports des membres pour l'Afrique subsaharienne". En *Bulletin Pro-dialogo* 122 (2004), 261.

<sup>293</sup> Albert Vianney Mukena. *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*. Paris : l'Harmattan, 2007, 191.

misma perspectiva, *Ecclesia in Africa*, afirma que evangelizar el continente africano significa «inculturar» el mensaje evangélico en las culturas, los corazones y las vidas de los africanos<sup>294</sup>.

En segundo lugar, la espiritualidad de comunión que sugiere la concepción africana de la circularidad de vida, si es asumida en la visión de una cristología pneumatológica, adquiriría más profundidad. De hecho, esta concepción cristiana de la solidaridad amplía el valor de la solidaridad<sup>295</sup> tan exaltado en África. Es por eso que en nuestro tercer capítulo hemos estudiado otra implicación de la pneumatología contextual, es decir la implicación eclesiológica en una doble dinámica: articulación entre ministerios y carismas en la comunidad. De hecho, ¿cómo articular los valores relacionados con el concepto *Ubuntu* y la eclesiología de comunión? Juan Pablo II define la solidaridad como una determinación firme y perseverante de trabajar por el bien común, en la medida en que todos somos responsables de todos, a partir de la realidad actual que ha introducido al mundo en la era de una mayor y más sentida interdependencia entre hombres y pueblos<sup>296</sup>. Si a menudo se considera que las religiones tradicionales – tanto en Benín como en otros países africanos – se caracterizan por la solidaridad, el espíritu comunitario y el sentido de pertenencia a la sociedad, teólogos como Agossou y Kapolyo han mostrado la tendencia hacia el etnocentrismo que lleva tal comprensión de la relación individuo-comunidad. Es por eso que hemos sentido la necesidad de actualizar el modelo de Iglesia familia de Dios.

Al presentar el cristianismo como fuente de una fraternidad más allá de la etnia, Agossou destaca uno de los puntos esenciales del mensaje evangélico, el de la comunión, y se suma, al mismo tiempo, a la historia contemporánea de los países africanos. Así es como llega a proponer un nuevo tipo de cristianismo que parte del amor de Dios en Cristo y trasciende tribus, etnias y clases. Según Agossou, este cristianismo de la hermandad africana debe tomar cuerpo y forma a través de una reflexión rigurosa que alimente compromisos precisos y maduros<sup>297</sup>. A este enfoque de Agossou, hemos añadido el elemento pneumatológico.

---

<sup>294</sup> Ignace Maduku Ndongala. *Pour des Églises régionales en Afrique*. Paris: Karthala, 1999, 128-129.

<sup>295</sup> Por ejemplo, Nothomb en su obra pone de relieve distintas formas de solidaridad y de unidad. De este modo, esta unidad se traduce a través de muchas formas de solidaridad: la solidaridad “horizontal” entre los vivos; la solidaridad “vertical” con los antepasados; la solidaridad al nivel del clan que puede transformarse en una solidaridad espacial ( es decir regional, nacional, sobre todo entre pueblos que comparten la misma lengua, cultura, o el mismo antepasado); la solidaridad basada en el sistema de mecenazgo; la solidaridad de alianza basada en el pacto de sangre que introduce a alguien en una familia a la que no estaba vinculado por ningún vínculo natural de consanguinidad. Cf. D. Nothomb. *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*. Bruxelles : Lumen Vitae, 1965, 149.

<sup>296</sup> Cf. Juan Pablo II. *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis*. 1987, n° 38.

<sup>297</sup> Jacob Agossou. *op.cit.* 217.



