

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

HISTORIOGRAFIA AFRO/NEGRA

Una aproximación a un concepto de historia a partir de las Consultas Internacionales de Teología Negra efectuadas 1985, 1994, 2003

PEDRO ACOSTA LEYVA

MESTRADO EM TEOLOGIA
Área de concentração: Teologia e História

São Leopoldo, enero del 2005

HISTORIOGRAFIA AFRO/NEGRA

Una aproximación a un concepto de historia a partir de las Consultas Internacionales de Teología Negra efectuadas 1985, 1994, 2003

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Por

PEDRO ACOSTA LEYVA

En cumplimiento parcial de las exigencias
del Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia
para la obtención del grado de
Mestre em Teologia

Escola Superior de Teologia

São Leopoldo, RS, Brasil

Enero del 2005

ACOSTA LEYVA, Pedro. Historiografía afro/negra: una aproximación a un concepto de historia a partir de las Consultas Internacionales de Teología Negra efectuadas en 1985, 1994, 2003. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005.

SINOPSIS

En este trabajo nos aproximamos a un concepto de historia desde la perspectiva de la negritud. Los documentos resultantes de las Consultas Internacionales de Teología Negra, celebrados 1985, 1994, 2003, constituyen la base principal de las informaciones sobre las cuales nos apoyamos. En el primer capítulo es presentado el escenario histórico, organización, objetivos y llaves hermenéuticas de las Consultas. En el segundo capítulo, conciente de las diferentes influencias historiográficas sufridas por los participantes de las Consultas, se hace un análisis de los aportes y limitaciones que brindan el Marxismo, los Annales, la Nueva Historia y la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Finalmente, son presentados apuntes sobre cuatro categorías historiográficas que aparecen en los materiales elaborados en las Consultas y que constituyen la base teórica para un concepto de historia capaz de revelar la cosmovisión y el proyecto de vida de los afrodescendientes en las Américas.

ACOSTA LEYVA, Pedro. Historiografía afro/negra: una aproximación a un concepto de historia a partir de las Consultas Internacionales de Teología Negra efectuadas en 1985, 1994, 2003. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005.

ABSTRACT

In this work we approach a concept of history from the black perspective. The documents of the Black Theology International Consultations, celebrated in 1985, 1994 and 2003, constitute the principal sources of data that we used. In the first chapter the historical scene, organizations, objectives and hermeneutical keys of the three Consultations are presented. In the second chapter, conscious of the different historiographies influences suffered by the participants of the Consultations, an analysis of the contributions and limitations of Marxism, the Annals, the New History and the History of Church in Latin America Studies Commission (CEHILA) is made. Finally, observations about four historiographic categories that we find in the materials made in the Consultations are present which constitute the theoretical base for a concept of history that reveals the cosmivision and the life project of afro-descendants in America.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco de todo corazón al Dios de la vida por darme la vida y dejarme vivir la experiencia de realizar esta investigación cerca de tres grupos de mujeres que la hicieron posible.

El primer grupo, a la cual expreso mi devoción e infinito agradecimientos son las mujeres de mi familia: Adela, Cornelia, Inés, Zoila, Gloria, mis hermanas, Lidia y Rebeca.

El segundo grupo, con admiración y respeto, son mis orientadoras: Gloria Leyva Terrero, Clara Luz Ajo, Inés Perelló, Wanda Deifelt, Nivia I. Núñez de la Paz y Maricel Mena López.

El tercer grupo, son Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), el Consejo de Iglesias de Cuba (CIC) y el grupo Identidade!. A estas instituciones las asumo como madres y les agradezco su apoyo ético y sus abundantes colaboraciones financieras.

A las mujeres de mi familia,

Adela, Cornelia,

Inés, Zoila, Gloria

y mis hermanas.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.....	9
PANORAMA DE LAS CONSULTAS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA NEGRA	14
INTRODUCCIÓN.....	15
1.0. COYUNTURA HISTÓRICA DE LA DÉCADA DEL 1980	15
1.1. <i>Primera Consulta Internacional “Cultura negra y teología 1985”</i>	22
1.1.1. Planificación de la consulta	22
1.1.2. Lugar de realización y nacionalidad de los y las participantes	23
1.1.3. Tradiciones de las y los participantes	23
1.1.4. Objetivo de la consulta	25
2.0. COYUNTURA HISTÓRICA DE LA DÉCADA DEL 1990	25
2.1. <i>Segunda Consulta Internacional de Teología Negra 1994</i>	29
2.1.1. Planificación de la segunda consulta	30
2.1.2. Lugar de realización y nacionalidad de las y los participantes	30
2.1.3. Tradiciones de las y los participantes	31
2.1.4. Objetivo de la consulta	31
3.0. COYUNTURA HISTÓRICA EN LO QUE VA DEL 2000	32
3.1. <i>Tercera Consulta Internacional de Teología Negra 2003</i>	34
3.1.1. Planificación.....	35
3.1.2. Lugar de realización y nacionalidad de las y los participantes	35
3.1.3. Tradiciones de las y los participantes	35
3.1.4. Objetivo de la III consulta	35
4.0. LEVANTAMIENTO DE LAS LLAVES HERMENÉUTICAS UTILIZADAS EN LAS CONSULTAS	36
4.1. <i>La negritud como análisis de clase</i>	37
4.2. <i>La negritud como lucha contra el racismo</i>	38
4.3. <i>La negritud como identidad</i>	40
4.3.1. La historia: un elemento de la identidad negra	41
4.3.2. La cultura: un elemento de la identidad negra	42
4.3.3. La religión: un elemento de la identidad negra.....	42
5.0 OTRAS CONSIDERACIONES.....	47

APUNTES HISTORIOGRAFICOS: LA HISTORIA Y EL LUGAR DEL HISTORIADOR	
AFRODESCENDIENTE	52
INTRODUCCIÓN.....	53
1.0 <i>Contribución y límites del marxismo.</i>	55
2.0 <i>Contribuciones y límites de las escuelas francesas</i>	58
3.0 <i>Contribuciones y límites de CEHILA</i>	61
4.0 <i>Apuntes para la historiografía afro/negra</i>	64
4.1.0 Las fuentes de la historia afro/negra.....	65
4.2.0 El ser negro como agente histórico.....	70
4.3.0 La comunidad o el mundo histórico afro/negro.....	75
4.4.0 El tiempo afro/negro latinoamericano y caribeño.....	83
5.0 CONSIDERACIONES.....	93
CONCLUSIONES.....	95
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	98
ANEXOS	110
ANEXO 1 - GRUPOS/ENTIDADES DE CONCIENCIA NEGRA EN BRASIL	1
ANEXO 2 - RACISMO EN LA ECONOMÍA BRASILEÑA	2
ANEXO 3 - CLASIFICACIÓN POR ISEI	3
ANEXO 4 - CELEBRACIÓN DEL 20/11/2001 EN LA EST	4
ANEXO 5 - ROSTROS DE ALGUNOS PROTAGONISTAS.....	5
ANEXO 6 - LISTA DE LOS PARTICIPANTES EN LAS CONSULTAS	6
ANEXO 7 - INCIDENCIA DE LAS CONSULTAS EN LA DISERTACIÓN	7

INTRODUCCIÓN

En mi niñez sufrí la terrible ofensa de creer que mi abuela y mi bisabuela no contaban la historia verdadera de todo lo que les había acontecido en el período de la esclavitud y después en la etapa de la República. Ellas relataban los hechos de una forma, y en la escuela pública yo los escuchaba de otra. ¿En quién creer? Los profesores y profesoras aprendieron la historia en los libros, y ellas vivieron la historia en sus propios cuerpos. Ahora, después de tantos años, mi pregunta sobre quién contaba la verdadera historia se transformó en nuevas preguntas: ¿Bajo qué perspectiva mi abuela y mi bisabuela contaban la historia? ¿A qué condiciones respondía la perspectiva de los maestros y las maestras en las escuelas?

Al comenzar mi investigación me percaté que lo que estaba en juego no era simplemente la diferencia entre la historia familiar y la historia contada por la escuela pública, sino que había todo un problema epistemológico como producto de contradicciones sociales del pasado y del presente. La consecuencia de todo este problema se reflejaba en la pérdida de significado y de relevancia de los acontecimientos y sujetos de las comunidades afro/negras.

A partir de 1980 comienzan los afrodescendientes cristianos de Latinoamérica y el Caribe a reflexionar teológica e historiográficamente sobre sus situaciones específicas y son celebradas consultas internacionales/panafricanas en las cuales se afirma que “la historiografía oficial se calla o si no, influenciada ideológicamente, encubre o manipula los datos [del pueblo negro], no dándoles la debida importancia”¹.

Cuando en 1985 se celebró la Primera Consulta Internacional de Teología Negra, las y los participantes se quejaron que la “historia oficial no registra estos hechos gloriosos [del

¹ Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al. *Cultura Negra y Teología*, p. 77. Este libro contiene la memoria y los materiales producidos en la Primera Consulta Internacional de Teología Negra. Y será citado como: Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al.

pueblo negro] porque ello sería incorporar al negro a la historia nacional de cada país”² Dieciocho años después, al celebrarse la Tercera Consulta Internacional de Teología Negra (2003), se asume resueltamente la necesidad de un concepto de historia y de una lectura que responda a la verdad/perspectiva de los acontecimientos desde el lugar del ser humano negro, que es quien vive y debe registrar su propia historia³.

A partir de esas inquietudes levantadas en las Consultas intuyo que la historia afro/negra tiene fuentes, agentes, representaciones y concepción de tiempo específicos para captar la realidad histórica, y esto es posible constatarlo tomando como punto de partida la hermenéutica negra expuesta en las tres Consultas Internacionales de Teología Negra realizadas en 1985, 1994 y 2003.

El presente trabajo tiene como objetivo aproximarse a un concepto de historia desde la hermenéutica negra. Concepto como determinación de “una cosa en la mente después de examinadas las circunstancias”⁴, donde las circunstancias son las Consultas y su momento coyuntural histórico. Dentro de ese concepto nos vamos a detener específicamente a analizar cuatro categorías historiográficas: primero, cuáles son las fuentes accesibles para reconstruir el pasado histórico del pueblo afrodescendiente; segundo, quiénes son los agentes que mueven esa historia; tercero, cuál es el lugar y las organizaciones donde se desarrolla esa comunidad y por último, bajo qué noción de tiempo se pueden concebir sus relaciones socio-culturales.

Intento aproximarme al concepto de historia implícito y explícito en la reflexión de las Consultas Internacionales de Teología Negra con el respeto de quien sabe, por su propia experiencia, lo que significa ser negro. Conozco, además, que no se trata únicamente de la conciencia de estar en un problema, sino también de percibir que nuestros cuerpos, nuestras ideas y experiencias son el problema. Por tanto, en esta aproximación no me desprendo de mis sentimientos, no abandono mi corazón de hombre descendiente de seres humanos libres que fueron vergonzosamente reducidos a esclavos. No olvido por un instante el dolor de las mujeres negras que muchas veces fueron esclavas de los esclavos, que lloraron por su

² Quince DUNCAN, Lænnec HURBON, et al. . op. cit., p. 15.

³ Cf. Clóvis CABRAL. A passagem das teologias da invisibilidade do(a) negro(a), p. 2.

⁴ Diccionario de la lengua española, Tomo I, edición XI.

condición de etnia, por ser pobres y por ser mujeres. Cuando pienso en las mujeres negras, las primeras mujeres que están presentes son mi madre, mi abuela y mi bisabuela; de modo que este esfuerzo lo asumo con profundos sentimientos de militancia y reconociendo que soy un hombre afrodescendiente, caribeño, empobrecido y cristiano pentecostal con formación ecuménica.

Para realizar esta aproximación nos auxiliaremos de la hermenéutica negra como referencial teórico. Esta ayudará por ser elaborada desde una perspectiva comunitaria, ecuménica y pan-africana. Comunitaria, porque es fruto de la experiencia colectiva del pueblo afro/negro representado en las Consultas Internacionales de Teología Negra; ecuménica, no solo por la participación de varias confesiones cristianas, sino por el aporte de otras religiones como el Lumbalú, Candomblé, la Umbanda y el Vodú; y pan-africana, por la presencia de africanos y afrodescendientes esparcidos en América en su elaboración.

La hermenéutica negra, por ser producida como explicamos anteriormente, es una herramienta útil para analizar conceptos que transitan en varias religiones como la autoimagen del ser negro ante la divinidad, el grupo religioso y para sí mismo, las representaciones y configuraciones que conforman sistemas de sentido y la noción del orden de las cosas y los seres en el tiempo.

Este trabajo consta de dos capítulos. En el primero, intento situar las Consultas Internacionales de Teología Negra en la coyuntura histórica latinoamericana y caribeña. En este análisis, los eventos son percibidos como caricaturas y reflejos de situaciones personales, comunitarias e internacionales que se vienen dando y tejiendo en el enmarañado de los procesos socio-económicos, religiosos y culturales. Las tres Consultas Internacionales de Teología Negra, celebradas en 1985, 1994 y 2003, no pasan de ser exactamente eso: reflejos y diseños de los profundos gritos del día a día de la comunidad negra internacional y voz de sabiduría y alegría por su intenso deseo de vivir.

Para lograr tal acercamiento utilizo diversas fuentes que me permiten evaluar de forma crítica el panorama del momento. Entre otras fuentes recorro a la Revista *Serviço de Documentação* (SEDOC) y a la opinión de Pedro Casaldáliga como voces católicas. De los evangélicos ecuménicos, utilizo la Revista *Cristianismo y Sociedad* y la opinión de Ofelia M. Ortega; y como fuentes “evangelicales”, los documentos producidos en los Congresos

Latinoamericanos de Evangelización (CLADES).

En un segundo momento del primer capítulo, me propongo hacer un levantamiento del instrumental de la hermenéutica negra del cual se valieron los participantes de las Consultas para la elaboración de las exposiciones y artículos. En ocasiones intuyo algunos elementos, es decir, pienso que fueron usados -no tanto por expresión conciente, sino por el resultado de la producción intelectual. Es probable que ciertos participantes hayan empleado llaves de interpretación de forma inconscientes, sin la claridad teórica, pero con la experiencia viva que en última instancia califica la plausibilidad de las hipótesis hermenéuticas.

En este levantamiento intento colocar en un sistema de tres pilares los ejes, llaves y presupuestos a fin de facilitar la aplicación de estos en investigaciones futuras. Sustento las proposiciones en las tres Consultas, aunque no siempre es posible por el tema específico de cada una de ellas. Dentro de las clasificaciones hermenéuticas estaremos utilizando la combinación *afro/negro* para expresar la distinción entre las comunidades de los afrodescendientes que están afiliados u organizado bajo una propuesta religiosa con elementos de origen africano y para definir aquellos que se estructuran por defensa explícita o implícita contra las diferentes tipos de exclusiones (en el segundo capítulo ampliaremos esta clasificación).

En el segundo capítulo nos lanzamos específicamente a la elaboración de nuestro objetivo. Para realizarlo suprimimos el amplio recorrido que comúnmente hacen los que se ocupan de la historiografía. Optamos por no analizar las historiografías de Herodoto, de la Edad Media, humanista y renacentista (XVI-XVII), de la Ilustración y Romántica (XVIII-XIX) y la Positivista (1870-1920) porque ellas –con mínimas variaciones entre sí- se ocuparon de la historia política concentrada en los poderosos (pocos agentes), los grandes acontecimientos político/bélico/diplomáticos y restringieron las fuentes exclusivamente a los documentos escritos oficiales⁵.

⁵ Cf. Francisco FALCON. *História e poder*, p. 62-67, 71.

Nos concentraremos específicamente en las escuelas francesas de Los Annales y La Nueva Historia, el Marxismo y CEHILA, señalando las limitaciones y contribuciones que estas escuelas aportan a la construcción de la historiografía afro/negra.

Después, a partir de los documentos producidos en las Consultas Internacionales de Teología Negra y considerando algunos artículos de los participantes de las mismas, intentamos registrar las categorías básicas que todo historiador e historiadora afrodescendiente debe tomar en cuenta para la elaboración de una historia que capte la cosmovisión y el proyecto de vida de la comunidad afro/negra en América y el Caribe.

Finalmente, esperamos que la lectura de esta pesquisa pueda ser un aporte y una experiencia útil, como tantas otras ya lo están siendo, para hacer visible a la comunidad afro/negra con sus riquezas, especificidades y desafíos.

PANORAMA DE LAS CONSULTAS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA NEGRA

Têm raízes,
que afundam em terras e tempos antigos.
Têm tronco,
feito de anos e anos, um ano envolvendo
o outro, um ano sustentando a outro.
Têm ramos, que crescem, procuram a luz e oferecem apoio.
Nas raízes, troncos e galhos há também feridas que fazem sua história.
Têm folhas, carregadas de força, de cura, de vida, de morte.
Têm frutos, abundância de cor e comida. Oferta gratuita para todos.
Têm sementes, para a vida nascer, perto e longe, a mesma e outra.
Nas folhas, frutos e sementes, celebra-se a festa da vida e da criatividade de Deus.
Toda árvore tem sua força, seu som, sua voz.
Há quem pega frutos e folhas,
corta galhos,
troncos
e raízes
e nunca ouviu essa voz.
Só quem ama a árvore conhece sua voz⁶.

⁶ Fragmento del poema “Testemunhamos que as comunidades de fé afro-americanas e caribenhas são como árvores” creado en la Oficina 4 de la Segunda Consulta internacional de Teología negra. ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teologia afro-americana*, p. 159- 160. Este libro contiene la memoria y los materiales producidos en la Segunda Consulta internacional de teología negra, y apartir de aqui será citado como: ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teologia afro-americana*.

Introducción

Un panorama de las Consultas Internacionales de Teología Negra pasa inevitablemente por la lectura de los acontecimientos más relevantes ocurridos en Latinoamérica y el Caribe. La relevancia de los acontecimientos la entendemos por el grado del efecto sobre la población pobre, y por la influencia de los pobres en los procesos sociales, económicos y culturales. Querer encerrar en un panorama la situación general es una pretensión fuera de mis objetivos. Nuestro esfuerzo se limitará a constatar algunas de las aventuras que experimentaron las naciones latinoamericanas bajo las convulsas épocas de luchas populares; y, situar históricamente el ambiente de las Consultas y la concientización y visibilización de grupos marginados y excluidos por el leucocentrismo, el capitalismo y el patriarcalismo machista. En un segundo momento me detengo a observar los aspectos hermenéuticos fundamentales que rodearon las Consultas, además, de presentar esquemáticamente algunas consideraciones de la conciencia negra del período 1980-2004.

1.0. Coyuntura histórica de la década del 1980

La década del 80 constituyó para los países de América Latina un momento de esperanza, y al mismo tiempo una expectativa de muerte. Esperanza por la toma de conciencia de grupos oprimidos que se auto-reconocieron con potencial para su propia liberación; y como expectativa de muerte, porque la década comenzó en la encrucijada amenazadora de dos potencias que entendían a Latinoamérica y el Caribe en su calidad de territorio de expansión geopolítica. Al respecto se publicó un documento en la revista ecuménica *Cristianismo y Sociedad*, que ilustra esa realidad.

Tres países en particular necesitan una estrecha atención dada su intrínseca importancia y en razón de que los esfuerzos de la administración Carter para mejorar las relaciones con cada uno de ellos han fracasado. Los países son Brasil, México y Cuba. Brasil y México son elegidos en razón de su dimensión y potencia, ya que ocupan el primero y segundo lugar en América Latina. Por supuesto, Cuba, a despecho de su pequeño tamaño y recursos insignificantes, se ha convertido en nuestro más formidable adversario en el hemisferio,

extendiendo su influencia, y de lado de la Unión Soviética, a través de toda América⁷.

Por un lado estaba la URSS apoyando logística e ideológicamente a América Latina, y en el caso de Cuba también con armamentos. Por el otro lado, Estados Unidos, en este mismo tiempo reforzaba la “seguridad nacional” de los países del continente, estribado en la doctrina: “América para los americanos”. Con ese fin “EEUU incrementó su presencia militar (...) durante 1983 en más de 12 mil efectivos, para poseer un total de 27 900 soldados en el área”⁸

Mientras las potencias se debatían y amenazaban mutuamente, los pueblos del continente sufrían toda clase de violencia. A los indios se les negaba el derecho a las posesiones de tierras, e incluso hubo muchas muertes como la del líder guaraní, Marçal Tupã, asesinado vilmente, en 1983, en Brasil⁹.

Muchos perdieron la vida; decenas de guerrilleros, hombres y mujeres humildes, pastores pentecostales y evangélicos¹⁰, y hasta curas católicos. Casos bien conocidos son: Oscar Romero, acibillado en su propia parroquia en 1980; y los seis jesuitas y dos mujeres inocentes de la comunidad masacrados en el Salvador en 1989¹¹.

La insalubridad, el analfabetismo y el hambre eran el lema cotidiano de las familias. El desempleo, la falta de viviendas, los bajísimos salarios, el debilitamiento de las economías nacionales ocasionadas por la deuda externa¹² y las malas administraciones eran el pan de cada día¹³. Frente a esa situación horrorosa las iglesias, organismos ecuménicos, comunidades de bases, cleros y eventos socio-religiosos se pronunciaron de forma clara en dos sentidos: como seres humanos latinoamericanos empobrecidos, y como seres humanos cuya fe en

⁷ Documentos. In: Revista *Cristianismo y Sociedad*, p. 82.

⁸ Adolfo AGUILERA SINZER. Comentarios de un participante a la conferencia “Un Cosmos sin Armas”, p. 24.

⁹ Cf. Revista *SEDOC*. Vol.18, No.192, 1986, p. 664.

¹⁰ En el Perú, entre 1980-1985, hubo un saldo de treinta mil personas muertas por la beligerancia armada del grupo Sendero Luminoso y el gobierno. Hay que añadir a esos muertos los provocados por la aparición del fenómeno El Niño, la creciente inflación (en 1980 había una inflación 59% en 1983 subió a 111%), y la alta mortalidad infantil. Según Darío López, alrededor de 600 pastores y líderes eclesiales fueron asesinados. Cf. *Gran Historia interactiva del Perú*. Cf. Darío LÓPEZ. *Pentecostalismo y transformación social*, p. 14.

¹¹ Elsa TAMEZ. *Hermenéutica feminista Latinoamericana. Una mirada retrospectiva*, p. 397

¹² Cf. Humberto Lagos SCHUFFENEGGER. *A missão da Igreja e as estruturas sociais, econômicas e políticas na América Latina*, p. 37.

¹³ Cf. Revista *SEDOC*. Vol.18, No.188, Enero/Febrero, 1986, p. 80; Revista *SEDOC*. Vol.18, No.192, 1986, p. 1260-1262.

Jesucristo los empuja a un compromiso con los valores y actitudes del Reino. En los pronunciamientos a lo largo de la década, con respecto a la situación del continente, es difícil notar las diferencias de los discursos. Por ejemplo, los evangélicos, aquellos que se dicen más “conservadores”, en su proyecto evangelizador y pastoral en CLADE II hicieron el siguiente llamado a los pastores y a las comunidades como desafíos para los 1980s:

Seamos fieles testigos del amor de Jesucristo en cada situación. En cada necesidad de pan, vestido y vivienda. En cada angustia psicológica, opresión social, explotación económica, represión político-militar; discriminación de razas, nacionalidades, edades, profesiones, sexos y credos; en cada marginación cultural y de servicios médicos que necesitan la acción pastoral de la Iglesia ungida por el Espíritu Santo y normada por la Palabra.(...) Que al clamor de paz del mundo, ofrezcamos el testimonio que su paz gobierna nuestros corazones (...) En estos momentos, América Latina es un continente que se caracteriza por ser un campo de batalla: por un lado, hay fuerzas económicas que luchan por mantener el poder político a través de dictadoras militares y , por otro, el de conquistarlo a través de luchas populares (..) Esto para nosotros es un problema pastoral, porque es la familia la que sufre las consecuencias de las malas condiciones de vida y de cultura, la carencia de salubridad o las repercusiones del poder adquisitivo de los salarios, además de la multiplicación del fenómeno de madres solteras o de hogares separados.¹⁴

Los católicos, no obstante a los recios debates internos provocados por la crítica hecha a la Teología de la Liberación por una sección del clero y algunos científicos sociales expresada en el documento “Declaración de los Andes 1985”, respondieron de manera coherente al resto de la cristiandad latinoamericana y caribeña. En ese sentido se torna interesante el hecho que en la misma revista que se publicó la “Declaración de los Andes”, también aparece una repuesta enérgica tanto a dicha declaración como a la situación social. Obsérvese!:

a pesar das dificuldades, tanto a nível social quanto no eclesial, as Comunidades quase todas estão de acordo em manifestar sua esperança no futuro. Esta esperança tem seu fundamento na presença de Cristo na História, e se alimenta de todos aqueles sinais que na sociedade e na base da Igreja testemunham esta presença: - a luta dos povos para alcançar a própria libertação e o testemunho de tantos, crentes e não-crentes, pela causa da justiça e da libertação; - os movimento pela paz (...) Hoje a vivência da fé cristã exige o compromisso de ação no mundo, o testemunho, o profetismo, e até a aceitação do martírio por

¹⁴ Rolando GUTIERREZ CORTES. Espiritu y Palabra en la comunidad evangelizadora, p. 186-187

fidelidade à missão. A compreensão cada vez mais difundida desta relação entre fé e compromisso na história é um dos fatos mais notáveis nesta Igreja de tantos mártires, em nosso país e no conjunto da América Latina.¹⁵

Por su parte, los evangélicos, tenidos como “no-fundamentalistas”, representados en la Asamblea Constituyente del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) de 1982 en Huampaní, de mayoría pentecostal, cuya posición fue descrita por Dafne Sabanes Plou:

Con uno de los vocabularios más claros y duros utilizados hasta ese momento, en una declaración emitida por una reunión de esta índole, la Asamblea denunció que en el continente “la verdad ha cedido paso impune a la mentira” y que existen indicaciones “por doquier de que la muerte quiere ahogar las manifestaciones de vida” avaladas por la imposición de la doctrina de seguridad nacional que acalla “las voces de los que reclaman por el pobre” (...) la carta da su apoyo a los que son “señales de esperanza...en el seno de la tragedia” y menciona a los que luchan por la justicia y la vigencia de los derechos humanos, a los que defienden la verdad, a los que trabajan por la libertad y la democracia, a los que demuestran su amor solidario¹⁶.

Percibimos en estas declaraciones de la cristiandad latinoamericana que la década del 80 fue un periodo convulso, donde la muerte por la libertad se tornó sinónimo de martirio cristiano, y los problemas sociales se entendieron desafíos pastorales. Las revistas, periódicos y libros, por muy “espirituales” que pretendieran ser, nunca escaparon del clamor por la vida y la denuncia a los diferentes tipos de represiones sufridas por los pueblos, comunidades y familias¹⁷.

Resulta interesante la intensidad dada a los problemas del indio, es decir, el reclamo por la vida de ellos y la necesidad de una reforma agraria que les entregara las tierras. Fueron

¹⁵ Documentos. Carta aos agentes de pastoral e às comunidades, p. 44, 66.

¹⁶ Dafne SABENES PLOU. *Caminos de unidad*, p. 129-132.

¹⁷ Los pastores pentecostales y evangélicos del Perú ayudaron a organizar y a defenderse a la población campesina en riesgo de vida por la acción cruzada de Sendero Luminoso y el Gobierno. Cf. Darío LÓPEZ. *Pentecostalismo y transformación social*, p. 21. En 1980 las iglesias evangélicas de Brasil celebraron una consulta sobre evangelización, en Rio de Janeiro, donde plantearon su firme rechazo al racismo antinegro en la iglesia y en la sociedad. Cf. Nota editorial. Revista *Tempo e Presença*. Otras declaraciones contra las injusticias, la intervención norteamericana en el Caribe y la violación de los derechos humanos se hicieron ecos en la Conferencia de Iglesias del Caribe, el CMI y la Iglesia Metodista de Brasil. Cf. Documentos. Revista *Tempo e Presença*, p. 14-15.

importantes también, las defensas feministas¹⁸ y la demanda imperiosa de protección a los niños y niñas.

En mi opinión, la tentativa de hacer aparecer la lucha por la liberación solo en el sentido ideológico-político siguiendo los ejes de la guerra fría (Este-Oeste); así como los conflictos entre ricos y pobres, deben aceptarse como elementos fuertes, pero no definitivos de los acontecimientos en el continente americano. La liberación que estaba en juego era más amplia, incluía la liberación de la camisa de hierro del machismo patriarcal, la liberación vergonzosa del racismo, y la liberación socio-cultural eurocéntrica que persistía. Prueba fehaciente de otra forma de comprender la década del 1980 es la recuperación de la identidad afrodescendiente expresada en varios libros, revistas, eventos y en el comportamiento de las comunidades negras que aceptaban con mayor énfasis los elementos de su cultura y su condición humana con buena autoestima¹⁹. Carlos Alberto Doria en la revista ecuménica *Cristianismo y Sociedad* lo afirma exuberantemente en lo concerniente a Brasil, aunque debemos aclarar que también era válido para el resto de las naciones del continente:

El cuadro que procuramos traer anteriormente evidencia cambios importantes en lo que se refiere a la conciencia que el propio segmento negro de la población brasilera posee (...) por primera vez en la historia del país comienza a imponerse como necesidad absoluta el reconocimiento de que se trata de una nación fundada en la diversidad étnica y cultural.²⁰

Siguiendo el raciocinio de Doria nos damos cuenta que esta conciencia del segmento negro en la sociedad, también se hizo notar dentro de las iglesias, pues, a partir del 1980, como señala el teólogo argentino Alberto F. Roldán, se sostuvo “un crecimiento numérico de las iglesias (...) [y] esto hizo que los evangélicos logaran, para bien o para mal, una mayor visibilidad social”²¹. Este crecimiento incluyó personas negras, y por consiguiente toda la discusión del racismo que ya se dejaba sentir de forma articulada desde la década de 1970 por medio del Programa de Combate al Racismo (PCR) llevado a cabo por el Consejo Mundial de Iglesias en todo el mundo. El PCR comenzó la década de 1980 con dos grandes consultas,

¹⁸ Cf. Ana SOJO. *Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*; Ivone GEBARA. *La opción por el pobre como opción por la mujer*, p. 460-470.

¹⁹ Cf. Adbias do NASCIMENTO. *O Quilombismo*.

²⁰ Carlos Alberto DORIA. *Los Dioses más fuertes*, p. 38.

²¹ Alberto F. ROLDÁN. *¿Para qué sirve la teología?*, p. 158.

una en Panamá del 16 al 18 de marzo de 1980, donde se reunieron representantes de las iglesias de toda Latinoamérica y el Caribe para analizar y comprometerse a enfrentar el racismo en este periodo²². Y la otra gran consulta se celebró en Noordwijkerhout, Holanda, del 16 al 21 de junio de 1980. Asistieron a esta 109 líderes de todo el mundo y ratificaron su disposición y entrega a la lucha contra el racismo, tanto en asesoramiento como en recursos financieros²³.

Es importante destacar que los esfuerzos del CMI contra el racismo estuvieron estrechamente vinculados con las iglesias y los movimientos en Latinoamérica y el Caribe. La estrategia del CMI estuvo caracterizada por la no imposición del tema racial, ni por la fabricación de un problema “negro” o racial que no existiera ya en la región²⁴. Reflejo del involucramiento de las iglesias latinoamericanas, por solo citar algunos ejemplos, se puede constatar en las confesiones de pecado que presentan las introducciones de los números 17 y 18 de 1988 de la prestigiosa revista *Estudos Bíblicos*. La primera confesión reza: “*nós cristãos, especialmente da Igreja romana, é tempo de penitência e conversão. De penitência, em primeiro lugar, por motivos econômicos e ideológicos, nossa Igreja resistiu, durante séculos, a reconhecer a maldade intrínseca da escravidão*”²⁵. La segunda confesión evidencia que no era sólo el discurso de la iglesia, sino también la voz conciente del segmento negro, y comienza diciendo: “*(...) Seu tema [de la revista] (...) busca fazer jus à temática que o ano de 1988 nos evoca, a partir da gritante denúncia levantada por nossos irmãos negros (...) Se os grilhões de ferro se quebraram, as correntes da raça, da fome, da opressão continuam duras e resistentes*”²⁶.

Paralelo a las publicaciones y eventos cristianos hay que considerar las diversas manifestaciones a nivel intelectual y artístico que afloraron en Latinoamérica y en el Caribe. La negritud en su dimensión ideológico-estética, que fue considerada obsoleta por René

²² Cf. CELADEC (org), *¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80?*.

²³ Cf. PLR (org) *Las Iglesias frente al racismo en la década del 80*.

²⁴ El Propio líder del PCR señala que la actitud del CMI era única, porque “formalmente la iglesia católica no ha discutido el programa [contra el racismo, y] (...) que la iglesia Católica aún no ha comenzado un programa especial para combatir el racismo”. No obstante, fue masiva la participación latinoamericana aun cuando se tenga por “católica”. Cf. CELADEC (org). *¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80?*, p. 12.

²⁵ Eduardo HOORNAERT, Sebastião A.G. SOARES et al. *O negro e a Bíblia: Um clamor de justiça*, p. 7.

²⁶ Carlos A. DREHER, Uwe WEGNER et al. *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 7.

Depeste en su libro *Buenos días y adiós a la negritud*, más que demostrar que la negritud desapareció o se debilitó, evidencia que la evaluación de Aime Césaire sobre el cambio de los elementos estéticos en las nuevas generaciones de poetas y literatos negros, estaba de acuerdo a las transformaciones del contexto mundial²⁷.

Que la década de 1980 experimentó una nueva conciencia negra puede ser fácilmente aceptado dado el hecho, que más de veinte libros publicados trataban la situación del negro desde diferentes áreas del saber. Entre estos están los tres libros del poeta y cuentista negro brasileiro Luiz Silva (Cuti), la monumental obra socio-histórica *Pan-africanismo na América do Sul* de Elisa Larkin Nascimento, el *Diccionario yoruba nagô-português* de Eduardo Fonseca, la interesante obra de la psicóloga Neusa Santos Souza sobre la identidad del negro, y muchos otros²⁸.

Además de las publicaciones, y a raíz del centenario de la abolición de la esclavitud en Brasil en 1988, hay que añadir la poderosa participación del Movimiento Missões Quilombos –esfuerzo afro-pentecostal en Brasil dirigido por el laico Hernani Francisco da Silva²⁹; la Comisión Nacional del Combate al Racismo (CENACORA) – comisión ecuménica de fuerte presencia metodista en Brasil impulsada por el pastor metodista Antônio Olimpo Sant’ Ana³⁰, así como la celebración de La Misa de los Quilombos en Recife al inicio de la década y la Campaña de la Fraternidad realizada en 1988 por la Iglesia Católico-Romana³¹. En otros países, también se crearon otros grupos, como Camino Bíblico Afro en Ecuador, en 1989,³² y Mundo Afro en Uruguay³³.

De este modo, con múltiples desafíos sociales, políticos, eclesiales y teológicos convertidos en rostros concretos de mujeres, niños, indígenas y afrodescendientes; se efectuó

²⁷ Maria de Lourdes TEODORO. *Negritude e tigritude*, p. 27-33.

²⁸ Cf. CUTI e Maria das Dores FERNANDES. *Consciência negra do Brasil*.

²⁹ Cf. Quem é Hernani F. da Silva. In: www.mquilombo.Hpg.ig.com.br/sociedade_4.html. Consultado 03 Ab/2003.

³⁰ Cf. www.gazetadepiracicaba.com.br/mostra_noticia.asp?noticia=988.ordem26190. Consultado 14-Abril 2004. La iglesia metodista en Brasil crea 1981 la “Pastoral del Negro”, cuyo principal paladín es el pastor Antônio Olímpio de Sant’ Ana, quién visitó los grupos de conciencia negra de Rio Grande del Sul/Brasil, los días 20 y 21 de octubre 2003. Cf. Antônio Olímpio de SANT’ ANA. *Será o Brasil uma democracia racial?*, p.15.

³¹ Cf. Maria José PIRES. *O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas*, p. 20. Cf. Pastoral afro-brasileira. In: *Estudos da Cnbb*, No.85, 2002, p. 23.

³² Cf. Catherine CHALÁ. *Elementos indispensables para una teología afroamericana*, p. 4.

³³ Cf. [www. http://weds.demasiado.com/mafro/pagina1.htm](http://weds.demasiado.com/mafro/pagina1.htm). Consultado 25 Ago/ 2004.

en 1985 la primera Consulta de Teología Negra como un grito y profundo clamor que quería decirle a la iglesia y a la sociedad: ¡Nosotros vivimos! ¡Nosotros estamos encarando la situación!.

1.1. Primera Consulta Internacional “Cultura negra y teología 1985”

Una verdadera explosión de ideas fue la primera Consulta de Teología Negra. Puede afirmarse sin temor a equívocos, que el hambre de hablar de muchos siglos encontró su lugar en la mesa del banquete de las informaciones. Los negros y negras abrieron su boca y sus corazones para denunciar el dolor del pasado esclavo, la exclusión del presente democrático y evocar las utopías de un futuro deseado. Expresaron sus resistencias religiosas, culturales e ideológicas, sin dejar de recordar sus cantos, alegrías y gozos. Por el significado de esta consulta en el reconocimiento de la humanidad de los afrodescendientes, y por constituir una fuente permanente de la teología negra, proponemos una mirada crítica a esta consulta, teniendo en cuenta su organización, participantes y objetivos.

1.1.1. Planificación de la consulta

Por iniciativa de la Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT)³⁴, la generosa contribución del Programa de Combate contra el Racismo del CMI y la Agencia Misionera de las Iglesias Reformadas de Holanda³⁵, se promovió la primera Consulta de Teología Negra en Latinoamérica. Dos factores la suscitaron: primero, “la importancia de la contribución de la comunidad afro-americana y sus expresiones religiosas; segundo, (...) extender la reflexión teológica latino-americana”³⁶.

La misma fue planificada y organizada en Brasil, del 6 al 8 de diciembre de 1984, por el colombiano Manuel Zapata Olivella, un uruguayo y cinco brasileños. En la planificación

³⁴ ¿Por qué ASETT fue la entidad promotora? ¿Por qué no una entidad negra?. Para estas dos preguntas, tal vez, exista una respuesta razonable: Porque los afrodescendientes dentro de la Iglesia cristiana en América Latina y el Caribe no poseían una organización estructurada que le permitiera hacer una convocatoria de porte internacional; otra posible razón, la constituye el limitado fundamento económico con que se contaba. Otras posibles razones son la ausencia de comunidades negras cristianas y la incorporación de líderes negros en la estructura del Consejo Mundial de Iglesias, como es el caso del afrocaribeño Phillip Potter, quien fuera el Secretario General del CMI desde (1972-1984). Cf. Phillip POTTER, Bärbel WARTENBERG-POTTER. *Libertad para liberar*.

³⁵ Consulte en la capa del libro los agradecimientos a la contribución del CMI y a las iglesias de Holanda. Cf. CEDI (org). *Identidade Negra e religião*, p. 1.

³⁶ ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teologia afro-americana*, p. 5-6.

debían participar dos caribeños; de Costa Rica, Quince Duncan y Lâennec Hurbon de República Dominicana, pero por motivos no explícitos se ausentaron. Los que participaron en la comisión fueron: el metodista uruguayo (blanco) Julio de Santa Ana, que desempeñaba la Secretaria Regional de ASETT para América Latina, y Amelia Tavares Neves secretaria regional de ASETT. Los demás eran los brasileños católico-romanos: Antonio Aparecido da Silva, Marcos Rodrigues da Silva, Edir Soares, José Oscar Beozzo (blanco); y también Marcia Cruz Piva, que no he podido identificar su tradición de procedencia.

El día 8 de diciembre de 1984, se tomó la decisión que el tema sería *Identidad Negra y Religión*, y que la consulta se realizaría en los suburbios de Río de Janeiro, en el barrio Nova Iguaçu, donde la comunidad negra sufre acentuadamente la discriminación racial³⁷.

1.1.2. Lugar de realización y nacionalidad de los y las participantes

La actividad se desarrolló del 8 al 12 de julio de 1985 en Nova Iguaçu, como se había planificado, y asistieron 25 afrodescendientes, entre ellos 6 mujeres y 19 hombres. Además participaron 5 blancos, para un total de 30 personas. De los 30, sólo 11 no eran brasileños. Hubo un representante de España³⁸, cuatro de Haití, dos de Colombia, y un representante de cada país, a saber: República Dominicana, Panamá, Surinam, y Costa Rica³⁹.