## Bibliografía

### I. Bibliografía sobre las Religiones Tradicionales Africanas y la teología africana

#### 1. Libros

- APPIAH-KUBI, Francis. *Eglise, Famille de Dieu. Un chemin pour les Eglises d'Afrique*. Paris : Karthala, 2008.
- ARRUPE, Pedro. *Ecrits pour évangéliser*. Paris : DDB-Bellarmin, 1985.
- BIMWENYI KWESHI, Oscar. *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*. Paris, Présence africaine, 1981.
- BASSET, Jean-Claude. *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Cerf, 1996
- CHARLIER, Philippe. *Vaudou : l'homme, la nature et les dieux*. Paris : Plon, 2020.
- CLIPPEL (de) Catherine. *Photographier les vodous, Togo-Bénin 1988-2019*. Paris : éditions Maison des sciences de l'homme, 2020.
- CONGAR, Yves. *Chrétiens en dialogue. Contribution à l'œcuménisme*. Paris : CERF.
- DENAGNON KEDE, Jules. L'herméneutique du *Vodun* : jalons pour une philosophie critique des méthodes. En Edouard Adé y Paul Béré. *Nouveaux jalons pour une théologie africaine. Mélanges en hommage à Monseigneur Barthélemy Adoukonou*. Paris : L'Harmattan, 2018.
- DESCHAMPS, Hubert. *Les religions de l'Afrique Noire*. Paris: P.U. F, 1965, 74.
- ELA, Jean-Marc. *Structures sociales traditionnelles et et changements économiques chez les Montagnards du Nord Cameroun*. Paris : Sorbonne, 1978.
- ----- *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*. Paris : L'Harmattan, 1980.
- FANON, Franz. *Les damnés de la terre*. Paris : Maspéro, 1961.
- GIOIA, Francisco (dir.). *Le dialogue interreligieux dans le magistère pontifical (Documents 1963-1993)*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- HEBGA, Pierre Meinrad. *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'Église postmissionnaire*. Paris : Présence africaine, 1976.
- KÄ, Mana. *Chrétiens et Eglises d'Afrique : Penser l'avenir. Le salut en Jésus-Christ et la construction de la nouvelle société africaine*. Yaoundé/Lomé : Clé/Haho, 1999.
- KAPOLYO, Joe. *L'homme : vision biblique et africaine*. Marne-La-Vallée : Farel-Emmaüs-Langham, 2007.
- MBEMBE, Achille. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*. Paris : Karthala, 1988
- MBITI, John. *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*. Madrid: El mundo negro, 1991.
- MESLIN, Michel. *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut Catholique de Paris*. Paris : Cerf, 1984.
- ----- *L'expérience humaine du divin*. Paris : Cerf, 1988.
- MVENG, Engelberg. *L'Afrique dans l'Église : Paroles d'un croyant*, Paris : L'Harmattan, 1985.
- NDONGALA MADUKU, Ignace (dir) *Les Églises d'Afrique entre fidélité et invention, du synode romain de 1994 aux défis du XXIe siècle*. Paris : Karthala, 2022.
- NOTHOMB, Dominique. *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*. Bruxelles : Editions Lumen Vitae, 1965.

- OMOTUNDE, Jean-Philippe. *L'origine négro-africaine du savoir grec*. Douala : Menaibuc, 2000.
- ----- . *La traite négrière européenne: vérité & mensonges*. Douala : Menaibuc, 2003.
- ----- . *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*. Douala : Menaibuc, 2006.
- ----- . *Histoire de l'esclavage: critique du discours eurocentriste*. Douala : Menaibuc, 2008.
- PEELMAN, Achiel. *L'inculturation. L'Église et les cultures*. Paris : Desclée Novalis, 1988
- Oscar Bimwenyi Kweshi. *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*. Paris : Présence africaine, Paris 1981.
- SAGADOU, Jean-Paul. *A la recherche des traces africaines du Dieu-Trinité. Une reprise de l'approche narrative du mystère trinitaire de Bruno Forte*. Paris : L'Harmattan, 2006.
- SOUROU, Jean-Baptiste. *Comment être africain et chrétien ? Essai sur l'inculturation du mariage en Afrique*. Paris : l'Harmattan, 2009.
- SUJOV, Alexander. *Las Raíces de la Religión*. México: Grijalbo. 1968.
- TSHIBANGU TSHISHIKU, Tharcisse. *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*. Kinshasa : Ed. Saint Paul Afrique, 1987.
- WILLIAM TAMAYO, Ángeles. *Folclore. Derecho a la Cultura Propia*. Lima: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1997.