1.1.3. Tradiciones de las y los participantes

Participaron fieles del Candomblé, Lumbalú, Vodú, episcopales, bautistas, católico-romanos, metodistas y presbiterianos. Aunque no está expreso por escrito la identidad religiosa de cada participante en particular, no obstante, a través de los textos de los haitianos se observa una fuerte conceptualización de las categorías del Vodú, y un grito contra la iglesia

³⁷ Por solo mencionar un ejemplo de la realidad de los afrodescendientes en los suburbios de Brasil, en la Baixada Fluminense en los primeros meses del 1985, de 300 homicidios, 250 eran de personas negras. Cf. Quince DUNCAN, Lâennec HURBON, et al. op. cit., p. 32.

³⁸ El representante de España, Nicomedes Santa Cruz, en realidad es afroperuano. Según información de César Bravo, estudiante de teología en la Escola Superior de Teología de origen peruano, Santa Cruz vivió siempre en el Perú pero adoptó nacionalidad española.

³⁹ Cf. Quince DUNCAN, Lâennec HURBON, et al. op. cit., 14, 35-38. C.f. Anexos 6 las listas de participantes.

católico-romana que “en el pasado (...) ha atacado y sigue atacando el Vodú”⁴⁰. Estos indicios nos hacen sospechar que los participantes haitianos eran practicantes del Vodú⁴¹.

También, a partir del texto del colombiano Manuel Zapata Olivella, podemos darnos cuenta de su adhesión al Lumbalú. Él no sólo ofrece explicaciones de gran fundamento, sino que toma una posición apasionada cuando proclama: “El primer culto religioso practicado por los africanos en América fue el lumbalú (...) En la actualidad, cuatro siglos después, los palenqueros practican el lumbalú”⁴². Zapata se gloria de la antigüedad y de la continuación de la tradición, a la cual sin dudas él pertenece⁴³. Asimismo, observando los detalles particulares de la Misión Bautista Independiente que trabaja en Bahía, se induce que Elisete Silva de Bahía es miembro de dicha denominación.

En mi opinión, es relevante que en la introducción del libro que recoge la memoria de la consulta, aparece la diversidad religiosa de los participantes como una característica general. La crítica sería que no se identificó a las personas y grupos concretos con sus respectivas identidades religiosas.

Reconocer desde el primer momento las diferencias de cultos y de tradiciones que practican los afrodescendientes constituyó una superación del paradigma clásico europeo que se restringe a una verdad única y monolítica. El reconocimiento de la pluralidad religiosa afro, incluyendo las tradiciones cristianas, es un gran salto, porque históricamente, al referirse a los afrodescendientes, se presuponían solamente las prácticas religiosas de origen africano y católico-romano. Aunque en esta primera consulta no participaron hindúes y musulmanes, no se puede pasar por alto el gran contingente de negros y negras en EUA, Trinidad, Guyana y Surinam que practican estas religiones y que deben ser incorporados en la reflexión afro/negra⁴⁴. Hablar de religiones y culturas diferentes no debe ser entendido como realidades contrarias o amenazantes. Y si hubiera una realidad desconocida, ya apuntó Duncan que lo

⁴⁰ Quince DUNCAN, Lænnec HURBON, et al. op. cit., 88.

⁴¹ Ni el profundo conocimiento del Vodú, ni su reclamo contra la Iglesia Católica-Romana son argumentos determinantes para confirmar la militancia de los participantes haitianos como miembros del Vodú, pero sí pueden considerarse elementos de sospecha de su profesión, ya que no contamos con otros datos conclusivos.

⁴² Quince DUNCAN, Lænnec HURBON, et al. op. cit., 108-109.

⁴³ Con la ayuda de la Dra. Maricel Mena López, que también es colombiana, fue confirmada la filiación de Zapata en el Lumbalú.

⁴⁴ Cf. Armando LAMPE. Problemas de la historiografía del cristianismo en el área del Caribe, p. 152.

desconocido “puede llenar de temor a unos, invita a la curiosidad a otros, y da risa a algunos”⁴⁵. En la teología negra llamar algo de “diferente”, “desconocido”, o “extraño” es una simple provocación a la igualdad en la diversidad y una negación vehemente a la homogeneidad encubridora de opresión, racismo, machismo, etnocentrismos y fundamentalismos⁴⁶.

1.1.4. Objetivo de la consulta

Explícitamente en el evento se afirmó que el objetivo era reubicar el carácter profético de la Iglesia en función de la situación social deprimente que viven los afrodescendientes en las actuales condiciones inhumanas de discriminación, pobreza y marginación. Por otro lado y en complementación, la Iglesia necesita reconocer el papel legitimador y opresor que ha jugado a lo largo de la historia en contra de los valores estéticos, éticos, religiosos, económicos y culturales de los afrodescendientes desde la trata negrera, las diferentes segregaciones, hasta las exclusiones de los días actuales⁴⁷.

2.0. Coyuntura histórica de la década del 1990

Las esperanzas tomaron el camino de las utopías⁴⁸. Aquello que podía ser posible en Latinoamérica porque era una realidad incontestable en los países socialista de Europa devino en una historia pasada que señalaba el socialismo y la lucha del proletariado como un agujero sin fondo en el ámbito ideológico. Giulio Girardi, ya en 1988, llamaba la atención afirmando que “los grandes partidos [europeos] de izquierda evolucionaron en sentido reformista y socialdemócrata”⁴⁹. En 1989 cayeron juntos el muro de Berlín y la bipolaridad ideológica del mundo. Las dos Alemanias volvieron a unirse; la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas se desmembró; los países de Europa del Este abandonaron el socialismo; y el Consejo de

⁴⁵ Quince DUNCAN, Læennec HURBON, et al. op. cit., 49.

⁴⁶ Cf. Quince DUNCAN, Læennec HURBON, et al. op. cit., 56.

⁴⁷ Cf. Quince DUNCAN, Læennec HURBON, et al. op. cit., p. 45.

⁴⁸ Cuando hablamos de utopías no estamos tomando una actitud pesimista, por el contrario estamos recordando que aquellas epopeyas de Nicaragua y el Este europeo quebraron la proximidad de los acontecimientos, pero no destruyeron las convicciones de libertad. De modo que cuando pensamos en la caída del muro de Berlín, también recordamos la “caída de las cadenas” de Nelson Mandela y su elección a presidente de Sudáfrica en 1994.

⁴⁹ Giulio GIRARDI. La revolución cubana en la historia de la esperanza, p. 25.

Ayuda Mutua Económica (CAME) dejó de existir trayendo consigo toda clase de suerte –de deudas- para las naciones que eran beneficiadas, tales como: Cuba, Albania y Bielorrusia.

África, símbolo cultural y materno de los afrodescendientes, pasó prácticamente por una “guerra mundial africana (1992-1996)”, que comenzó en el Congo con la beligerancia del líder guerrillero Laurent Desiré Kabila y el presidente Mubuto la cual se extendió con las ayudas militares de sus respectivos gobiernos a Angola, Zimbabwe y Namibia⁵⁰.

En Latinoamérica los dos grandes símbolos, Cuba y Nicaragua, que señalaban la posibilidad de construir una sociedad popular en los demás países del área, fueron minimizados. Nicaragua resistió una década de Revolución sandinista (1979-1989)⁵¹ y Cuba pasó a ser cuestionada porque “la tendencia autoritaria está todavía presente (...) [y] ¿El hecho de que el partido sea único, no tendrá efectos represivos o censorios sobre la expresión pública del pensamiento y especialmente del disenso?”⁵². Además, en Cuba, con la cancelación del CAME y el brutal recrudescimiento del embargo norteamericano –ley Helms Burton y Enmienda Torricely- el pueblo sufre la escasez⁵³ de comida, vivienda, y hasta de jabón y pasta de diente para la higiene personal⁵⁴.

En el resto de América Latina se corre la misma suerte, y en algunos países aun hasta es más difícil la situación que en Cuba y Nicaragua⁵⁵. En 1992 en Quito, en el Congreso Latinoamericano de Evangelización CLADE III, Humberto Lagos Schuffeneger hizo un análisis amplio de la realidad que tocó en el fondo la crudeza del escenario:

Na América Latina, a *produção* e a *distribuição* da riqueza são marcadas pelas injustiças. Os ricos que a detêm não a destinaram com o sentido de serviço (...) A riqueza e os que a produzem (os escravos/pobres) configuram uma versão

⁵⁰ Cf. www.msf.es/congo.asp. Disponible el 5 jul/2004.

⁵¹ Jean-Pierre, BASTIAN. *La mutación religiosa de América Latina*, p. 95.

⁵² Giulio GIRARDI. La revolución cubana en la historia de la esperanza, p. 28-31.

⁵³ En la década del noventa, en Cuba, los índices de pobreza son elevados, el transporte es pésimo, los cubanos pierden el derecho de visitar lugares de placer, por estos estar consagrados al turismo; artistas y el pueblo en general demuestran su agonía de estar de-boca-cerrada, y se acentúan las diferencias entre blancos y negros. Cf. Sebastião A. G. SOARES. *Cuba*, p. 118, 1999. La economía cubana cayó en 1994 un 75% en relación al 1989; y, las importaciones y exportaciones en un 50%. Cf. Raúl SUÁREZ. Panorama sobre la realidad cubana, p. 8.

⁵⁴ Cf. Nivia Ivette NÚÑEZ DE LA PAZ. *El anquilosamiento del proceso revolucionario cubano*, p. 16-19.

⁵⁵ En los eventos cristianos de la década de 1990 era característico escuchar las desesperantes situaciones de desempleo, hambre y miseria que se sufría en Latinoamérica. Cf. Ofelia ORTEGA. Las liturgias “Ecumenismo del Espíritu”, p. 43.

moderna do *pecado da apropriação*. Nesta vertente não-solidária convivem as sociedades econômicas e política. Daí que *una crítica à riqueza constitui, necessariamente, uma crítica ao poder*, ao mercado, uma crítica ao Estado. O *pecado da apropriação*, na origem bíblica das sociedades humanas, é aquilo que rompe a relação de perfeita convivência entre Deus e sua criação. No tempo que precede a ruptura, a dignidade do trabalho humano é produto de uma relação justa do ser humano com a natureza e com seus semelhantes. Os bens que tal trabalho produzia estavam a serviço de todos. A América latina é modelo superlativo desta apropriação pecaminosa. Aqui, a relação com a natureza é indigna, é indiscutível a ruptura que existe entre as pessoas, e às multidões que produzem bens se nega à justa participação nos mesmos. Cremos que o verdadeiro sentido dos esforços privatizadores das riquezas latino-americanas, juntamente com a conseqüente minimização do Estado e seus controles, é desfazer as ligaduras solidárias e sociais que prendem o “deus mercado”, abrindo-lhe caminho para que entre a galope, em companhia dos cavaleiros apocalípticos da apropriação (...) Neste lugar de conflito, a igreja missionária deve, em primeiro lugar, reconhecer-se como parte do problema (...) Tal função, ao proclamar a vontade do Deus da justiça, denuncia o maltrato aos pobres, os preferidos do Senhor da história⁵⁶.

Schuffeneger hace una descripción exacta del periodo de intensa miseria que experimentaba el continente. Él es enfático cuando llama el mercado de “dios”, porque fue precisamente, este tipo de valor que tomó el mercado neoliberal. Este no tiene fronteras geográficas, ni cultural, ni religiosa, simplemente se impone. Este dios-mercado coloca al Estado a su servicio, destruye bosques y roba los recursos naturales, pide la vida total del ser humano en sacrificio vivo, impide la solidaridad, destruye las ideologías, implanta una cultura de competencia y de consumo que convierte al ser humano en un adorador de las necesidades que el mismo crea.

Si en las décadas anteriores se padecía por las manos de hierro de las dictadoras y por los estados autoritarios, en este tiempo llamado “la primera década de la globalización”, se padece por la poca actividad del Estado en los asuntos socio-económicos que producen la gran miseria de las naciones del área.

Elsa Tamez, al hacer una retrospectiva de los años noventa en el plano teológico, expresa la “incomodidad [que] se siente también al trabajar la Biblia (...) lejos de la realidad de exclusión creciente producida por el sistema económico neoliberal (...) mujeres negras e

⁵⁶ Humberto Lagos SCHUFFENEGER. A missão da Igreja e as estruturas sociais, econômicas e políticas na América Latina, p. 38-41.

indígenas comprenden perfectamente bien esta situación”. Ella, también dirige una crítica a los protestantes y católicos por no pronunciarse de forma significativa con respecto a las mujeres⁵⁷.

Pedro Casaldáliga, del mismo modo en el ámbito teológico, y por consecuencia de las reiteradas críticas⁵⁸ y nuevos caminos adoptados por la Teología de Liberación (TL), responde una pregunta compleja ¿al final de la década del noventa qué restó de la TL? Él respondió: “Quedan Dios y los pobres”. Da esa respuesta, pero continua afirmando: “nuestros pueblos son más pobres que hace 30 años (...) y el quehacer de la TL se realizó más de los pies andantes del pueblo, que de las cabezas pensante de los teólogos”, y acrecentó: “ustedes en Cuba y en Brasil tienen el gran desafío de lo afro”⁵⁹.

Comparando las palabras de Schuffeneger, Elsa Tamez y Casaldáliga nos percatamos que los pobres siguieron siendo más pobres, y que los niños, afrodescendientes, mujeres e indígenas –por ser los rostros más sufridos entre los pobres- se reafirmaron como sujetos desafiantes de la sociedad, la iglesia y de la teología.

Por lo menos cuatro hechos (estos no fueron los únicos) de gran importancia marcaron la década en el círculo de los afrodescendientes dentro del ámbito cristiano. Primero, se organiza el grupo Atabaque en 1992, en Brasil, con la finalidad de elaborar a nivel teórico los resultados de las prácticas comunitarias negras. Este grupo, aunque ecuménico, es mayoritariamente católico⁶⁰.

El segundo hecho de incuestionable relevancia ocurrió en Brasil, en la Escola Superior de Teologia (EST), que es un ambiente luterano de procedencia étnica teuto-brasilera⁶¹. En el

⁵⁷ Elsa TAMEZ. *Hermenéutica feminista Latinoamericana*, p. 397.

⁵⁸ Entre las críticas que se le hacen a la T.L están: es una “conversación” de padres; su práctica se da más en los recintos eclesiásticos que en las calles o lugares de dominios públicos; la TL se realiza con “Roma en la cabeza”; no existe diferencias entre los padres de izquierda y de derecha. Cf. Eduardo HOORNAERT. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 379.

⁵⁹ Pedro CASALDÁLIGA y Richard SHAULL. *Quedan Dios y los pobres*.

⁶⁰ Cf. ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teologia afro-americana*, p. 63-64. Es necesario aclarar que estos cuadro acontecimientos no fueron los únicos, sino los que yo endendí que dentro del cristianismo tubieron mayor influencia. No obstante, confiera en “Otras Consideraciones” la ocurrencia de otros eventos importantes.

⁶¹ Una estadística realizada en la **Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil** (IECLB) entre 1987 y 1991 reveló que el 92,44% de su feligresía era de origen alemán, y que solo el 7,66% era de orígenes diversos. Cf. José Alencar LHULHIER JUNIOR. *Afro-descendentes soltam o verbo na “Igreja dos alemães”*, p. 19.

año 1995 llega a la EST el Dr. Peter T. Nash, pastor y teólogo afronorteamericano, profesor de Antiguo Testamento y especialista en lenguas semíticas, con el objetivo de poner en acción el proyecto “Negritud en la Biblia y en la iglesia”. La primera actividad del Dr. Nash consistió en “evangelizar” a los propios estudiantes afrodescendientes para que se reconocieran como tales. Ellos se entendían como, “de color carioca”, “bahianos”, “sarará gaucho (jabao)”, “mestizo”, “mulato”, “marrón”, “clarinho”, “oscuro”, pero nadie quería o tenía autoestima suficiente para asumirse negro o afrodescendiente⁶². La segunda labor fue organizar el grupo *Identidade* en 1997. *Identidade* representó un espacio de reflexión y punto de partida de un grupo que se aceptó y empezó a ser acepto por los demás estudiantes. Cuando hablo de *acepto* me refiero a la actitud de admisión de la existencia, que a veces era harmónica y otras veces de repulsión⁶³.

Un tercer hecho acaeció en Cuba del 11-15 de diciembre de 1996. En esta fecha se realizó en la Ciudad de La Habana el *Encuentro Regional de Cultura, Teología y Racismo* patrocinado por el CLAI y por el Programa para Combatir el Racismo del CMI. Es el primer evento de su tipo en el país, donde el Consejo de Iglesia de Cuba (CIC), representado por miembros de ocho iglesias y otras instituciones, discuten y dejan hablar a los afrocubanos sobre sus inquietudes dentro de la iglesia y en la sociedad socialista⁶⁴.

El otro evento importante aconteció en Ecuador en 1996. Allí se dieron cita personas de varios países que reflexionaron en torno a la hermenéutica negra. Ese encuentro impulsó el fortalecimiento de las comunidades negras al ser socializadas las reflexiones en el cuaderno *Enlace Bíblico* de 1997⁶⁵.

2.1. Segunda Consulta Internacional de Teología Negra 1994

La reconciliación, la armonía y la presencia clerical de la consulta ayudaron a profundizar sobre los temas expuestos en la primera consulta de una forma tranquila y sin mayores reclamos, con una metodología adecuada para expresarse de modo claro y sincero.

⁶² Cf. José Alencar LHULHIER JUNIOR, op. cit., 25.

⁶³ Cf. José Alencar LHULHIER JUNIOR, op. cit., 28.

⁶⁴ Cf. CLAI (org). *Encuentro Regional de Cultura, Teología y Racismo*.

⁶⁵ María Cristina VENTURA. (org). *Hermenéutica negra*, p. 5-10.

2.1.1. Planificación de la segunda consulta

Brasil nuevamente fue el lugar sede para organizar y proyectar los diferentes temas que serían debatidos. Mientras la organización de la primera consulta fue convocada y dirigida por el líder internacional metodista blanco Julio de Santa Ana; la segunda consulta estuvo bajo la responsabilidad e iniciativa del grupo Atabaque⁶⁶.

2.1.2. Lugar de realización y nacionalidad de las y los participantes

São Paulo, del 6 al 12 de noviembre de 1994, fue escenario de la segunda consulta; donde se dieron cita cuarenta y nueve personas, dieciséis mujeres y treinta tres hombres, de once países. Se repitió la misma asimetría numérica que en la primera consulta. Hubo treinta y cuatro participantes brasileños, cinco colombianos, dos dominicanos, y una persona representando cada país, es decir, Ecuador, Estados Unidos, Granada, Honduras, México, Panamá y Sudáfrica⁶⁷.

Considero que la posible justificación de esa desproporción de representantes se debe a dos factores: Brasil es la nación de América de mayor cantidad de afrodescendientes; y, en ambas consultas los principales líderes negros fueron brasileños. Un segundo factor está íntimamente ligado a la organización y excelente estructuración de los variados grupos de conciencia negra en Brasil, en especial el grupo Atabaque⁶⁸, que reúne en torno suyo, un equipo considerable de profesionales de distintas áreas del conocimiento. Además hay que considerar la facilidad que brinda ser el país sede. Es innegable la dificultad económica-financiera de los afrodescendientes, por tanto, pagar el pasaje de un país a otro es de hecho el principal obstáculo para una participación más intensa en los eventos internacionales de esa naturaleza.

⁶⁶ ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teología afro-americana*, p. 181.

⁶⁷ Cf. ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 6, 9, 10.

⁶⁸ Cf. ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 63-64.

2.1.3. Tradiciones de las y los participantes

La pluralidad religiosa del pueblo negro debe entenderse como una condición necesaria para las formulaciones de Latinoamérica y el Caribe a nivel teológico, cultural, así como en el análisis de las estructuras sociales y las relaciones intergrupales e interpersonales.

Yo expreso mi preocupación en este sentido, porque en la segunda consulta participaron, “cientistas sociais, teólogos e teólogas, pastores e pastoras, sacerdotes, babalorixás, pesquisadores e pesquisadoras interessados na questão afro-americana”⁶⁹. ¿Dónde están los del vodú, la santería, lumbalú, musulmanes, hindúes? Aquí se mencionan los sacerdotes pero ¿dónde están las monjas o hermanas de la iglesia católico-romana? ¿Será que los pesquisadores y científicos interesados ocuparon el lugar de ellas? Conocemos que pastores y pastoras son líderes de denominaciones, pero ¿de cuál de ellas?

Probablemente las omisiones que se hicieron en las dos consultas sobre la identidad religiosa de los participantes están relacionadas con la tendencia de una pretensa unidad o pan-negrismo homogéneo. ¿Será que los afrodescendientes ya olvidamos que bajo esa misma ideología de “unidad” fuimos invisibilizados por la sociedad por mucho tiempo? Fortalecer la unidad afro jamás debe ser contemplada en el sentido de homogeneidad, sino y sólo en la riqueza de la pluralidad.