## 2. Tesis de doctorado

- BANSARD, Nolhan. “ Psychopathologie de la sorcellerie, aliénation et travail de l'ancêtre. : la transmission psychique et socioculturelle dans la filiation togolaise à l'épreuve du modernisme”. Ecole doctorale n°603. Spécialité Psychologie clinique. Université d'Angers, 2023.
- BERGER, Peter. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós (2<sup>a</sup> edición), 1981.
- GARCÍA ESPINOSA, Santiago. “Khamlia: identidad y cultura gnaoua a través de prácticas religiosas populares. Una ventana al animismo islámico contemporáneo y organización social en el Sahara marroquí oriental”. Programa de Doctorado en Estudios Migratorios (Análisis Social, Cultural y de Género de las Migraciones), Universidad de Granada, 2020.
- NTEKA-SALAKIAKU, Daniel. “Le dialogue de vie entre les catholiques et les adeptes des Religions Traditionnelles Africaines dans l'Église locale de Kinshasa de 1960 à 2000”. Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses. Université Laval. Québec : 2010.

## 3. Dictionarios.

BARFIELD, Thomas. *Diccionario de antropología*. Barcelona: Bellaterra Ediciones, 2000.

#### 4. Artículos

- ADOUKONOU, Barthélémié. *La théologie africaine aujourd'hui*, Cénféréncia à la faculté de théologie de Fu Jen Catholic University de Taipei (Taiwan), 19 avril 2010.
- AGUESSY, Honorah. "La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation". En *Religions africaines et christianisme. Colloque International de Kinshasa du 9 au 14 janvier 1978*. Vol. 2. Kinshasa: F.T.C. (CERA), 1979, 7-19.
- AHMAD, Fazal. "Religiones africanas tradicionales".  
<https://es.reviewofreligions.org/religiones-africanas-tradicionales/4>.
- ARGYRIADIS, Kali. "Ritual en el mar a Yemayá. Puerto de Veracruz, 1ero. De noviembre de 2005". En TORRE, Renée de la (coord.). *El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados*, México: CIESAS, 2012, 260-275.
- Argyriadis, Kali – TORRE, Renée de la. "Los tiempos inestables de las neorreligiones", en Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez (ed.) *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad en México y Colombia*, México: IRD/CIESAS/IDYMOV, 2007, 471-508.
- AZEVEDO, Marcello. "Inculturation (Problématique)". En *Dictionnaire de la Théologie fondamentale*. Paris-Montréal : Cerf-Bellarmin, 1992, 612-623.
- AZOR BURGOS, Manuel Roberto. «Significado cristológico de la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán en la controversia de San Agustín con los pelagianos». *Scripta Fulgentina*, Año XXXII, n° 63-64 2022, 107-128.
- AZCÁRATE, Jesús. El animismo Grupos mayoritarios en África.  
<https://es.catholic.net/op/articulos/1919/cat/17/el-animismo.html#modal>
- CONTE CERVERA, Ignacio. "La contextualización en el quehacer teológico". En *Estudios eclesiológicos*, vol. 81 (2006), n° 316, 145-176.
- AZOLAS MATEO, Eva. De dioses, hombres y fetiches... en Senegal.  
<https://www.fronterad.com/de-dioses-hombres-y-fetiches-en-senegal/>
- COULON, Paul. Dialoguer avec les religions traditionnelles africaines.  
[https://www.la-croix.com/Abonnes/Theologie/Les-autres-religions/Dialoguer-avec-les-religions-traditionnelles-africaines\\_](https://www.la-croix.com/Abonnes/Theologie/Les-autres-religions/Dialoguer-avec-les-religions-traditionnelles-africaines_)
- CHARLIER, Philippe. "Le vaudou, une religion mais aussi une culture".  
[https://www.lepoint.fr/afrique/philippe-charlier-le-vaudou-une-religion-mais-aussi-une-culture-07-01-2023-2504025\\_3826.php#11](https://www.lepoint.fr/afrique/philippe-charlier-le-vaudou-une-religion-mais-aussi-une-culture-07-01-2023-2504025_3826.php#11).
- DENIS, Philippe. « La montée de la religion traditionnelle africaine dans l'Afrique du Sud démocratique ». *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 3, n° 3, 2007, 121-135.
- DIAGNE, Souleymane Bachir Diagne. "Lire Marx avec les yeux de Teilhard." En *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique. Actes du colloque*. Paris : Assemblée nationale – Salle Victor Hugo, 2006, 17-26.
- ELA, Jean-Marc. "Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des églises locales en Afrique noire", in *Civilisation noire et Eglise catholique*, Colloque d'Abidjan, 12-17, Présence africaine, Paris, septembre 1977.
- KONDE, Ntendika. "La mystique africaine traditionnelle". En ZUAZUA, Damase (dir.). *La mystique africaine. Actes du Colloque international à l'occasion du IVème Centenaire de la mort de Saint Jean de la Croix*. Kinshasa : Baobab, 1993, pp. 65-95.