2.1.4. Objetivo de la consulta

El grupo organizador trazó seis objetivos como desafíos para la consulta y seis temas específicos para ser abordados en seis subgrupos menores a fin de facilitar el proceso de intercambio de informaciones y experiencias. Los objetivos pueden ser enmarcados en dos puntos: 1. Recoger y analizar en conjunto las reflexiones sobre los aspectos sociales, culturales y teológicos de cada realidad de los pueblos afro-latinoamericanos y caribeños. 2. Articular e iluminar los desafíos eclesiales y pastorales concernientes al tema afro y profundizar los desafíos ecuménicos y macro-ecuménicos.

Los temas específicos trabajados en los seis subgrupos fueron:

⁶⁹ ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 6.

Teología negra feminista latinoamericana.

Negritud, proyectos políticos y nuevo orden mundial.

Teología de la liberación, fe y prácticas afro-religiosas.

El ecumenismo da las comunidades de fe negras.

Biblia y comunidades negras.

Vivencia litúrgica⁷⁰.

3.0. Coyuntura histórica en lo que va del 2000

“Utopía necesaria como el pan de cada día, pero la utopía anda en caballo viejo”⁷¹. Esta frase pronunciada por Casaldáliga, en 1999, ilustra la tensión que se vive en los años que llevamos del 2000. Pensando en el caballo viejo nos deparamos con una realidad que apunta al caos, a la desesperación⁷². Por otro lado, aun existen utopías que permiten mirar y decir como el apóstol Pablo en la carta a los Corintios “*derribados, pero no destruidos*” (2 Cor.4:9). En los eventos ecuménicos y de toda índole esta ha sido la dialéctica: la situación está pésima, *pero* algo podemos reconstruir. Ejemplos contundentes de esa dialéctica son los importantes cursos de la Comisión Evangélica Latinoamérica de Educación Cristiana (CELADEC) celebrados en el 2001 y 2002. En el V Curso Latinoamericano y del Caribe de CELADEC en Medellín 2000 señalizándose las imágenes de la niñez en el área se escribió:

En los primeros congresos panamericanos se evidenció una concepción negativa del origen indígena o negro de los niños, buscando en la escolarización y la inmigración europea un paso hacia la “civilización” y el “mejoramiento” de la raza (...) Estas son pues, a grandes rasgos (...) las imágenes de nuestra sociedad y en la cual se enmarcan nuestras prácticas.(...) [Los niños están] **carentes de unas condiciones dignas de Vida; como carentes en términos de derechos y en términos de situación social y económica:** con unas condiciones socioeconómicas, precarias, sin acceso a los servicios de educación y salud, con carencias alimenticias, desprotegidos, maltratados, con núcleos familiares destrozados por la pobreza, y violentados por una sociedad que dice velar por sus

⁷⁰ ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 6-7.

⁷¹ Pedro CASALDÁLIGA y Richard SHAULL. *Quedan Dios y los pobres*.

⁷² Unas de esas utopías montadas en caballos viejos para el pueblo negro está dibujada en la figura del padre católico Jean-Bertrand Aristide, elegido en 1990, sufre un golpe de estado en 1991, vuelve a la presidencia en 1994, y después de ser reelecto vemos que en el 2004 maltrata a su propio pueblo de tal forma que hasta la ONU tiene que intervenir. Cf. Ernst Jean-Robert MICHEL. Teología negra haitiana, p. 5.

intereses, pero que los atropella (...) **Niños en la calle**: en condiciones de completo abandono por parte de la sociedad. Dedicados a la mendicidad, la delincuencia y la drogadicción, con esperanzas mínimas de vida, en una sociedad que los rechaza totalmente. Tal es el caso de los niños de “El Cartucho[calle colombiana]”, experiencia comentada por Antonio, pero que nos es ajena a las ciudades Latinoamericanas”⁷³.

En el VI Curso Latinoamericano de CELADEC en Lima 2002, también fue expresada la problemática que la actual realidad genera con las siguientes palabras:

La vida humana no es un concepto, una idea, un horizonte utópico abstracto, sino es el modo de realidad de cada ser humano en concreto (...) con necesidades concretas de alimentación, vivienda, comida, felicidad, búsqueda de sentido y sólo es posible reconstruir significados y sentido cuando una religión lejos de ser alienadora de sistemas, es constructora de esperanza, ilusión y utopías (...) algunas características de nuestro contexto actual que se expresa en la pérdida de intervención del estado por la globalización de la economía neoliberal y el mercado, menoscabo de la autonomía de nuestros países sujeto a los organismos internacionales como el FMI, Banco Mundial, BID entre otros. Revolución tecnológica y científica con la clonación humana, desarrollo de la informática que lo trasciende todo. Mayor pobreza, desempleo, narcotráfico, corrupción, violencia, explotación de niños, madres jefas de hogar, suicidios de niños y jóvenes, migraciones por doquier en busca de trabajo⁷⁴.

Por las palabras pronunciadas en los cursos de CELADEC podemos sentir que América Latina no ha salido de la profunda crisis, otrora por el colonialismo esclavista, después por el neocolonialismo que mira al indio y al negro como “atrasos” y hoy por el mercado neoliberal que excluye. En medio de tal confusión la iglesia y las y los educadores cristianos se preguntan ¿qué hacer? y ¿qué decir? a una población que está muriendo pero que está aferrada a la vida. La deplorable situación de los niños en las calles, como se dijo, no es más que la publicidad de aquellas familias que perdieron la estructura económica y la esperanza de alcanzar una vida digna.

¿Qué decir? y ¿qué hacer? en momentos de tamaña decepción: ¡afirmar nuestras utopías!, y en ese sentido en Brasil Peter T. Nash da el tercer paso de su iniciativa creando un boletín en el año 2000, para darle al grupo *Identidade* una voz que sirviera para expresar las ideas que eran sustentadas y para entablar un diálogo con la comunidad académica de la EST

⁷³ CELADEC (org). *Imágenes de infancia y protagonismo infantil*, p. 25-31.

⁷⁴ Luzmila QUEZADA. Claves hermenéuticas, p. 59, 60.

y en general con la IECLB. Es significativo mencionar que este boletín *Identidade!* tuvo gran influencia en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, en Cuba. El otro paso importante en las actividades de Nash, fue la organización de dos grandes simposios bajo el título *Abrindo as portas da Igreja*, realizados en 2001 y 2003, que convocó a la IECLB, y contó con altas personalidades eclesíásticas y civiles⁷⁵.

En febrero del 2000 se organizó en Colombia el *Grupo Guasá*, grupo afro-cristiano ecuménico e interdisciplinario, cuyos miembros son teólogas y teólogos, laicas y laicos de Brasil, Ecuador, Venezuela, Perú y Colombia. Uno de los grandes logros de Guasá fue la publicación del libro *Teología Afroamericana y Hermenéutica Bíblica* que ha tenido aceptación en el Continente⁷⁶.

Cabe recordar, por lo que significa para la cristiandad latinoamérica, que el encuentro anual de la *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana* (RIBLA) se celebró en São Leopoldo, del 30 de mayo al 4 de julio del 2004. El tema analizado estuvo centrado en la cuestión afro bajo el título “Raíces afro-asiáticas do mundo bíblico”. Al final del citado encuentro se relanzó el libro *Abrindo Sulcos para uma teologia afro-americana e caribenha*, que contó con autoras y autores africanos y afrodescendientes de varios países y de cuatro denominaciones cristianas. Esfuerzo semejante se hizo en Cuba dedicando el número 3 del 2004 de la Revista *Debarim*⁷⁷ a la hermenéutica negra.

3.1. Tercera Consulta Internacional de Teología Negra 2003

La tercera consulta se desarrolló en un clima de profundo respeto, de amistad y de sorpresa por las diferentes iniciativas en todas las regiones del mundo. Bolivia, por ejemplo, fue motivo de gran alegría. Casi todos pensábamos que no había afrodescendientes en este país, y por el contrario existen y están diciendo presente a los colosales desafíos de organización y recuperación de la memoria histórica negra. Del mismo modo, se acompañó la emoción

⁷⁵ Cf. José Alencar, LHULHIER JUNIOR, op. cit., p. 26-28.

⁷⁶ GUASÁ (org). *Teología afroamericana y hermenéutica bíblica*, p. 7.

⁷⁷ *Debarim* es la publicación más importante del Consejo de Iglesias de Cuba, cuyo énfasis es bíblico.

vivida entre los haitianos y dominicanos, así como las fuertes disputas de los brasileños y el resto del mundo afro⁷⁸.

3.1.1. Planificación

El grupo Atabaque preparó la consulta y tomó la decisión que se celebraría en São Paulo/Brasil los días 20 al 24 de mes noviembre del 2003.

3.1.2. Lugar de realización y nacionalidad de las y los participantes

São Paulo fue la sede del evento que acogió 52 personas procedentes de África, Estados Unidos, América del Sur y el Caribe, de los cuales 22 eran mujeres, y 30 hombres. Los países representados fueron: Brasil con 30 (dos mujeres blancas, una representante de ASETT y una pesquisadora), 3 de la República Democrática del Congo, Colombia 3, de Haití 2, EUA 2, Venezuela 2, Perú 2 (un de ellos era blanco y representaba ASETT), una representante de República Dominicana, uno de Cuba, uno Ecuador, una de Panamá, una brasileña representando a Costa Rica, y un angolano.

3.1.3. Tradiciones de las y los participantes⁷⁹

Entre los participantes asistieron un babalorixá, dos pentecostales (Iglesia de Dios y Comunidad Evangélica Koinonía), varias monjas y sacerdotes católico-romanos, pastoras metodistas, dos representantes de ASSETT, una representante de la UNESCO y otras personas que pertenecían a los grupos negros Atabaque, Identidade, Guasá, Cenacora y Fala Preta⁸⁰.

3.1.4. Objetivo de la III consulta

La consulta se realizó con el objetivo de valorar los avances y los límites del trabajo en los últimos diez años. Se privilegiaron los informes de los países que recientemente comienzan a organizar grupos de conciencia negra, y sobre los datos aportados se debatían

⁷⁸ Cf. *III Consulta ecumênica Teologia afroamericana e caribenha: Avanços, Desafios e perspectivas*. Ms, **Inédito**, 2003. Por haber participado de ésta Consulta cuento con mayor cantidad de datos por vía oral.

⁷⁹ La identificación de las tradiciones me es posible gracia a mi participación en la tercera consulta, sin embargo no fue posible obtener los datos exactos de cada uno de los participantes.

⁸⁰ Cf. Anexos 6.

conceptos y presupuestos para futuros proyectos de trabajos. Los temas debatidos se concentraron en: 1) reflexiones afro-teológicas y género, 2) afro Latino-América: mercado e integración, 3) afro-diáspora: identidad, Movimiento Negro y Movimiento Social, 4) Comunidad afro y eclesialidad en la diáspora, 5) teología afro y hermenéutica bíblica, 6) teología y educación, 7) afro-ecumenismo y diálogo Inter.-religioso⁸¹.

4.0. Levantamiento de las llaves hermenéuticas utilizadas en las Consultas

Consideramos que la hermenéutica negra tiene una amplia gama de elementos y características particulares. Entre otros elementos son comunes a todas las comunidades el eminente carácter religioso, la observación de los ritmos de la naturaleza, el respeto por la tradición y la aceptación de diversos modos de la sacralidad del mundo. Puesto que es extensa y tiende a lo enmarañado la colocación en un sistema los innumerables aspectos de interpretación de la realidad desde un pensar afro/negro, propongo que se tengan en cuenta esos elementos comunes mencionados anteriormente; y, además, que se observe en primer lugar el papel de las mujeres en la comunidad. Después de estas preliminares, yo entiendo que sería posible ceñirnos a un sistema que deducimos a partir de la siguiente frase presentada en la primera Consulta.

La identidad del negro es vital para una toma de conciencia que lo motive a la lucha por su liberación (...) factores perturbadores: el racismo, el prejuicio y la discriminación racial, abiertos o encubiertos, y ejercidos desde la misma cúpula de los poderes políticos, religiosos y económicos (...) Otro factor perturbador es la condición de “clase” que reduce o mediatiza la conciencia de identidad a partir del negro⁸².

Esta descripción de la situación realizada en la primera Consulta, y sus posteriores empleos en las otras dos Consultas, nos permiten intuir que el abordaje hermenéutico de la realidad negra se opera a partir de tres pilares, a saber, la negritud como análisis de *clase*, la negritud como *lucha contra el racismo* y la negritud como *identidad*. Debemos aclarar que el análisis por separado de estos pilares no apunta a una fragmentación de las vivencias, pues, en las Consultas se hizo énfasis que, “tanto en África como entre nosotros, la religión está siempre unida a la cultura, a la familia amplia, a la historia, las leyes y las costumbres, a la

⁸¹ Cf. Antônio Aparecido da SILVA, Sônia Quirino dos SANTOS (orgs). *Teologia afroamericana II*, p. 6.

⁸² Quince DUNCAN, Lâennec HURBON, et al. op. cit., p. 13.

cura, a la comida, a los antepasados, a la autoridad...”⁸³. De modo que se trata de una realidad entendida en su complejidad como señalamos en el siguiente gráfico.



4.1. La negritud como análisis de clase

*La negritud como análisis de clase*⁸⁴ parte de la condición socio-económica desfavorable vivida por los afrodescendientes, condición de miseria heredada de años de esclavitud, colonialismo y neocolonialismo, que cada día se agrava situando al afrodescendientes como el más pobre entre los pobres. Investigar a partir de la negritud implica conocer el rostro de la pobreza, y al mismo tiempo establecer un vínculo de compromiso en la lucha no-violenta a favor de la dignidad humana. Para este tipo de abordaje es necesario comparar sueldos, condiciones de las viviendas, empleos, acceso a los medios de producción, práctica de placer así como visitar las prisiones a fin de conocer si la causa del encierro está vinculado con el modo de distribución subversivo llamado: robo.

Sin duda, y reconociendo que el análisis de clase es una influencia del marxismo y de los Congresos Panafricanos⁸⁵, también hay que reconocer el grado de repercusión que la Teología de la Liberación (TL) ha ejercido por la doble militancia de las y los teólogos negros en ambas teologías. Por otro lado, los teólogos blancos de la TL han participado activamente

⁸³ Oficina 4 “O ecumenismo das comunidades de fê negras”. In: ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 161.

⁸⁴ En el análisis de clase se da mayor énfasis a lo económico y a lo político. Cf. Oficina 2 “Negritude, projetos políticos e nova orden mundial. In: ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 135.

⁸⁵ Cf. Gerardo MALONEY. Raza, Clase y Religiosidad entre los negros de América, p. 131-148.

en las formulaciones negras; por ejemplo, Pablo Richard en su intervención en una Consulta de Teología contra el Racismo, en 1980, escribió:

“La Teología de la Liberación “íntegra” definitivamente el tema “raza” en su reflexión: signo de una mayor extensión y profundización de la teología (...) la relación clase-raza debe ser interpretada desde la perspectiva de esta práctica política de liberación (...) En toda dominación de clase hay siempre una segregación y discriminación racial. El opresor siempre considera al oprimido como raza inferior, el pobre tiene siempre otro color⁸⁶.

No obstante, al debido reconocimiento a la TL, existen críticas por la “incontestable ausencia de la reflexión sobre la realidad afro-americana, aún cuando el tema es “Teología del Cautiverio y de la Liberación”⁸⁷. Los teólogos de la TL no se percataron que los más cautivos en la miseria, en las enfermedades y en toda especie de restricciones socio-económicas son los afrodescendientes por el hecho histórico-económico de la trata negrera y la esclavitud⁸⁸.

4.2. La negritud como lucha contra el racismo

Desde el siglo XVI se viene fortaleciendo el racismo como ideología inhumana que piensa que las diferencias somáticas (del cuerpo) son indicios cualitativos de la moral, la capacidad intelectual y las inclinaciones y determinados modos de comportamiento. A nivel teológico tiene por doctrina que, la piel negra es marca inconfundible de maldición. En el orden social, afirma la inferioridad de las demás “razas” con respecto al blanco⁸⁹. Contrario a esta lógica racista, la negritud se erige defensora de la igualdad de la especie humana en todos los sentidos.

La lucha contra el racismo ha sido una batalla de mucho tiempo tanto en África, Estados Unidos como en América Latina y el Caribe. En todas las épocas después de 1500 se han hecho innumerables esfuerzos a nivel local e individual, pero no fue hasta principios del siglo XX que bajo las propuestas de Marcus Garvey y los Congresos Panafricanos se trazó una ideología estructurada que hiciera frente a esa ignominia.

⁸⁶ Pablo RICHARD. El evangelio frente al racismo en América Latina, p. 15-18.

⁸⁷ Antônio Aparecido da SILVA. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 57.

⁸⁸ Otras críticas por parte de los afroantillanos a la TL. Cf. Armando LAMPE. Entre la religiosidad popular y la resistencia popular no hay contradicción, p. 171. Cf. ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 144.

⁸⁹ Quince DUCAN. Racismo, p. 46.

En la década del sesenta, con los liderazgos de Martin Luther King Jr. y Malcolm X en Estados Unidos⁹⁰, y posteriormente/simultáneamente en África es reavivada la lucha y encendidas las llamas movilizadoras de la conciencia negra mundial⁹¹.

Bajo fuertes tensiones mundiales, especialmente por el *apartheid* y las intervenciones de Sudáfrica en Namibia y otras naciones del área⁹², las iniciativas se multiplicaron. Entre estas fue de poderoso incentivo para los afrodescendientes cristianos latinoamericanos y caribeños la decisión del CMI de cooperar con las y los negros con la conciencia expresa, “que lo básico es tener en cuenta que la liberación de los pueblos oprimidos racialmente puede ser conseguida única y exclusivamente por los oprimidos”⁹³. El CMI por medio del Programa de Lucha Contra el Racismo ayudó a establecer principios orientadores para analizar la realidad y para enfrentarla éticamente. En marzo de 1980 en la Consulta de Panamá se pronunció un documento que planteaba la cuestión del racismo en el orden ideológico, teológico y social. Entre otras cosas el Documento dice:

1. El racismo pretende establecer entre los humanos una “superioridad” e “inferioridad” basada falsamente en rasgos biológicos y raciales (...) 7. El prejuicio étnico y la discriminación racial en América Latina, las Antillas y el Caribe se manifiestan tanto en formas abiertas y patentes como en formas sutiles, hipócritamente enmascaradas bajo una aparente democracia racial (...) 9 El racismo es fundamentalmente anti-evangélico⁹⁴.

Del mismo modo se pronunció, en julio de 1980, en la *Consulta Mundial sobre el Racismo* efectuada en Noordwijkerhout. Allí el CMI reafirmó su compromiso y profundizó la responsabilidad cristiana, los desafíos para las comunidades y denunció la concepción racista de la “seguridad nacional” que sustentan muchos países.

Todo ser humano, creado a imagen de Dios, es una persona por la cual Cristo murió. El racismo, que es el empleo de los orígenes raciales de las personas para determinar su valor, constituye un agravio a los valores **de Cristo** y un rechazo de **Su** Sacrificio. Dondequiera que se manifieste, sea individual o colectivo, constituye pecado. Debe ser combatido por todos aquellos que están con Cristo y

⁹⁰ Cf. Bruno CHENU. *Teologías cristianas de los terceros mundos*, p. 70-90.

⁹¹ Según Ribeiro el éxodo de los Afronorteamericanos generó en el negro brasileiro mayor coraje para asumir su negritud. Cf. Darcy RIBEIRO. *O povo brasileiro*, p. 224.

⁹² Cf. Declaración. In. PLR (org). *Las iglesias frente al racismo en la década del 80*, p. 57-58.

⁹³ José B. CHIPENDA. Palabras del Rev. José B. Chipenda, p. 13.

⁹⁴ DOCUMENTO FINAL. In: CELADEC (org). *¿Como enfrentar el racismo en la década del 80?*, p. 67-68.

por la iglesia como vehículo e instrumento destinado a servir los propósitos de Cristo en el mundo (...) el Comité Central (...) invita a las iglesias miembros a ajustar sus actos a los siguientes imperativos que han resultado de las consultas: 1. ESCUCHAR a los oprimidos por motivos raciales. Ellos determinan la orientación de la lucha. 2. APOYAR las organizaciones de los oprimidos por motivos raciales, respetando su autonomía. Proporcionarles dinero, tierras, recursos y publicidad. (...) 10. INTERNACIONALIZAR los problemas. Estimular a aprender acerca de la lucha de otros contra el racismo, en otras regiones y a nivel mundial, y a vincularse con ellos⁹⁵.

Con el mismo espíritu y por las influencias directas de las consultas realizadas por el CMI, Quince Duncan elaboró una detallada teoría del racismo en la Primera Consulta de Teología Negra en 1985. El conceptúa el racismo de modo general y lo sistematizó tipológicamente. Es interesante que Duncan, aun cuando observa la parte económica del racismo no la confunde, sino que trasciende y se percata que “la lucha contra el racismo es una lucha por la diversidad, y por la igualdad etno-racial”⁹⁶.

La lucha contra el racismo en el plano teológico es la lucha contra las justificativas religiosas de las desigualdades y el esfuerzo denodado por defender las diferencias como dones y no como niveles jerárquicos. Duncan afirma que “el racismo surge, doctrinariamente, en el seno de la teología”⁹⁷ por eso cabe a los teólogos –especialmente a los afrodescendientes des-construir y reconstruir una epistemología que trascienda la condición etnocéntrica que sustenta esta limitación humana. Un buen síntoma de esa des-construcción hermenéutica, que se está haciendo a partir de la teoría general de Duncan, son las críticas a los comentarios bíblico-teológicos que en su visión racista clasifican de esclavo, de malditas o negativas las experiencias africanas en la Biblia y en la historia de la iglesia⁹⁸.

4.3. La negritud como identidad

Si en los dos pilares anteriores se buscaba anular las diferencias con otras razas y etnias, en este, por el contrario, se expresa categóricamente que la negritud es, en primer lugar, un vivir único, una cosmovisión particular, un modo cultural diferente y una

⁹⁵ Declaración. In: PLR (org). *Las iglesias frente al racismo en la década del 80*, p. 7, 26, 56.

⁹⁶ Quince DUNCAN. *Racismo*, p. 46-56.

⁹⁷ Quince DUNCAN. *Racismo*, p. 56.

⁹⁸ Ezequiel de SOUZA. *Auxílios que não auxiliam –preconceito racial em comentários de Bíblia de estudo*, p. 5.

espiritualidad determinada que pertenece a los afrodescendientes⁹⁹. Los elementos que estos colocan como base específica de la identidad son, generalmente, la *historia*, la *religión* y la *cultura*. Vale recordar, antes de presentarlos por separados, que en la vida real –la que se vive en carne y huesos- estas dimensiones (historia, religión y cultura) son intrínsecamente inseparables.

4.3.1. La historia: un elemento de la identidad negra

En la primera Consulta se dijo con plena conciencia que “esta definición de identidad implica una visión del mundo a través de la historia”¹⁰⁰. Ya en la segunda Consulta se asume que “negritud es afirmar una historia (...) negritud es una postura histórica”¹⁰¹. De modo que la historia es un elemento fundamental para la vida y la interpretación de la realidad¹⁰². Hablamos de historia en dos sentidos, por un lado historia como acontecimiento, como una acción ocurrida en un determinado lugar; y por el otro lado, historia como ciencia historiográfica, es decir, como narrativa sustentada en una base teórica-ideológica que apunta una forma específica de relacionar los objetos, sujetos y eventos¹⁰³.

La historia (historiografía), aun en incipiente elaboración de su aparato conceptual, consta de apuntes que la señalan como uno de los núcleos de resistencia. Unas de las cuestiones hermenéuticas de la historia las constituyen las preguntas: ¿Quién escribe nuestra historia? ¿Cuáles fuentes son consultadas para extraer los datos? ¿Cómo determinar la relevancia de los sujetos por su marginalidad, por su heroicidad, por su adecuación? ¿Será posible trabajar con la misma concepción del tiempo occidental? ¿Cómo entender la configuración del mundo y el espacio negro dentro de las sociedades latinoamericanas?¹⁰⁴. Cómo responder o aproximarnos a todas esas cuestiones es un gran desafío, en el cual yo estoy enfrascado, y me propongo abordar en el próximo capítulo¹⁰⁵.

99 Romer PORTILLO. Lectura teológica del tiempo venezolano en perspectiva de la negritud, p. 1.

¹⁰⁰ Quince DUNCAN, L'annenec HURBON et al. op. cit., p. 18.

¹⁰¹ ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 139.

¹⁰² Catherine CHALÁ. Elementos indispensables para una teología afroamericana, p. 3.

¹⁰³ Mauro BAPTISTA. El negro en las Américas, p. 77

¹⁰⁴ Clóvis CABRAL. A passagem das teologias da “invisibilidade” do(a) negro(a) (...), p. 2.

¹⁰⁵ Cf. Pedro ACOSTA LEYVA. *Aproximación al concepto de historia y a los ejes y llaves del pensamiento afro a partir de los documentos producidos en las tres consultas internacionales de teología negra 1985, 1994, 2003.*

4.3.2. La cultura: un elemento de la identidad negra

En todas las consultas la palabra *cultura* aparece reiteradamente, pero en ninguna se ha intentado escribir un concepto acabado del término. Solamente el antropólogo Nicomedes Santa Cruz, en la primera Consulta, apunta que “cultura es la suma de todos los recursos a que apelan nuestros pueblos para vivir, así como las múltiples formas como manifiestan su existencia, generación tras generación”¹⁰⁶. Lo que hemos encontrado en todas las consultas es el trabajo sistemático de la dimensión cultural. Esta se manifiesta en que la cultura del negro fue y es expresada en un ambiente de exclusión, donde reina el sentido de resistencia. Por tanto, se habla de una cultura de preservación de la humanidad del afrodescendiente; una cultura que no quiere ser tildada de folclórica¹⁰⁷. Bajo esta dimensión cultural se enfatiza el modo celebrativo de encarar la vida; su plasticidad capaz de tender puentes y crear entornos, el modo solidario de relacionarse; la oralidad en su categoría educativa y de transmisión de conocimiento; sus danzas, música, pintura, medicina, cantos, culinaria y formas de organización para la lucha¹⁰⁸.

4.3.3. La religión: un elemento de la identidad negra

El ser humano no tiene ninguna especificidad religiosa y el negro no escapa a esa condición. Esta fue la primera distinción que hicieron los afrodescendientes al reconocer que ellos participaban de varias tradiciones religiosas¹⁰⁹. Las y los negros celebran su fe en las religiones afro-latinoamericanas, es decir, aquellas **religiones que poseen fuerte presencia de elementos de origen africano** que han sido re-trabajados y reconstruidos a partir de la convivencia con las culturas europeas e indígenas, a saber, Candomblé, Santería, Winti, Brúa, Vodú, y otras. Para las y los teólogos negros cristianos la aproximación a esas religiones es un desafío aún por resolver, pues admitir que se trata de religiones sincréticas puede considerarse una falta de comprensión histórica, ¿qué religión no es sincrética? Acaso el propio Cristianismo no tiene una mezcla de concepciones teológicas greco-latino-judías. El Islam, del mismo modo, acaso no comparte elementos cristianos y judíos en su tradición. Por otro

¹⁰⁶ Nicomedes SANTA CRUZ. Aportes del negro al cristianismo en América, p. 91.

¹⁰⁷ Cf. Raúl FORNET-BETANCOURT. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, p. 89-92.

¹⁰⁸ Cf. Quince DUNCAN, Lâennec HURBON, et al. op. cit., p. 25.

¹⁰⁹ Cf. Quince DUNCAN, Lâennec HURBON, et al. op.cit., p. 17. Cf. ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 157.

lado, entender las religiones afro en las Américas como simples cultos, equivale a revelar una posición carente de alteridad y de respeto¹¹⁰.

Algunos alegan que estas religiones no tienen un cuerpo doctrinal¹¹¹ fijo que le de unidad a todas las comunidades (casa de santos) y por ese motivo no son religiones, sino cultos. La misma interpretación se puede hacer con respecto al Budismo. Del propio Cristianismo se puede cuestionar si se estudian las miles de comunidades independientes inscritas en los registros civiles en calidad de denominaciones. Sin embargo, al hacer un análisis de ellas, cualquiera se percataría que se debería pensar mejor en Cristianismos¹¹².

La aproximación hermenéutica a las religiones afro es realizada/debe hacerse desde un abordaje fenomenológico/antropológico¹¹³. Esto significa la descripción e interpretación del hecho/experiencia tomando en cuenta el mito que es ritualizado, la realidad del celebrante (comunidad e individualidad) y el contexto socio-cultural donde tiene realización el evento religioso. Hay que tomar en cuenta que si el abordaje lo realiza un o una cristiana tiene que tener conciencia que su labor no es sincretizar el cristianismo y mucho menos cristianizar esas religiones.

Las y los afro celebran y sustentan, desde el siglo I, la buena noticia del Evangelio de Jesucristo y lo experimentan en varias tradiciones cristianas. En África desde los primeros tiempos encontramos una vivencia intensa de la fe cristiana. Aquí podemos mencionar a Orígenes de Alejandría, Tertuliano, Cipriano, San Agustín y otros que encumbraron la Iglesia. En el devenir de los tiempos, también encontramos negros en todas las iglesias ya sea católica, evangélica, pentecostal y neo-pentecostal.

La presencia negra en la iglesia es un hecho fuera de discusión, lo que entra en cuestión, es si los negros que celebran su fe en diferentes iglesias poseen el mismo

¹¹⁰ José Maria PIRES. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas, p. 19.

¹¹¹ Un punto frágil de la teología negra cristiana es, precisamente, tratar de entender las religiones afro con los presupuestos de los dogmas cristianos. Ejemplos gritantes son: considerar el sincretismo como algo nocivo, pensar que la iglesia tiene que “perfeccionar la naturaleza del negro”, que la Umbanda debe purificarse. Cf. Maricel MENA LOPEZ, Zélia SOARES DE SOUZA. Ouvi o clamor deste povo, p. 233-235.

¹¹² Cf. Carlos Manuel CAMPS. Há salvação nas religiões não-cristãs?, p. 39-40.

¹¹³ Cf. Wilson Caetano de SOUSA. Abordagem antropológica e teológica.

instrumental interpretativo. En principio podemos decir sí, porque todos parten de los tres pilares generales, esto es: la negritud como *clase*, lucha *contra el racismo* y como *identidad*.

En un segundo nivel podemos decir que las iglesias tienen diferentes llaves que brotan de la experiencia y de las fuentes que sirven de base de datos para el abordaje. En ese sentido las y los teólogos de la *Iglesia Católico-Romana* buscan su referencia en “el magisterio y en la tradición cristiana, pero también valoriza su historia vivida en la fe”. Además de estas tres fuentes de referencia, está la Biblia, que debe ser entendida “como palabra segunda después de la práctica”, y los documentos papales¹¹⁴. Las y los teólogos católico-romanos tienen dos modos para interpretar la “historia vivida en la fe”. El primer modo es, la crítica por la experiencia de las y los cristianos negros que fueron esclavizados por sus amos católicos, e ideológica y teológicamente alienados por los padres y desde el Vaticano. El segundo modo, consiste en el diálogo católico-romano con las religiones con fuertes elementos africanos. Aquí aparece el intento de absolver a esas religiones y colocarlas debajo del ropaje cristiano, o de sincretizar una de las dos. Es interesante en ese diálogo que, aun hasta los padres de la Iglesia Católico-Romana son miembros de terreiros¹¹⁵.

Las y los teólogos de las *Iglesias “históricas”* buscan los datos e informaciones en la 1) Biblia, 2) historias denominacionales, 3) en la historia del pueblo negro y el contexto social, y, 4) aproximándose a las religiones afro con alteridad, es decir, que las aceptan en una relación de diferentes que deben ser evangelizadas¹¹⁶.

Las y los teólogos de las iglesias “históricas” entienden la Biblia paralelamente con la práctica. Para ellos la Biblia y la realidad se iluminan mutuamente, y en la mayoría de las veces la Biblia es palabra primera.

En las *Iglesias pentecostales*, los y las teólogas, tienen como fuentes la Biblia, las luchas del pueblo negro, el contexto paupérrimo donde se desarrollan, el testimonio cotidiano

¹¹⁴ Antonio A.da SILVA. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 67, 71.

¹¹⁵ Maria José PIRES. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas, p. 19.

¹¹⁶ Grant habla de las fuentes para la elaboración de la cristología negra, pero también corresponden con las fuentes para la teología afro-evangélica general. Ella cita esas fuentes a partir del metodista James Cone y del presbiteriano Gayraud Wilmore. Cf. Jacquelyn GRANT. Elementos e pressuposto da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 84.

de la intervención del Espíritu Santo (milagros, curas, lenguas, mensajes), y la espiritualidad que se articula en diálogo/lucha del espacio fenomenológico con las religiones afro. El diálogo se da en la lucha y reconocimiento que dan los pentecostales a las fuerzas espirituales que accionan a nivel individual y en la comunidad negra. Aquí son evidentes los exorcismos, prácticas iconoclastas, resignificaciones, liberación de maldiciones, limpiezas, y unción. Cabe al teólogo/a, en su esfuerzo hermenéutico, interpretar cada unas de esas prácticas tomando en cuentas el contexto específico y la situación puntual que provocan esas reacciones dentro de la comunidad negra¹¹⁷.

Dentro del campo religioso cristiano los y las negras buscan su identidad también a partir de la Biblia. En la primera y segunda Consultas esta búsqueda de identidad negra en la Biblia se limitaba a la **identificación** del oprimido de la Biblia con la realidad de la comunidad negra. En la Tercera Consulta, con la presencia de tres miembros del grupo *Identidade*, se propuso un aparato teórico elaborado para acceder a la negritud en la Biblia. Este aparato teórico cuenta con cuatro llaves fundamentales, a saber, la llave genealógica, geográfica, mitológica y teológica.

La llave **teológica** se restringe a la *identificación* de los oprimidos de la Biblia en relación a la opresión que vive la comunidad negra. Esta llave parte del horizonte del intérprete que intenta localizarse dentro del texto sagrado por medio de semejanzas y asociaciones. El teólogo identifica la esclavitud del pueblo de Dios bajo los faraones en la Biblia con la esclavitud de los afrodescendientes en el periodo colonial. Compara la acción liberadora de Dios en la historia sagrada y se apropia de ella como un instrumento de ánimo y consuelo para alentar a la comunidad a quebrar las ataduras de injusticias impuestas por la maldad del hombre blanco. La interpretación no se limita al análisis exclusivo de opresión socioeconómico, sino que también engloba la totalidad del ser humano; observa la potencia sanadora de Dios, y pone énfasis en la suprema intervención de la divinidad en la historia por medio de Jesucristo. La comunidad negra sufridora es la imagen más perfecta de Jesucristo; y

¹¹⁷ Cf. Pedro ACOSTA LEYVA. Panorama da hermenêutica negra no Caribe, p. 136; Quince DUNCAN, Lâennec HURBON, et al. op. cit., p. 175.

así como Dios sostuvo a Jesucristo en el llanto, sufrimiento y muerte también socorre y “empodera” a la comunidad negra para dar el mensaje de salvación¹¹⁸.

La llave **genealógica** va directamente a la revisión de la descendencia biológica de los personajes de la Biblia. Hasta hace poco tiempo las genealogías eran tomadas como simples recursos literarios para darle coherencia a las narrativas; pero ¿por qué integrar personas de otras etnias para resolver un simple problema literario? Si el escritor sagrado de Gn. 37, como se piensa, era un sacerdote judío ¿qué necesidad tiene de describir dos de las importantes tribus de Israel como descendientes de Asenat, una mujer africana? Precisamente por medio de esta llave podemos aproximarnos a la africanía de las tribus de Efraín y Manases y otros personajes cuyas genealogías remiten a un antepasado africano¹¹⁹. Este abordaje posee otros puntos de problematización como son: la genealogía como incorporación de elementos culturales, la genealogía como recurso ideológico-político, la genealogía como exclusión y juego de poder económico.

La **geografía** como llave de la hermenéutica negra consiste en la *lectura espacial* donde se desarrolla la historia sagrada, es decir, pregunta por África en la Biblia.. Varios lugares de África son mencionados en la Biblia, a saber, Egipto, Cirene, Alejandría, Etiopía y Cush, y otros. Las preguntas que comúnmente se hacen son: ¿Cuáles hechos ocurrieron en ese lugar de África? ¿Qué relación hubo? ¿Quiénes son los personajes y qué tipo de protagonismo ejercieron? ¿Qué influencia directa o indirecta tuvieron sobre el pueblo y sobre la religión?

Mitológicamente se puede acceder a la negritud dentro de la Biblia desde que dicha lectura entienda por mito la explicación de una realidad. La forma de interpretar el mito no debe hacerse del mismo modo que una narrativa detallada de un hecho. El mito en la perspectiva de la hermenéutica negra se trata de una comprensión que supera la razón lógica occidental y se lanza a analizar el proceso de construcción del conocimiento desarrollado en

¹¹⁸ Cf. Jacquelyn GRANT. Elementos e pressuposto da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 84-93.

¹¹⁹ Cf. Pedro ACOSTA LEYVA. Histórias dos afro-descendentes na Bíblia, p. 14-19.

la Biblia y en la comunidad negra a partir de las explicaciones que nacen en la práctica común y cotidianas de los hombres y mujeres, en relación a los misterios que la vida le ofrece¹²⁰.

Otros principios para la interpretación de la Biblia fueron traídos por la teóloga dominicana María Cristina Ventura. Ella enfatizó en la importancia del cuerpo; no entendiendo el cuerpo como un simple conjunto de carne y huesos, sino como la complejidad del ser en relación a la plenitud de la existencia. En el cuerpo, como en cualquier otro espacio del universo, la divinidad actúa comunicando vida, belleza, felicidad, salud y haciendo armonizar o yuxtaponer las fuerzas y los poderes de la realidad. Es el cuerpo negro, así como en el pasado bíblico, la superficie donde se inscriben los conocimientos más íntimos del ser humano. Ventura también resalta la relación de la oralidad en la Biblia y su semejanza con la oralidad de las comunidades negras¹²¹.

5.0 Otras consideraciones

a) Se constata que en el momento histórico donde se desarrollaron las Consultas, desde 1980-2004, existía y aun persiste una imagen negativa y estereotipada de lo afro/negro en contraste con lo blanco/europeo en América Latina y el Caribe. Obsérvese el cuadro propuesto por José Jorge de Carvalho¹²².

<u>África</u>	<u>Europa/EUA</u>
Pobreza, hambre, ignorancia, analfabetismo, falta de cultura, rudimentario, “atraso”, dominado, humillado, enfermo.	Riqueza, abundancia, ciencia, cultura, civilización, alta tecnología, adelanto, dominador, poder, orgullo, auto-estima, salud.

¹²⁰ Del grupo *Identidade* participaron el Dr. Peter T. Nash, Dra. Maricel Mena Lopéz y Pedro Acosta Leyva; ellos expusieron el resultado de su pesquisa que puede ser consultado en el libro *Abrindo Sulcos*, y el en material inédito de la Oficina 6 de la tercera Consulta.

¹²¹ María Cristina VENTURA. (org). *Hermenéutica negra*.

¹²² José Jorge de CARVALHO. *Mestiçagem e segregação*, p. 36-37. Otras imágenes negativas de lo negro/afro son confirmada en una investigación realizada en varias ciudades de Brasil. Cf. Vera FIGUEIRA. *Estereótipos raciais*, p. 8-9.

<u>Esfera de la cultura negra</u>	<u>Esfera de la cultura blanca</u>
Ética particular, magia, Candomblé, Macumba, padre de santo, curandero, vida privada, casa.	Ética universalista, ciencia, cristianismo, médico, sacerdote, analista, espacio público, instituciones del Estado.
Relaciones amorosas concretas, música, danza, deporte popular, entrenamiento, fiesta informal, posición subalterna en la <i>mass-media</i> , erotismo.	Casamiento, amor idealizado, literatura, artes plásticas, deporte de élite, ceremonia, cultura oficial, formalidad, posición dominante en la <i>media</i> , belleza.

b) En Latinoamérica y el Caribe la conciencia negra se ha caracterizado por una profunda estructuración en grupos e instituciones que le permiten expresar sus ideas, anhelos, alegrías y deseos de vivir¹²³. Algunos de los grupos e instituciones más conocidos debidos a su liderazgo en la convocación de eventos y por sus publicaciones son¹²⁴:

1981 “Movimiento Afro-Ecuatoriano Conciencia” en Ecuador.

1984, 12 de septiembre. “Instituto Nacional Afro-brasileiro” en Brasilia, Brasil.

1985 “Centro Cultural Afro-Ecuatoriano” en Ecuador.

1988 “Mundo Afro” en Montevideo, Uruguay.