- KAKPO, Mahougnon. “Le fa comme vecteur de savoirs littéraires”. NGLASSO-MWATHA, Musanji. *Littératures, savoirs et enseignement*. Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2008, 165-175. Web. <<http://books.openedition.org/pub/43042>>.
- IGIRUKWAYO, Zacharie. “L’enseignement de la théologie spirituelle en Afrique”. *Teresianum* 52 (2001/1-2) 381-444.
- JUHE-BEULATON, Dominique. “Organisation et contrôle de l’espace dans l’aire culturelle Aja-Fon (Sud-Togo et Bénin – XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)”. En *Afriques*, 02 | 2010, mis en ligne le 02 février 2011. URL : <http://afriques.revues.org/738>
- -----“Sanctuaires boisés : entre histoire et symboles, biodiversité et patrimoines”. En Juhé-Beaulaton Dominique (dir.), *Forêts sacrées ou sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques*, Paris, Karthala : 267-278.
- -----“Les forêts sacrées de l’aire culturelle Aja-Fon : histoire et devenir d’un patrimoine (Sud Togo et Bénin)”. En Juhé-Beaulaton D. (dir.), *Forêts sacrées ou sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques*. Paris : Karthala, 2010, 23-57.
- -----“Forêts sacrées : des structures sociales et symboliques, une biodiversité à mieux cerner” En Juhé-Beaulaton D. (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*. Paris : Karthala, 2010, 5-21.
- -----“Un patrimoine urbain méconnu : arbres mémoires, forêts sacrées et jardins des plantes de Porto Novo (Bénin)”. En *Autrepart*, n°51 variations, Paris, Presses de Sciences Po-IRD, 2009, 75-98. <http://halshs.archivesouvertes.fr/halshs-00324463>
- -----“Le vodou au cœur des processus de création et de patrimonialisation au Bénin”. En *Africa e mediterraneo*, n°67, 2009, 16-20. <http://halshs.archivesouvertes.fr/halshs-00413056>
- -----“Processus d’acquisition et de transmission des ressources thérapeutiques africaines dans les sources européennes du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles”. En *Outre-Mers*, juin 2005, n° 346-347, pp. 47-78. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00089362>
- -----“Processus de réactivation de sites sacrés dans le Sud du Bénin”. En M. Gravari-Barbas & P. Violier, *Lieux de culture, culture de lieux. Production(s) culturelle(s) locale(s) et émergence des lieux : dynamiques, acteurs, enjeux*. Presses Universitaires de Rennes, 2003, 67-79. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00069347>
- -----“Les sites religieux vodun : des patrimoines en permanente évolution”. En M.C. Cormier-Salem, D. Juhé-Beaulaton, J. Boutrais & B. Roussel (éds.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD, collection « Colloques et séminaires », 2002, 415-438. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00089249>
- -----“Arbres et bois sacrés : lieux de mémoire de l’ancienne Côte des Esclaves”. En Jean Pierre Chrétien & J.L. Triaud, *Histoire d’Afrique. Enjeux de mémoire*. Paris : Karthala : 1999, 101-118. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00089323>.
- MBALLA, Louis Valentin. “Religiosidad y etnicidad en el universo tradicional negroafricano: plataforma de la supervivencia comunitaria”. <https://www.redalyc.org/journal/267/26766598008/html/>