1988, 30 de abril. “Geledés” São Paulo, en Brasil.

1992 Comisión Puertorriqueña de Mujeres Negras, en Puerto Rico.

1996 “Identidade” en São Leopoldo, Brasil.

2000, Febrero. “Guasá” en Colombia.

c) Existe una tendencia panafricana o pan-negra que resiste a la homogenización, pero entiende la necesidad de crear redes de apoyo mutuo a nivel nacional e internacional. Tanto en las Consultas como en los otros eventos y organizaciones *pan-negras* se evidencia una tensión entre la autonomía que reclama cada grupo particular y su anhelo de integración. Tres ejemplos lo ilustran:

¹²³ Cf. En Anexos 1 la ubicación y proliferación de los grupos negros en Brasil.

¹²⁴ Estamos especificando la fecha en que fueron fundados estos grupos e instituciones.

1. La formación de la *Red mundo afro* fundada en Montevideo, en diciembre de 1994, a raíz del *Primer Seminario Continental sobre Racismo y Xenofobia*, propuso en sus principios rectores “la preservación de la autonomía y la autodeterminación de las organizaciones miembros (...) mantener sentido de horizontalidad en el relacionamiento (...) apertura para el ingreso, para la discusión y las propuestas”. Con estos dejaba claro su interés por la expansión de la Red en el continente, pero alertaba el carácter de respeto a las diferencias y la autonomía de los grupos¹²⁵.

2. En 1980, en Brasil, se creó el grupo *União e Consciência Negra* con el fin de incorporar a los afro-brasileños en la discusión, defensa y reafirmación de los valores afro/negros. Este se fundó con una fuerte participación del clero católico-romano, que para 1981, trató de introducir el grupo dentro de la Iglesia como “Pastoral Negra”. Precisamente en eso consistió el aspecto de tensión. Los afrodescendientes enseguida se negaron a quedar bajo la tutela de la citada pastoral. Los católico-romanos apelaron a formar “Los Agentes de Pastoral Negra”; mientras que los no católicos y un sector católico continuaron en el grupo *União e Consciência Negra* argumentando que: “1. existiria sempre uma certa desconfiança, uma vez que a palavra pastoral poderia ser entendida como uma espécie de cooptação; 2. isto poderia limitar o grupo aos católicos e nessa época era grande a participação de não-católicos”¹²⁶.

3. La experiencia de las tres Consultas Internacionales de Teología Negra han sido un baluarte del ecumenismo y el panafricanismo. El ecumenismo presente en las Consultas se caracterizó por su amplitud que, englobaba “todo la casa habitada en su diversidad religiosa”. El panafricanismo pudo observarse en dos sentidos: primero, en la intención expresa de querer “cohesionar esta comunidad discriminada”¹²⁷; y en segundo lugar, el panafricanismo se muestra en la participación de africanos y afrodescendientes de todo el mundo en las tres consultas¹²⁸. También se dejó sentir esta tensión entre diversidad y anhelo panafricano, cuando en la segunda Consulta se propusieron algunas tareas para el futuro. Allí se planteó como primera tarea “continuar una teología negra a partir de nuestras diversidades”, y en el

¹²⁵ <http://webs.demasiado.com/mafro/pagina1.htm>. Consultado 25 de ago/2004.

¹²⁶ Ana Lúcia E. FARAH VALENTE. Uma pastoral contra o racismo, p. 53-54.

¹²⁷ Cf. Quince DUNCAN, Lâennec HURBON, et al. op. cit., p. 14, 17.

¹²⁸ Cf. Las listas de los participantes en los Anexos 6.

primer punto de la segunda tarea se trazó como aspecto fundamental “crear congresos, encuentros, consultas (...) intercambios (...) Redes de Información (...) revistas”¹²⁹.

d) Las Consultas de Teología Negra son herederas del Programa de Lucha Contra el Racismo del CMI¹³⁰, de los cursos católicos de Encuentros de Pastoral Afro (EPAs) y de los Congresos Latinoamericanos y Caribeños de Cultura Negra realizados en Colombia (agosto, 1977), Panamá (marzo, 1980) y Brasil (agosto, 1982)¹³¹.

e) A partir de la lectura cuidadosa de los materiales de las consultas hemos podido observar, como apuntó Raúl Fornet-Betancourt, que la teología en ellas, implícita y explícitamente, se caracteriza por (1) centrar su reflexión en y desde la historia de resistencia social, religiosa y cultural de las comunidades afro/negras. (2) ser una articulación del vivir-en-frontera, por un lado el esfuerzo de recuperar la memoria y los elementos de origen africano, y por el otro lado, la asimilación y resistencia frente al sistema religioso-cultural que lo asedia. (3) Dios es pensado como el impensable, incomprensible, aquel que está fuera del sistema, que no puede ser manipulado. En otras palabras, “la conciencia de que ningún tipo de religión o teología puede o debe elevar la pretensión de ser la morada exclusiva de Dios”. (4) el tiempo y el espacio portan un sentido espiritual, es decir, el cosmos está habitado por espíritus donde el ser humano debe andar como en una geografía mística; por tanto la religión y la vida son inseparables. (5) el cuerpo humano no es la simple morada del alma, es el sujeto en sí y expresión viva de los acontecimientos; es el lugar litúrgico por excelencia para celebrar la vida y la primera fuente para las informaciones de la historia, la teología y la cultura. (6) La reflexión se caracteriza por su producción comunitaria, tanto como reflejo de una comunidad de fe y de vida como de una comunión cósmica¹³².

f) La propuesta de las consultas coincide con las dos líneas teológicas desarrolladas por los afro-norteamericanos. Así como James Cone y Deotis Roberts avanzan en la teología

¹²⁹ ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teología afro-americana*, p. 150-151.

¹³⁰ Cf. CELADEC (org). *¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80?*; PLR (org) *Las Iglesias frente al racismo en la década del 80*.

¹³¹ Obsérvese que Manuel Zapata Olivilla, Gerardo Maloney y Nicomedes Santa Cruz participaron de los Congresos de Identidad y Cultura Negra y, también, fueron activas voces en la I Consulta de Teología Negra. Para mayor información sobre los Congresos. Cf. www.alainet.org/active/show_text.php3?key=999. Consultada 18 oct/2004.

¹³² Raúl FORNET-BETANCOURT. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, p. 87-98.

en perspectiva política, también las consultas desde el inicio adoptaron un análisis político inspirado en los aportes del marxismo y de la Teología de la Liberación. Del mismo modo que Gayraud Wilmore y Cecil Cone dieron énfasis en la historia, la cultura y la religión negra, también las consultas fueron concientes de estos ejes, a tal punto que los títulos de los libros que recogen las memorias de las dos primeras consultas explicitan que se trata de *Cultura negra y teología*¹³³.

j) Realizando una estadística de los participantes de las Consultas nos percatamos de la influencia, alcance y crecimiento del movimiento panafricano entre los africanos y los afrodescendientes. Obsérvese que el número de participantes varió de 39 en la primera Consulta para 52 en la tercera. También es relevante el crecimiento en la inclusión de otros países; confiera que en la primera Consulta participaron 8 países, mientras que en la tercera aumentó llegando a 13.

h) El recorrido por el contexto histórico alrededor de las Consultas y el análisis de los materiales producidos en las mismas nos permitieron encontrar datos, agentes, tradiciones religiosas, eventos socio-culturales, ejes hermenéuticos y clasificaciones básicas suficientes para concebirlas como “circunstancias” o “realidad” portadoras de un concepto de historia. Además de estar imbuido en el contenido general de las Consultas, fue posible apoyarnos en el primer capítulo con 20 cita o referencia directas de la primera Consulta, con 20 de la segunda y 10 de la tercera. Para la elaboración del segundo capítulo estaremos citando directa o por referencias unas 40 veces dichos materiales (confiera la incidencia por Consulta en Anexos 7). Estimamos de cabal importancia a la hora de hacer formulaciones teóricas desde la perspectiva de la negritud describir la situación de donde se parte, esto es, fijar nuestra atención en el lugar de origen del quehacer científico. El conocimiento que pretendemos ofrecer no es el fruto de elucubraciones realizada desde el balcón, sino un saber que brota del corazón de personas que sufren, lloran, canta y están en la disposición de compartir su entendimiento de Dios, el ser humano y el mundo.

¹³³ Cf. Rosino GIBELLINI. *A teologia do século XX*, p. 407; Bruno CHENU. *Teologías cristianas de los terceros mundos*, p. 96-106.

**APUNTES HISTORIOGRAFICOS: LA HISTORIA Y EL LUGAR DEL
HISTORIADOR AFRODESCENDIENTE**



*Las cosas ocurren, pero las cosas son si se dicen;
porque si ocurren y no se dicen, son como si nunca hubieran ocurrido.*

(Cornelia Michel)

Introducción

Las ideas desencarnadas y descontextualizadas no son el estilo de construcción del conocimiento de las y los afrodescendientes, por el contrario aceptamos como legítimo la declaración de los conceptos y categorías a partir de la propia vida. No una vida imaginada, fantaseada y deseada, sino una vida como la experimentada por las y los participantes de las Consultas Internacionales de Teología Negra. Y es desde estas vivencias que nos proponemos acercarnos a un concepto de historia que dependa de la vida y de su comprensión, como afirmó Dilthey, “donde ocurrió vida y esa vida es comprendida, tenemos Historia”¹³⁴.

Por ser participante de la tercera Consulta, voy comenzar por mi propia vivencia y el entendimiento que tengo de la misma. Cuando yo visitaba a Cornelia Michel, mi bisabuela, siempre me contaba historias y comenzaba con la frase ya referida. En mi ingenuidad pensaba que era un trabalenguas. Hoy, al compararla con las ideas de Dilthey, me percaté de un elemento esencial que Cornelia, al parecer, entendía bien: *La duplicidad de la historia*¹³⁵.

Existe una historia que ocurre, que se vive en eventos, en el cuerpo, en la realidad tangible; y una historia (o la misma) que surge por la comprensión de esa primera historia y que es relatada, escrita o contada por alguien. Esto es, existe la historia como hecho/factual y la historia como ciencia historiografía¹³⁶.

Dilthey, continúa la frase ya citada.

Y donde hay Historia, hay significado en toda su variedad. Tenemos significado cuando un individuo representa algo más amplio, o concentra en sí mismo, y lo torna más claro en su manifestación individual. Tenemos, igualmente, significado cuando ocurre un cierto cambio de conexión debido a un acontecimiento, a una persona o a una comunidad (nunca tenemos, en Historia, un mero conjunto de consecuencias como adición)¹³⁷.

Este planteamiento nos alerta para no confundir la historia con una simple sucesión de actividades y eventos. Dilthey deja establecido que historia, antes que nada, es comprensión de

¹³⁴ Wilhelm DILTHEY. *Origens da hermenêtica*, p. 179.

¹³⁵ Ricoeur se refiere a esta duplicidad de la historia como: 1) Narrativa o historia de los historiadores; y, 2) la historia como acción humana en el pasado. Cf. Paul RICOEUR. *Do texto à ação*, p. 177, 178-183.

¹³⁶ Cf. Jacques LE GOFF. *História e memória*, p. 17-22.

¹³⁷ Wilhelm DILTHEY. op. cit., p. 179.

la vida que se vive, es decir, histórico es un hecho que tiene significado; pero él mismo resume que todo tiene significado.

A História converte em pó e cinza tudo o que não possui qualquer significado. Mas no fundo, tudo é significado, porque, como expressão de um qualquer coração humano vivo, faz-nos ver aquilo que, num determinado momento presente, constituía uma possibilidade de uma vivência. Pois ao final é dito que se trata: pesquisar a alma e verificar como, a través das condições de um tempo e de um espaço, se encontra sempre vinculada a determinadas possibilidades, um caso entre as possibilidades infinitas, ilimitadas, próprias do curso da História¹³⁸.

Existen infinidades de significados pero aquí no se trata de un significado cualquiera, sino de aquel significado que en un momento específico, en un determinado espacio y bajo ciertas condiciones representa una posibilidad de vida. Es precisamente, en esa condición, en esa búsqueda de significado de vida, que preguntamos por la historia y por el lugar del historiador afrodescendiente.

Dussel, lo explicita cuando se refiere al historiador latinoamericano.

El historiador es el que hace el “pasaje” desde la historia que acontece a la expresión científica de esa historia (...) Previo al hombre de ciencia que es, el historiador tiene “ya” un cierto horizonte de comprensión de lo que acontece. Desde el horizonte cotidiano el historiador se pone a estudiar su tema, que es el acontecer histórico. Ese hecho histórico debe saber expresarlo después de descubrir el sentido de dicho acontecimiento (...) el horizonte de comprensión cotidiano del que estudia es el que funda el sentido de lo que se piensa estudiar. El horizonte de comprensión fundamental es el horizonte cotidiano del historiador¹³⁹

Dilthey apuntó el contenido de la historia como sentido generalizador y Dussel, en su calidad de historiador latinoamericano, enfatiza que ese sentido u horizonte depende de la experiencia cotidiana del historiador, que comparte la alegría y la tristeza de vivir en este continente.

Prolongando la línea del planteamiento de Dussel, el lugar del historiador afrodescendiente hay que buscarlo en dos niveles: el lugar ocupado por el ser humano de carne y huesos en la historia que ocurre, que se vive; y, el lugar epistemológico, es decir, la

¹³⁸ Wilhelm DILTHEY. op. cit., p. 177.

¹³⁹ Enrique DUSSEL. *Filosofía a distancia*, p. 416.

base teórica con la que se cuenta para la elaboración del relato histórico que interpreta y comprende la vida vivida como posibilidad.

Siguiendo ese pensamiento de Dussel y de total acuerdo con lo expresado en las Consultas de Teología Negra, el lugar factual de los hechos o eventos, se circunscribe a *la cotidianidad del historiador en las comunidades afro/negras en las Américas y el Caribe*¹⁴⁰.

Ahora, epistemológicamente, partimos del lugar de la negritud, pero aceptamos que estamos frente a una negritud afectada por el proceso homogenizador europeo, que se viene dando en los intelectuales latinoamericanos¹⁴¹. Los afrodescendientes, que participaron en las Consultas de Teología Negra, no son ajenos a las influencias historiográficas impuestas por Europa, especialmente, el marxismo, los Annales y la Nueva Historia. Por otro lado, debido a la participación de los afrolatinoamericanos y afrocaribeños en la religión cristiana, también la propuesta de los historiadores cristianos de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) ha ejercido determinadas posturas y valoraciones. Entendemos que estas historiografías pueden ayudar o entorpecer, tienen aspectos que debemos asimilar y otros que son pura limitación. Por eso, haremos un recorrido dialogando y observando las contribuciones y los límites de esas corrientes historiográficas para la noción de historia que intuimos en los documentos producidos en las Consultas.

1.0 Contribución y límites del marxismo.

El marxismo, según una síntesis cubana es

la propuesta de la posibilidad real de entender la evolución humana a partir de la existencia histórica de sistemas multiestructurales que adquieren cuerpo en formaciones económico-sociales. En Marx, el funcionamiento de estas

¹⁴⁰ Clóvis CABRAL. A passagem das teologias da “invisibilidade do(a) negro(a)” (...).

¹⁴¹ En Latinoamérica y el Caribe existen muchas obras que estudiaron/expresaron la cotidianidad, religiosidad, familia y mentalidades, sin embargo, dichos temas no se incluyeron como elementos en la discusión teórica de las ciencias sociales hasta hace poco tiempo. Obras ejemplares en este sentido son: “Casa grande e senzala” del autor brasileño Gilberto Freyre; y, “Cecilia Valdés” del cubano Cirilo Villaverde. Estos temas fueron introducidos en el debate historiográfico en Europa a partir de 1929, y sólo aparecen en Latinoamérica y el Caribe (como apropiación) a partir de la década del 1980. Cf. Ciro FLAMARION CARDOSO, Ronaldo VAINFAS. *Domínios da História*, p. 56; 123-124; 158-162. En el caso específico de la historiografía brasileña, según Arruda, las décadas del 1930-1970 fueron influenciadas por los historiadores franceses de los Annales. Cf. José Jbson ARRUDA, José Manuel TENGARRINHA. *Historiografia luso-brasileira contemporânea*, p. 51, 54-55.

formaciones se resuelve en una compleja interacción e interconexión de estructuras económicas, sociales e ideológicas, cuya comprensión brinda las claves para una interpretación de la vida material y espiritual de una época o una sociedad dada y, en consecuencia, de los mecanismos que promueven su transformación. En segundo lugar, para el marxismo, la economía constituye el esqueleto sobre el cual descansa el entramado de estructuras sociales e ideológicas¹⁴²

La corriente historiográfica marxista ha sido, sin dudas, la más trascendente del siglo XX. Estuvo presente en los razonamientos de todas las ciencias sociales y en los más variados eventos y procesos históricos en Latinoamérica y el Caribe en los últimos cincuenta años. Su gran contribución, como apunta Torres-Cuevas, radica en el examen de la interconexión del aspecto económico con los aspectos sociales e ideológicos; y fundamentalmente, en la observación de lo económico como esqueleto que sostiene las demás envolturas de la organización y las formas de conciencia humana¹⁴³. En ese sentido, el marxismo tiene un peso acentuado en la interpretación de la negritud como categoría de clase social, porque le ofrece la metodología y la ideología para abrir los ojos a su realidad de desposeídos de los medios de producción y su alcance de proletario para derrocar el sistema capitalista que lo oprime.

No obstante, y probablemente por las interpretaciones dogmáticas del marxismo que abunda en Latinoamérica y el Caribe, en muchas ocasiones el marxismo ha limitado a los afrodescendientes a tomar partido como proletarios en detrimento de la condición étnica. Se conoce entre la población afrodescendiente que un cambio en la estructura social y económica no significa obligatoriamente el fin del racismo o la valoración por la cultura de todos los componentes de la sociedad¹⁴⁴.

Eric Hobsbawm coloca dentro del marxismo la llamada *historia de abajo para cima*, que tuvo su máxima contribución en la segunda mitad de la década de 1950. Este tipo de abordaje abandona el discurso de la historia tradicional para ocuparse de las personas comunes. Se interesa por los movimientos populares, revoluciones, huelgas y manifiestos que proceden de las clases subalternas. A mi ver, la única dificultad que presenta esta

¹⁴² Eduardo TORRES-CUEVAS. Introducción, p. XIII.

¹⁴³ Eric HOBSBAWN. *Sobre história*, p. 174.

¹⁴⁴ Cf. Valter Roberto SILVERIO. *Educación anti-racista*. Conferencia ofrecida en la UFRGS, en el curso de extensión “Educação anti-racista no cotidiano escolar, história e cultura afro-brasileira. 13 de sep/ 2004.

aproximación marxista, como señaló también Hobsbawm, consiste en la tendencia de tomar los sujetos comunes para hacerlos aparecer como representantes “ancestrales” de movimientos sindicales, militantes, obreros o cualquier otro tipo de sujeto sometido meramente al concepto de producción/clase social¹⁴⁵.

Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, en Brasil en 1984, escribió la historia de dos obreros negros y una obrera negra partiendo del presupuesto de la *historia de abajo para cima*. ¡Ninguno de los tres casos llegó al liderazgo sindical, ni de ningún tipo! Gonçalves e Silva, en la introducción de libro, explica cuál es el lugar del sujeto negro en el imaginario de la sociedad y llega a la conclusión que se trata de una imagen negativa. Después se dedica a probar que tal imagen es un constructo de la sociedad racista totalmente opuesto a la realidad histórica de los agentes negros. Para lograrlo, permitió que los agentes de la historia se auto-explicaran. Uno de sus sujetos históricos, el señor Euclides, un anciano negro de 81 años, comienza su historia de trabajador así:

“Ah! Eu trabalhei como peão. A gente saía com chuva, com frio. Com um ponchozinho fininho!!! De noite dormia no galpão, junto do fogo no chão. Pegava o pelego do arreio, pra dormir em cima. Quando tinha chovido, dobrava as pontas molhadas pra baixo. E dormia todo encolhido, como cachorro. Quanto sacrifício...”¹⁴⁶.

Las palabras del señor Euclides son por sí solas explicativas de las riquezas que posee esta modalidad de historia. Además de referir su lugar de clase/obrero, que es la limitante marxista, apunta también para las condiciones específicas de su conciencia. No es únicamente observar la función de trabajo en el ferrocarril, como en el caso del señor Euclides, sino dislocarse para la conciencia de “perro/cachorro” que él tiene al referirse a su hábitat. Estos tres sujetos referidos, como cualquier otro ser humano, sobrepasan la mera condición de obreros. Ellos son entes culturales y religiosos portadores de sabiduría e imaginación.