- MVENG, Engelberg. "Spiritualité africaine et spiritualité chrétienne". En *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle. Actes du deuxième Colloque international de Kinshasa du 21 au 27 février 1983*. Kinshasa : Faculté de Théologie Catholique/CERA, 1990, 263-264.
- MULAGO, Vincent. "Le Dieu des Bantu". *Cahier des Religions Africaines*. Vol. 2, n°3, (1968), 23-64.
- ----- "Éléments fondamentaux de la religion africaine". En *Religions africaines et christianisme. Colloque international de Kinshasa (CERA)*, 9-14 janvier 1978, t.I, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique (F.T.C.), 1979, 43-63
- NKOLO FANGA, Jean Patrick. "L'exercice du ministère pastoral dans les Églises d'Afrique. Nouveaux défis et perspectives". *Études théologiques et religieuses*, vol. 94, n° 4, 2019, 565-580.
- REYES Fonseca - RESEÑA ORLANDO José. "De locis theologicis" de CANO, MELCHOR Theologica Xaveriana, vol. 57, n° 163, julio-septiembre, 2007, 485-490.
- TAKPE Adéchina Samson. "Je suis Béninois mais le Vodun n'est pas ma culture". Vinzenz Pallotti University – Alemania, 2022.
- ADEAGBO AKINKJOGBIN, Isaac. "*Les religions : les religions africaines traditionnelles*". En Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture. *Histoire de l'humanité*. Vol. IV. Paris : Editions UNESCO, 2008, 1176-1183.
- BARBOSA, Julien - CANOVAS, Julie - FRITZ, Jean-Claude. "Les cosmovisions et pratiques autochtones face au régime de propriété intellectuelle : la confrontation de visions du monde différentes". *Éthique publique*, vol. 14, n° 1 (2012). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.970>
- TALL, Emmanuelle Kadya. "Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'Atlantique sud (Bénin, Brésil)". *Autrepart*, vol. 74-75, n° 2-3 (2015).
- THOMAS, Louis Vincent. "La religion africaine dans son essence et ses manifestations". En *Cahier Religions africaines et christianisme*, Vol 11, Issue 21-22, 1977, 65-72.
- TORRE, Renée de la. "La religiosidad popular "como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada". En *revista Civitas*. Río de Janeiro, Brasil, Vol. 12, n°, oo, 2012, 506-521.
- ----- "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas". En GIMÉNEZ, Gilberto (comp.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IFAL-UNAM, 1996, 23-46.
- ----- "La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)". *Punto Urbe*, 12, 1-25, 2013. <https://doi.org/10.11606/gtvwgp90>
- TORRE, Renée de la - Zúñiga Gutiérrez Cristina. "La diversidad de formas de creer y practicar la religión". En TORRE, Renée de la - BASTOS Santiago (coords.). *Jalisco Hoy. Miradas Antropológicas del siglo XXI*. Guadalajara, CIESAS, 2012, 67-104.
- TORRE, Renée De la Torre - GUTIÉRREZ Cristina - JUÁREZ Nahayeilli. *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. Guadalajara: CIESAS-El Colegio de Jalisco. 2013.
- TORRE, Renée de la. "*La Religiosidad Popular como "entre-medio" entre la Religión institucional y la espiritualidad individualizada*". *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 12, n°3, septiembre-diciembre, 2012, 506-521.

- TORRE, Renée de la. “Circuitos mass mediados de la oferta neo-esotérica: el new age y la neo magia popular en Guadalajara”. En *Revista Alteridades*, UAM Iztapalapa, año 16, n° 32, 2006, 27-39.

## II. Pneumatología

### 2.1. Libros

- ÁLVAREZ, Carmelo (Ed.). *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*. San José, Costa Rica: DEI, 1992.
- CODINA, Víctor. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- HILBERATH, Bernd Jochen. *Pneumatología*. Barcelona: Herder, 1996
- LADARIA, Luis Ferrer. *Jesús y el Espíritu: la Unción*. Burgos: Monte Carmelo, 2013.
- -----La Trinidad, misterio de comunión. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- SCHÜTZ, Christian. *Introducción a la pneumatología*. Salamanca: Secretariado trinitario. 1991
- SULLIVAN, Francis. *Charismes et Renouveau Charismatique. Une étude biblique et théologique*. Paris : Pneumathèque, 1988.
- SUENENS, Léon-Joseph. *Ecumenismo y renovación Carismática, orientaciones teológicas y pastorales documento de Malinas 2*. Barcelona: Editorial Roma, 1979.
- TILLICH, Paul. *Théologie systématique. La vie et l'Esprit*. Genève: Labor et Fides, 1991. v. 4
- VRIES, Piet Penning de. *Discernement des esprits, Ignace de Loyola*. Paris : Beauchesne, 1979.
- NYIRINDEKWE, Innocent. *Charisme et Coopération dans l'Église, profils théologiques et juridiques des rapports entre mouvements ecclésiaux et communautés institutionnelles*. Paris : Parole et Silence, 2004.

### 2.2. Artículos

- ECHEVERRIA ARTEAGA, Pablo. “Yves Congar et l'Esprit Saint”. En *Communio* n° 271, (2020/5) 85-96.
- LADARIA Luis Ferrer. “Humanidad de Cristo y don del Espíritu”. En *Estudios Eclesiásticos*, 51 (1976), 321-345.
- -----“Jesús y el Espíritu Santo en la obra de la salvación. A propósito de la declaración “Dominus Iesus””. En *Revista Española de Teología*, 61 (2001), 321-330.
- -----“La unción de Jesús y el don del Espíritu”. En *Gregorianum*, 71 (1990), 447-471.
- -----“Persona y relación en el De Trinitate de San Agustín”. En *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, 30 (1972), 245-29.

## III. Fuentes secundarias

### 3.1. Libros

- CHENU, Bruno. *Théologies chrétiennes des tiers mondes*. Paris : Le Centurion, 1987.
- CISSOKO, Sékéné Mody. *L'Afrique de l'Ouest : les peuples. En Histoire générale de l'Afrique. Vol. IV, L'Afrique du XIIIe au XVIe siècle*. Paris : UNESCO-NEA, 2008.

- DÍAZ-POLANCO, Héctor. *El Laberinto de la Identidad*. México: UNAM, 2006.
- DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire aujourd'hui. I et II*. Paris: Présence africaine, 1979.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, José Luis. *Fuerza Y Sentido: El Catolicismo Popular Al Comienzo Del Siglo XXI*. México: Dabar, 2002.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: les éditions du Cerf, 1993.
- SAINT-MOULIN, Léon de (et coll.). *Église et Société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998)*. T1. Kinshasa : Facultés catholiques de Kinshasa, 1998.
- 
- TILLICH, Paul. *Le christianisme et la rencontre des religions*. Genève : Labor et Fides, 2015.
- WALDENFELS, Hans. *Manuel de théologie fondamentale*. Paris: CERF, 1990.

#### IV. Biblia y Magisterio

- Sagrada Biblia. Madrid: BAC, 1975.
- Comisión Teológica Internacional. *La fe y la inculturación*. II, n°10. En [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fede-inculturazione\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html). (Consultado el 21/03/2024).
- Comisión Teológica Internacional. *El cristianismo y las religiones*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html).
- Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios. Madrid: BAC, 1966.
- DENZINGER, E. El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres. Ruiz Bueno, D. (trad.). Barcelona: Herder, 1963.
- PABLO VI. *Africae terrarum*, n°23.
- PABLO VI. « Discours aux évêques d'Afrique », D. C, n° 1730, 20 novembre 1977
- JEAN PAUL II. Message du Pape aux participants à l'assemblée plénière du Renouveau dans l'Esprit, Rome 14 novembre 1994.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. Placuit Deo, sur quelques aspects du salut chrétien, 2018.
- CONGRAGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Declaración Dominus Yesus, Madrid, Ediciones Palabra, 2002.
- Secretariado para los no creyentes. *La actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre Diálogo y Misión*. Medellín 98 / Junio (1999).