Desde la primera Consulta se planteó la insuficiencia epistemológica del marxismo. Los participantes de dicha Consulta comprobaron que las “categorías clase versus proletariado no tenían en cuenta la realidad del Tercer Mundo y, en particular, la de América

¹⁴⁵ Cf. Eric HOBSBAWM. *Sobre história*, p. 218-219; Charles-Olivier CARDONELL. *Historiografia*, p. 116.

¹⁴⁶ Petronilha Beatriz GONÇALVES E SILVA. *Histórias de operários negros*, p. 44.

Latina donde la mayoría de la población no entra dentro de esa clasificación”. Es necesario, se decía, “superar la categoría generalizada de “masa pobre” y percibir dentro de ese universo las categorías específicas: negro, indio, mujer”¹⁴⁷.

De cualquier forma, la *historia de abajo para cima* continúa siendo un aspecto importante dentro del análisis afro/negro, pues aceptamos que la mayoría de los sujetos de la comunidad afro/negra son personas comunes-obreras. Restaría superar la noción marxista que privilegia el sujeto-obrero-líder por encima de otros sujetos que entendemos igualmente importantes dentro de la comunidad afro/negra.

2.0 Contribuciones y límites de las escuelas francesas

Similar al marxismo, las escuelas francesas de los Annales y la Nueva Historia poseen algunos aspectos y categorías que las limitan como modelos teóricos para la elaboración de las historias de las comunidades afro/negras¹⁴⁸. Entre esos aspectos, el que ejerce mayor limitación es el estudio del tiempo, que se expresa en *tiempo de larga duración*¹⁴⁹ reprimiendo la importancia de los eventos. De esta forma pierde su función de sensibilidad a los cambios y transformaciones que se originan en la sociedad. Esta noción de tiempo no compara las épocas por los cambios ocurridos, sino por los elementos que permanecen, demostrando así su adhesión a la inercia sin la posibilidad de un compromiso político, ya que propone una historia inmóvil¹⁵⁰. Unido a la larga duración del tiempo, está la oposición entre cultura de la elite y la cultura popular, donde la segunda se cataloga como exigua para la transformación histórica.

¹⁴⁷ Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al. op. cit., p. 26.

¹⁴⁸ Para Dosse, en cierto sentido, la Nueva Historia es una continuidad de los Annales; caracterizados negativamente, por el tiempo de larga duración, la despolitización y el rechazo al Estado. Cf. François DOSSE. *A história em migalhas*, p. 9. Torres-Cuevas considera que “la evolución de los Annales da origen y se entrelaza en múltiples direcciones con la llamada Nouvelle Histoire francesa”. Cf. Eduardo TORRES-CUEVAS. Introducción, p. XVI, XXI.

¹⁴⁹ No obstante a las limitaciones que ofrece el *tiempo de larga duración* observamos que puede ser una herramienta para estudiar las creencias, doctrinas e ideas religiosas que permanecen casi intacta dentro de las comunidades afro a través de las épocas.

¹⁵⁰ Este rechazo por la historia política puede percibirse también en la fragmentación que presentan en los nuevos campos de trabajos. Elaboran el relato histórico de tal forma que aislan los diferentes sujetos que forman la sociedad, no dejando claras las interconexiones que los relacionan. Cf. François DOSSE. op. cit., p. 169, 221; Peter BURKE. Abertura, p. 36.

La nueva dialéctica de los Annales opone el tiempo, la cultura popular, inmutable, incapaz de romper con sus hábitos, tiempo repetitivo, etnográfico, al tiempo creador, dinámico, de la cultura de las elites, fuente de innovación, por tanto, fuente de historia (...) el movimiento se encuentra del lado de la elite, la inercia del lado popular”¹⁵¹.

Con tal dialéctica las historias afro/negras quedan vacías de significado, anuladas, porque las poblaciones afrodescendientes son consideradas populares, y entonces se haría una interpretación deficiente del proceso creativo que se viene desarrollando en el interior de la comunidad afro/negra en Latinoamérica y el Caribe. ¿Dónde queda el ejercicio activo de las pequeñas comunidades remanentes de quilombos/palencques por el derecho a las tierras? ¿Cómo entender las actuales organizaciones regionales del Candomblé? ¿Cómo pensar la actual movilización pan-negra de los humildes afrodescendientes en América Latina y el Caribe?

Otros de los limitantes, por lo menos en la revista de los Annales de 1948, es que transmiten una visión eurocéntrica, dando importancia a los países de Latinoamérica que tienen costa en el Atlántico y cuyas relaciones comerciales se desenvolvían con Europa¹⁵². El eurocentrismo llevó a Hegel y Marx a declarar a África sin historia. Esto ha sido arduamente criticado por Henk Wesseling –identificado con la Nueva Historia-, pero él mismo no logró superarlos. Después de Wesseling concordar que “nadie en su juicio perfecto podría afirmar que la historia africana no existe”, cayó en su propia trampa de valores al decir que “técnicamente hablando, la mayor parte de la historia africana es pre o proto-historia (o etno-historia, como ha sido a veces llamada)”¹⁵³. Seguir un modelo eurocéntrico nos sitúa nuevamente en la periferia de las configuraciones, no sólo socio-políticas¹⁵⁴, sino en la de mayor peligro: la psicológica-ideológica, que destruye la autoestima y subordina el concepto de humanidad al leucocentrismo racista.

¹⁵¹ François DOSSE. op. cit., p. 176.

¹⁵² Cf. François DOSSE. op. cit., p. 171. Vainfas, también, se percató que salvo algunas excepciones, el espacio escogido para las investigaciones siempre es Europa. Cf. Ronaldo VAINFAS. História das mentalidades e história cultural, p. 143.

¹⁵³ Henk WESSELING. História de além-mar, p. 110-111.

¹⁵⁴ Según Dosse, exceptuando Gerges Duby y Jacques Le Goff, los historiadores de las mentalidades, de forma general, abandonan la historia social. Tanto los Annales como la Nueva Historia rechazan el análisis político. Cf. François DOSSE. op. cit., p. 210, 228.

No obstante, entendemos que las historiográficas francesas de los Annales y la Nueva Historia tienen varias contribuciones a la propuesta historiográfica afro/negra. La historia de las mentalidades, compartida por ambas escuelas, aporta su pregunta por el inconsciente colectivo, o sea, revela las oscilaciones que sufren los mecanismos de adaptación frente a la muerte, el miedo, la vida. Se aproximan a lo popular, lo cotidiano y a los círculos privados como la familia, la casa, la iglesia, lo específico de las ideas que regulan las motivaciones en el imaginario de una época¹⁵⁵. La nueva historia investiga las tradiciones y valoriza lo local, que sería provechoso para determinar las sensibilidades y representaciones que provocan las diferentes religiones y confesiones de fe que conviven en un mismo territorio donde están presentes las comunidades afro/negras.¹⁵⁶

Tres de las grandes contribuciones de las escuelas francesas para nuestro proyecto son: el presupuesto de lo *interdisciplinario*, los *nuevos campos* de investigación y la *ampliación de las fuentes* a ser consultadas para construir el relato histórico.

Marc Bloch y Lucien Febvre se apropian de la etnología y la psicología. Estas dos disciplinas ayudan a entender o a estudiar las mentalidades y las costumbres de un determinado grupo. Otros, en su quehacer *interdisciplinario*, ya prefieren la sociología y la antropología para el análisis estructural y morfológico de los grupos humanos. Wesseling dice que tanto los Annales como la Nueva Historia, aplican la “arqueología, la cartografía, la lingüística y la onomástica” para sus estudios históricos¹⁵⁷.

Los nuevos campos se dilatan hacia particularidades jamás pensadas, como historia de la locura, de las brujas, del sexo, del cuerpo, del miedo, del paisaje, de lo urbano, otros. Hay que añadir que desde el inicio, la escuela de los Annales, en el propio título de su revista, proponía una *historia económica y social* y más tarde se amplía a una historia que incluye la *Economías, Sociétés, Civilisations*, entendiendo civilización en el sentido de cultura¹⁵⁸. Para Ronaldo Vainfas, dentro de estos nuevos campos se sitúan, como heredera del estudio de las

¹⁵⁵ Cf. François DOSSE. op. cit., p. 202.

¹⁵⁶ Cf. François DOSSE. op. cit., p. 168.

¹⁵⁷ Henk WESSELING. História de além-mar, p. 111.

¹⁵⁸ Cf. François DOSSE. op. cit., p. 84-85.

mentalidades, la llamada micro-historia y la historia cultural¹⁵⁹. Colocamos la *historia cultural* como heredera y refugio de la historia de las mentalidades, pero estamos atentos a los aportes de Foucault, en especial, a la idea de *poder*, que para Foucault circula, interrelaciona y correlaciona los diferentes espacios y agentes que se organizan en la dispersión social. En palabras del mismo Foucault (citado por O'Brien), “una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son transformados en sujetos”¹⁶⁰.

En el caso de *la ampliación de las fuentes*, generalmente se expresa con el lema: “nuevos objetos de investigación imponen nuevos tipos de fuentes”, o con otro aun más exigente: “todo el material del pasado es potencialmente admisible como evidencia para el historiador”. De modo que las fuentes se extienden a la oralidad, la literatura, las pictografías, la iconografía, las fotos y los registros seriados o contables (estadísticas de natalidad, salarios, mortalidad, incidencias jurídicas)¹⁶¹.

3.0 Contribuciones y límites de CEHILA

La historiografía francesa (Los Annales y La Nueva Historia) y el marxismo han influido de forma singular en el proyecto historiográfico del grupo CEHILA. Hans Jürgen Prien y Enrique Dussel, ambos identificados con CEHILA, se aproximan al modelo francés. Dussel escribe más de cien páginas sobre la vida cotidiana. Prien, se acerca a una historia de las religiones al aproximarse al cristianismo en su categoría de religión y no en el sentido de institución-Iglesia como lo hace Dussel ¹⁶². Eduardo Hoornaert acepta, sin ambages, la deuda a la escuela francesa que nos ha “enseñado que existe otra manera de hablar de feudalismo que no se encuentra en los manuales, es el feudalismo de ‘larga duración’, que sobrevive en las ideas y en las conductas”, y añade que esta tesis es “sugereente, inclusive para la interpretación de la Iglesia en América Latina”¹⁶³. Armando Lampe, miembro de CEHILA y paladín de la I Consulta de Teología Negra, para explicar el desarrollo metodológico de

¹⁵⁹ Ronaldo VAINFAS. op. cit., p. 148; Charles-Olivier CARDONELL. op. cit., p. 124-126.

¹⁶⁰ Patrícia O'BRIEN. A história da cultura de Michel Foucault, p. 45.

¹⁶¹ Cf. Peter BURKE. Abertura, p. 25-30; Charles-Olivier CARDONELL. op. cit., p. 129.

¹⁶² Cf. Josep Ignasi SARANYANA. Historiografía hispano-portuguesa acerca de la historia de la iglesia en Latinoamérica. Metodología y epistemología, p. 100-101.

¹⁶³ Eduardo HOORNAERT. La historia de la Iglesia, p. 130, 140.

CEHILA, parte del balance historiográfico francés, y después, en el transcurso del artículo, va comparando los autores latinoamericanos con los franceses¹⁶⁴.

Las diferencias acentuadas de CEHILA con relación a las escuelas francesas, las constituyen: la fe en el cambio social que pueden suscitar las masas populares, el rechazo vehemente al eurocentrismo y la sensibilidad a los cambios históricos. El grupo CEHILA heredó del marxismo su análisis de clase y su impulso ideológico que estipula la transformación de la sociedad y la legitimidad de los valores de los desposeídos.

Ahora, la contribución decisiva de CEHILA fue colocar al *pobre* en el centro de la historia como sujeto, no como un simple objeto de las influencias, sino como actor categórico. No se trata del pobre del marxismo que se limitaba a los campesinos y obreros carentes de los medios de producción, sino de aquel pobre que está excluido hasta de trabajar. Un pobre que trabaje en una fábrica o un campesino que tenga que trabajar en las tierras de un terrateniente, tiene más que un negro recién liberto, y más que un sin-tierra brasileño, y aun más que los *descartables* de las megápolis latinoamericanas. Hoornaert también nos auxilia para el entendimiento plural apuntando hacia la africanidad del continente. El afirma que “en realidad, América latina de cierta manera pertenece a la historia de África, de la misma forma que África pertenece a la historia de América Latina”¹⁶⁵. De este modo, él deja sentada la base que estipula la triple historia-África, Europa y América- para una genuina comprensión de los procesos históricos del continente.

CEHILA como historiografía tiene varias limitaciones, incluso hasta para su propio proyecto las cuales también restringen la comprensión teórica de la historia afro-latinoamericana y afrocaribeña. Lampe encontró cuatro aporías en el modelo de CEHILA, especialmente en Dussel, Prien y Bastian, que la invalida teóricamente para un análisis plausible del Caribe, donde la población es mayoritariamente negra, a saber: 1) El mundo cultural es diferente, aspecto que se homogeniza para todo el continente. 2) La cuestión religiosa es distinta. 3) La historia del cristianismo es diferente. Prien traza el inicio del protestantismo para el Caribe en siglo XIX, comprobándose que ya en el siglo XVII había

¹⁶⁴ Cf. Armando LAMPE. El debate metodológico em CEHILA, p. 62-77.

¹⁶⁵ Eduardo HOORNAERT. *História do cristianismo na América latina e no Caribe*, p. 113.

comenzado. El entiende el protestantismo como minoría, siendo que en el Caribe inglés es mayoría. Bastian, en su cronología deja prácticamente fuera el protestantismo y sólo menciona a Cuba. 4) La historia de la Iglesia en el Caribe sería una tentativa defectuosa; pues lo marcante es el cristianismo y no la Iglesia, y aún se requiere una historia que vincule religiosidad popular protestante y católica con las demás religiones afroantillanas.¹⁶⁶

A esas cuatro aporías se le suman los problemas que tiene Dussel, el fundador y principal voz de CEHILA, para concebir el valor de las culturas, cultos y las historias de los pueblos autóctonos americanos y afro¹⁶⁷. El comenta que las culturas mayo-aztecas son primitivas y “de una conciencia antihistórica, en la que el ritmo ritual, la realidad trascendente de los arquetipos divinos regulan, sacralizando, las acciones cotidianas (...) son culturas inferiores”¹⁶⁸. Al Candomblé, la Macumba y otras religiones afroamericanas las cataloga de subcultos,¹⁶⁹ y a las religiones indígenas la desconsidera llamándolas de prehistóricas¹⁷⁰.

Hay que considerar las aporías de CEHILA, no como un dogmatismo de hierro que no quiera abrirse, sino como una posibilidad crítica que nos coloque solidariamente en la construcción hermenéutica apuntando a un nuevo orden de los diversos sujetos y la multiplicidad del continente. En esta dirección coinciden Dussel y Hoornaert-aun con sus limitaciones- reconociendo la necesidad de la negritud y el afrocentrismo. Dussel se apoya en Bernal¹⁷¹ para desmitificar la interpretación eurocéntrica¹⁷². Hoornaert también aplica la tesis de Bernal en el mismo sentido que Dussel y amplía, “sobretudo para a renovação dos estudos latino-americanos, o afrocentrismo se revela da maior importância (...) nos parece muito sugestivo para a América Latina, pois coloca questões de fundo, as quais já não podemos ignorar”¹⁷³.

¹⁶⁶ Cf. Armando LAMPE. Problemas de la historiografía del cristianismo en el área del Caribe, p. 149-154.

¹⁶⁷ Paulo SUESS. Una historia de los otros escrita por nosotros, p. 108.

¹⁶⁸ Enrique DUSSEL. *Filosofía a distancia*, p. 85, 90.

¹⁶⁹ Enrique DUSSEL. Historia del fenómeno religioso en América Latina, p. 76.

¹⁷⁰ Cf. Paulo SUESS. Una historia de los otros escrita por nosotros, p. 108.

¹⁷¹ Martin Bernal es un historiador norteamericano que plantea, que la cultura griega apareció como resultado de la colonización de los egipcios y los fenicios, al rededor de 1500 a.C. En esta tesis él demuestra el racismo y las deficiencias de los historiadores “arianistas” para aceptar las influencias africanas y asiáticas sobre la cultura helénica-europea. Cf. Martin BERNAL. *Black Athena*.

¹⁷² Enrique DUSSEL. Historia del fenómeno religioso en América Latina, p. 73.

¹⁷³ Eduardo HOORNAERT. *História do cristianismo na América latina e no Caribe*, p. 133, 136.

4.0 Apuntes para la historiografía afro/negra

Recapitulando, podemos decir que el lugar epistemológico del historiador afro/negro debe apropiarse sin retraimiento de las contribuciones del marxismo, de las escuelas francesas y de CEHILA. Apropiarse no debe considerarse una deuda o una repetición. No es una deuda, porque con el trabajo esclavo y casi-esclavo de muchos siglos hemos pagado el desarrollo intelectual de Europa. No es una repetición, porque nuestras categorías son otras. Podemos usar sus mismas metodologías y hasta sus propias palabras, ya que nos impusieron sus idiomas, pero la comprensión siempre será otra. Hace algunos meses el profesor Peter Nash, luterano participante de la III Consulta, decía:

para nosotros es un problema cuando se define “discurso” en los diccionarios, porque nuestro “discurso” no puede entenderse *por un hablar monolítico*, pues, con frecuencia el discurso afro/negro pasa por diálogo y por gritos/exclamaciones de confirmación expresado desde el auditorio¹⁷⁴

Peter Nash recalca la necesidad de no contentarnos con definiciones ya establecidas por los teóricos blancos. No se trata de un redefinir porque proceda de los blancos, sino por la precariedad de los conceptos establecidos para revelar la cosmovisión afro/negra. Marcos Rodrigues da Silva, católico participante de la I Consulta, lo apunta de forma clara.

Quando se fala do povo negro e das suas diversas maneiras de sobreviver, surgem elementos que deverão ser refletidos com mais seriedade. Por isso será urgente pensar um novo modo de conceber a vivência familiar, em que sejam respeitados seus laços de unidade e a tradição legada do modo de vida dos antepassados. Cabe ao teólogo [historiador] hoje, escutar os anseios que perpassam o modo de ver o mundo do povo negro, sua maneira própria de relatar a história passada e presente¹⁷⁵.

Antônio Olímpio de Sant’ Ana, pastor metodista afrobrasileño, en 1982, lo reafirma:

El negro es neutralizado como sujeto de su propia Historia. Su Historia ha sido hasta hoy la Historia del blanco, contada a su manera, objetivando legitimar intereses racistas. Como negros precisamos de una Historia pesquisada, interpretada y relatada por los propios negros; Historia donde seamos sujetos y no

¹⁷⁴ Peter NASH. *Conferencia*. In: Reunión de RIBLA. São Leopoldo/RS Brasil, 31 may/2004.

¹⁷⁵ Marcos RODRIGUES DA SILVA. Teologia e Cultura negra, p. 6.

objetos de análisis. Es necesario revelar la existencia de tantos negros que hicieron Historia y que la Historia blanca escondió¹⁷⁶.

La preocupación de una Historia afro/negra pasa, primeramente, por la experiencia vivida por las personas negras que necesitan expresar su visión de mundo para legitimar su permanencia en el mundo. Cuando Peter Nash llama la atención sobre la existencia de otro tipo de discurso no está haciendo más que reclamando, diciendo en voz alta, ¡yo existo y me manifiesto así! Mi forma de discurso es diferente y quiero ser tomado en cuentas. Por su parte, Marcos Rodrigues da Silva, pregunta por una historia que tenga un concepto de familia (comunidad) y de tradiciones (fuentes) que respondan a la visión afro/negra. Antônio Olímpio de Sant' Ana, también se preocupa por el negro en calidad de sujeto (sujeto) de la historia y del negro como investigador. Por tanto, entendemos útil abordar estas cuatro categorías historiográficas, a saber, *las fuentes, los sujetos, la comunidad y el tiempo*.

4.1.0 Las fuentes de la historia afro/negra

Fuentes son los "almacenes" de información donde encontramos nombres de personas, descripciones de lugares, actividades del pasado, nacimientos, acontecimientos, comprensiones, ideas sobre determinados asuntos, muertes y datos de fenómenos naturales y sociales.

Hasta hace poco tiempo, guiados por el paradigma clásico euro-cristiano cuyas únicas fuentes valoradas como auténticas por los historiadores eran los documentos oficiales escritos, no se daba valor a otras fuentes. Como ya hemos visto, las escuelas francesas rompen con tal postura y se lanzan a una fructífera ampliación de las fuentes, a saber, el registro escrito en actas, libros de historia, escritos jurídicos, pinturas, literatura, relatos de viajeros, tratados de agronomía, periódicos y otras¹⁷⁷. Estas fuentes, no obstante, aun tienen cierto perfil de oficialidad y de privilegio por lo escrito/gráfico; y por ser oficiales hablaban desde la perspectiva de la oficialidad. Los acontecimientos se describen en estas fuentes, por regla general, mostrando las hazañas de los vencedores y anulando o minimizando a los vencidos

¹⁷⁶ Antônio Olímpio de SANT' ANA. Será o Brasil uma democracia racial?, p. 16.

¹⁷⁷ Cf. Ronald RAMINELLI. História urbana, p. 216.

por medio de imágenes estereotipadas cargadas de eurocentrismo, donde el diferente es clasificado de inferior.

Igual importancia dan los negros al estudio del problema del racismo en los textos escolares y literarios, en los que se perpetúan sistemáticamente los mitos y estereotipos racistas que estigmatizan al negro, a su cultura y valores, a la vez que idealizan determinadas formas de vida típicas de la sociedad de consumo¹⁷⁸.

En la Primera Consulta de Teología Negra se afirmó que “la historia oficial no registra estos hechos gloriosos porque ello sería incorporar al negro a la historia nacional de cada país racista del continente”¹⁷⁹. Paralelo a las historias oficiales, están los tratados teológicos, los trabajos de pesquisa antropológica, etnológica y otros campos del saber científico como ricas fuentes que pueden ser aprovechadas, pero de forma crítica¹⁸⁰. Es necesario continuar aprovechando las fuentes oficiales para conocer el pasado del pueblo negro según la visión blanca, a fin de desenmascarar el racismo que se perfila en ellas¹⁸¹ y para hacer el trabajo heurístico de comparación y revisión del relato histórico de las comunidades afro/negras. Las fuentes oficiales escritas son útiles, además, para establecer un diálogo con las instituciones que las produjeron y para acceder a cifras o elementos contables que escapan a la modalidad de otras fuentes.

Entre las fuentes valoradas por las escuelas francesas nos será muy útil la *literatura escrita*. Las poesías, novelas y zagas escritas por blancos sobre la vida afro o escrita por los propios afrodescendientes, son fuentes que deben ser críticamente usadas¹⁸². En muchas novelas u otros géneros aparecen innumerables experiencias, ritos, modos y expresiones características de la cultura afro/negra. Se describen las fiestas, las actividades de los palenques, la esclavitud doméstica y rural en las plantaciones, el trato en las relaciones señor-blanco/esclavo-negro, mujer-negra/hombre-blanco y hombre negro. Sin embargo, se insiste en usar críticamente esta fuente debido a los estereotipos formulados o simplemente repetidos por los escritores, que por regla son autores blancos, poniendo en el papel algo que no hace parte

¹⁷⁸ Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al, op. cit., p. 24.

¹⁷⁹ Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al, op. cit., p. 15.

¹⁸⁰ Cf. Quince DUNCAN. Racismo, p. 59.

¹⁸¹ Cf. Clóvis CABRAL. A passagem das teologias da “invisibilidade do(a) negro(a)” (...), p. 2.

¹⁸² En las Consultas es una constante el uso de la poesía y las canciones para la construcción del conocimiento y la reafirmación de ideas y conceptos históricos. Cf. Quince DUNCAN, Lænnec HURBON. et al. op. cit., p. 89, 95, 129.

de sus propias vidas e incluso hay escritores y poetas negros que por tener introyectado el racismo también repiten preconceptos.

Es importante el uso de la literatura en calidad de fuente porque, según Zilá Bernd, la narrativa real-maravillosa que se da en la literatura del Caribe y Latinoamérica permite la formación del híbrido. Esta modalidad rompe las distancias entre racionalidad y magia, entre cultura popular y cultura erudita. En Haití, Guadalupe y Martinica los autores, logran mantener la fluidez de los vestigios históricos de la oralidad criolla en la síntesis erudita de la lengua francesa. Estas características del híbrido consiguen por un lado, “ ir al encuentro de este mundo maravilloso brasileño (y americano) [lo que] corresponde a (re)valorizarlo, adhiriendo las explicaciones de mundo que ellos contienen”, y por el otro lado, proveer la aproximación no-contradictoria de las múltiples cosmovisiones que se tienen en las Américas¹⁸³.

En la actualidad, las informaciones afro/negras registradas en la literatura son extensamente empleadas. Dos ejemplos concretos lo revelan. Maricel Mena Lopez – participante de la Tercera Consulta- haciendo uso de esta fuente, analizó la novela *Shango el gran putas*, del afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, donde ella encontró el móvil ideológico que motivó a los afrocolombianos para establecer un espacio alternativo de libertad¹⁸⁴. El puertorriqueño Luis N. Rivera Pagán, siguiendo la literatura como fuente de la historia llega a la conclusión que la novela *El reino de este mundo*, del cubano Alejo Carpentier, describe claramente la capacidad afrolatinoamérica y afro-caribeña de entender el universo en su síntesis real-maravillosa¹⁸⁵.

La literatura, como afirma Zilá Bernd, está elevándose cual puente entre lo erudito escrito y lo popular oral¹⁸⁶. Del mismo modo, los teólogos y teólogas y los historiadores afro/negros se esfuerzan para establecerla como fuente de excepcional importancia. Sin embargo, cabe recordar que la literatura continua circulando en un reducido número de

¹⁸³ Zilá BERND. O maravilhoso como ponto de convergência entre a literatura brasileira e as literaturas do Caribe, p. 141-158.

¹⁸⁴ Cf. Maricel MENA-LÓPEZ. Teología y literatura, p. 61-70.

¹⁸⁵ Cf. Luis PAGÁN RIVERA. Lo real maravilloso en Carpentier.

¹⁸⁶ Cf. Zilá BERND. As três Américas e o agenciamento contínuo do diverso, p. 177-187.

afrodescendientes, ya que el analfabetismo y el poco tiempo de ocio impiden la lectura y el registro por escrito de la compleja cultura afro/negra.

Por esas limitaciones de la literatura escrita, y por la propia legitimidad de las fuentes orales, se torna imprescindible la investigación del amplio cúmulo de informaciones que brinda la oralidad inscritas en la religiosidad y en las tradiciones populares¹⁸⁷. La oralidad es el vehículo mejor utilizado por el ser humano afro/negro en la comunicación de sus deseos, insatisfacciones, pasado, luchas, y concepciones. La voz de su memoria histórica se escucha en conversaciones diarias, en el relato de momentos de grandes victorias o tristes horas, y en esfuerzos con propósitos educativos conscientes¹⁸⁸. Cuando los hombres y mujeres negras hablan de sus relaciones cotidianas, de lo que entiende como bien y mal, de sus ritos periódicos, de sus actividades anuales-mensuales-semanales, ofrecen categorías y elementos tan pertinentes como cuando relatan los grandes eventos-situaciones: la esclavitud, el cimarronaje, la exclusión. También en la línea de la oralidad se sitúa el discurso/investigación intelectual que busca datos minuciosos sobre personajes, acontecimientos y acciones, los cuales son socializados en la comunidad¹⁸⁹; aunque las informaciones de mayor valor simbólico las encontramos en las diferentes tradiciones religiosas en las cuales el ser humano negro participa. Por tanto, una historia afro/negra debe relatar fenomenológicamente las vivencias espirituales del pueblo, describiendo el objeto físico (altar, ceremonias, ritos, transcripción de locuciones, mitos, oraciones, conjuros, cantos) y dejar que los celebrantes interpreten sus doctrinas, vivencias y símbolos¹⁹⁰. Los mitos que son ritualizados en los cultos “muestran la ponderación, la paciencia, la razón, la capacidad de producción cultural y edificación de la historia de los hombres”¹⁹¹.

¹⁸⁷ Cf. Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al. op. cit., p. 52.

¹⁸⁸ En 1961, Jan Vanasina publicó “De la tradition orale”, obra esta, que revolucionó los estudios históricos sobre África. Él propuso cinco categorías para la utilización de la tradición oral como fuente, a saber: formularios, poesía, inventarios, narrativas y comentarios. Cf. Henk WESSELING. História de além-mar, p. 111.

¹⁸⁹ La valoración de la oralidad en este trabajo es vista desde el concepto de memoria. Memoria en sus tres niveles: memoria ritual, donde se aprenden las costumbres, lo cotidiano; memoria episódica, por la cual se recuperan los grandes eventos, lo que más ha impresionado y memoria semántica, que requiere de un esfuerzo inductivo, un ejercicio intelectual para recordar. Cf. Jerome BRUNER, Susun WEISSER. A invenção do ser, p. 141-161.

¹⁹⁰ Cf. Vilson Caetano de SOUSA. Abordagem antropológica e teológica, p. 1-5.

¹⁹¹ Quince DUNCAN, Lænnec HURBON. et al. op cit., p. 159.

Otra fuente de no menos importancia, son los cuentos sobre luces, apariciones, días malos, mal-de-ojos y curaciones, los cuales son comunes en el día a día de los pueblos afrolatinoamericanos. Los cuentos o leyendas son tan reales como la hierba que crece en el campo o el buey que muge en el corral, y siempre esconden/revelan relaciones de poder por las tierras, escasez de medicamentos, picardías, analfabetismo, deseos, utopías. En fin, "los cuentos narrados ilustran el significado del conocimiento y la moral de las diversas representaciones simbólicas que se enseñan y dirigen la socialización"¹⁹².

Proverbios, zagas, canciones, sermones, leyendas y chistes forman parte de ese caudal de informaciones que interrogan a la sociedad, critican a las elites religiosas y políticas¹⁹³, desafían a la divinidad, buscan soluciones mágicas, reproducen estereotipos y constituyen un grito en la atmósfera cargada de silencios.

Estas fuentes orales, metodológicamente, deben seguir las clasificaciones propuestas por los historiadores africanos. Ellos dividen las fuentes orales en las siguientes formas:

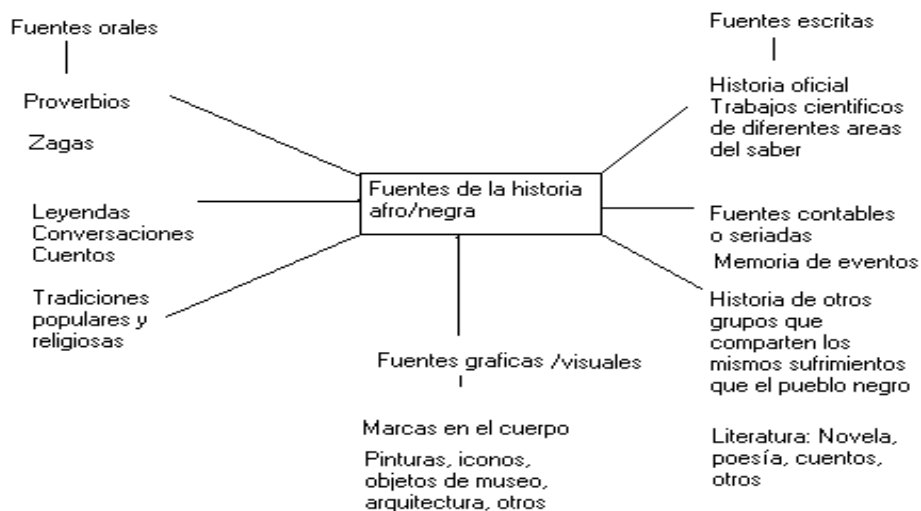
- 1) Fórmulas rituales: oraciones, invocaciones, juramentos, bendiciones, maldiciones, fórmulas mágicas, títulos.
- 2) Textos didácticos: proverbios, adivinanzas, fórmulas didácticas, cantos y poesías para bebés.
- 3) Historias etiológicas: explicaciones populares del por qué de las cosas, evoluciones de las cosas hasta el estado actual.
- 4) Cuentos populares: historias solo para divertir.
- 5) Mitos: todas las fórmulas literarias que utilizan símbolos. Los mitos son ciertas historias transmisoras de tradiciones arcaicas, de tipo religiosa o cosmológica, relacionadas con Dios o con la creación.
- 6) Recetas: heroicas-épicas, didácticas, estéticas, personales, mitos etiológicas, memorias personales, migraciones.
- 7) Poesía variada: de amor, compasión, caza, trabajo, prosperidad, oración.

¹⁹² Aurelio LUZ MARO. *Cultura negra e ideologia do recalque*, p. 43.

¹⁹³ En Cuba, el personaje Pepito es ampliamente utilizado en cuentos y chistes para criticar la religión, la política, así como la vida cotidiana. Es interesante que Pepito siempre plantea el problema, pero la solución es mágica y discursiva, jamás real. Cf. Pedro ACOSTA-LEYVA. *Panorama a la hermenéutica en el Caribe*, p. 131.

- 8) Poesía oficial: (histórica), privada, (religiosa, individual) conmemorativa (panegírica); poesía culta relacionada con las castas aristocráticas e señoriles; poesía sagrada cantada en los ritos religiosos y mágicos, en ceremonias de sociedades secretas, en ritos fúnebres, poesías que interpretan la filosofía y los misterios de la vida y la muerte; poesía popular cantada en los guijos alrededor del fuego, trasmisoras de enseñanzas morales e históricas
- 9) Narraciones históricas: listas de personas y lugares, genealogías, historias universales, locales y familiares, comentarios jurídicos¹⁹⁴.

Gráficamente las fuentes afro/negras pueden representarse así:



4.2.0 El ser negro como agente histórico.

Nuevas fuentes implican el reconocimiento de nuevos sujetos; y al inverso, la aparición de nuevos sujetos obliga a reconocer sus distintos modos de almacenar sus informaciones, es decir, sus fuentes. La relación entre sujeto y fuente acontece de forma dinámica. A veces el investigador, por la precariedad de las fuentes tradicionales para ofrecer determinada información del pasado, acude a fuentes consideradas como no-clásicas. En el caso de los afrodescendientes, esta dinámica ocurre simultáneamente: los sujetos y las fuentes nacen juntos, así como también juntos fueron negados.

¹⁹⁴ Raul RUIZ DE ASÚA ALTUNA. *Cultura tradicional Banto*, p. 37-38.

El “descubrimiento” de América trajo consigo la perversa trata negrera y la esclavitud que le quitó al ser humano negro sus bienes, condenó su religión, negó sus conocimientos, su cultura, anuló sus derechos y su historia. Si alguien no tiene identidad e historia es un ser negado, es un objeto. Contraria a esa lógica racista del no-tener, no-saber y por tanto no-ser, la historia afro/negra levanta al ser negro en calidad de sujeto, de ser socioeconómico, de ser religioso y cultural que mueve las estructuras, que hace acontecer y acciona como héroe, como ser sufrido/fracasado y como sujeto injertado en el sistema Occidental.

Du Bois, afro-norteamericano que vivió entre 1868-1963, se aproxima a la búsqueda del sujeto negro a través de tres categorías que expresan su comportamiento frente a la sociedad negadora occidental. Él entiende que las personas negras se distribuyen en los (1) que poseen un sentimiento de rebeldía y venganza, debido al sufrimiento por los cuales pasó y pasan las y los afrodescendientes; (2) aquellos que intentan ajustar sus subjetividad y acción al conjunto de la sociedad; (3) los que resueltamente se lanzan a un esfuerzo hacia la conciencia de sí mismos¹⁹⁵.

Para Malcolm X, afro-norteamericano que vivió entre 1925-1965, sólo existen dos tipos de sujetos negros, representados por imágenes del tiempo de la colonia: los negros domésticos y los negros del campo. Los domésticos, como la propia palabra lo indica, aceptan su papel de subordinados y se conciben a sí mismos en relación a los blancos con el pronombre “nosotros”. Malcolm, de forma sarcástica apunta que los negros domésticos, cuando se le quema la hacienda a los blancos dicen “se *nos* quemó *nuestra* hacienda”, y todo lo que le acontece al blanco, el negro doméstico lo sufre con un “nosotros”. Por el contrario, el negro del campo sabe que el blanco es el dueño, el que da latigazos, el que viola a las negras, el que posee las riquezas, el que tiene posibilidad del placer, el que rompe las relaciones familiares vendiendo los hijos de las negras y negros, el que robó a los negros de su patria-madre. El negro del campo rompe los medios de producción, huye para el monte y hace palenques/quilombos, quema las haciendas y dice: “le quemé la hacienda al blanco”. Este

¹⁹⁵ William E. B. DU BOIS. *Las almas del pueblo negro*, p. 52.

negro del campo es el completamente otro, el rebelde por excelencia. Para él, los blancos son los completamente “ellos”¹⁹⁶.

En las Consultas estas categorías de sujetos propuestas por Du Bois y Malcolm X, se incluyen y se amplían no en dirección del blanco como opuesto, sino del negro en sí mismo. Los materiales de las consultas apuntan para el afrodescendiente como agente histórico representado en aquellas grandes figuras que lograron marcar la sociedad como un todo, esto es, *el sujeto negro como héroe y heroína*. Las y los negros que participaron en las guerras de independencias y que se destacaron por sus estrategias o bravezas son localizados e investigados con el objetivo de presentarlos como modelos de conducta e imagen perfecta a ser imitadas y alcanzadas. Los líderes más populares son: Mackandal, Bouckman, Zumbi, Benkos Biojo, Marcus Garvey, Martin Luther King Jr., Malcolm X, José Aponte, Mariana Grajales, Antonio Maceo, Charles F. Goodridge. Sus biografías abundan en detalles que subliman sus dones. El negro héroe, como agente histórico, ofrece a la comunidad afro/negra orgullo y patrón de comportamiento. Los miembros de las comunidades se sienten respaldados moralmente, y pueden hablar con cabeza erguida frente a los que tratan de disminuir o disimular las capacidades militares y las estrategias de la etnia. También percibimos que el rescate histórico de las y los negros héroes es un estímulo para el crecimiento intelectual y para la integración social¹⁹⁷.

En la tercera Consulta de Teología Negra, la pastora metodista Dilene Fernandes preguntó: ¿Y qué de los hijos que fueron vencidos?, ¿que de las madres que sus hijos fracasaron?¹⁹⁸. En el mismo acto, un pentecostal venezolano respondió:

Los sujetos y actores sociales en este quehacer teológico siguen siendo los más pobres y necesitados, aquellos que tradicionalmente han sido ignorados con su mundo, su cultura, su manera de entender las cosas. Ellos representan la comprensión desde el reverso y desde esta perspectiva se realiza una contralectura, que permite develar los mensajes ideológicos en quienes tienen el dominio de los canales de información y de formación en la sociedad¹⁹⁹

¹⁹⁶ Malcolm X. *Habla Malcolm X*, p. 36-38.

¹⁹⁷ Cf. Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al. op. cit., p. 29, 84, 109, 131, 153.

¹⁹⁸ Debates en las III Consulta de Teología Negra, 23/10/2003.

¹⁹⁹ Romer PORTILLO. Lectura teológica del tiempo venezolano en perspectiva de la negritud.

Si nos detenemos por un momento en este diálogo, enseguida nos percatamos que la preocupación de las comunidades afro/negras está más allá de los grandes discursos y de los altos paradigmas que son vistos como inalcanzables. Desde esta perspectiva el interés se centra en los que no obtuvieron éxitos profesionales, no consiguieron crear algo nuevo, no lograron injertarse en el sistema de consumo del mercado, en otras palabras, el *sujeto negro es aquí el sufridor/fracasado, subempleado, esclavo*.

Una historia desde ellos, "desde el reverso", nos impulsa a buscar el movimiento de la sociedad en los campesinos empobrecidos que producen el alimento y no lo comen; nos inspira a ver el agente histórico edificando hospitales y muriendo por falta de asistencias médicos, construyendo universidades y envejeciendo analfabetos. Aimé Césaire camina por esa línea y la lleva a lo máximo al decir:

Y pues juré no ocultar nada de nuestra historia, (yo que admiro tanto al carnero paciando su sombra de la tarde), quiero convenir en que fuimos, en todos los tiempos muy ramplones lava-platos, limpiabotas sin envergadura, y considerado las cosas lo mejor posible, hechiceros bastante concienzudos siendo el único record indiscutible que hemos batido el de la paciencia en soportar el látigo...²⁰⁰

Es difícil reconocer en la historia a los fracasados, a los que salieron para estudiar y después de muchos esfuerzos regresaron para la casa sin título y sin ningún tipo de reconocimiento²⁰¹. Así mismo, duele en el corazón reconocerse descendiente de esclavos o de "ramplones lava-platos" que no hicieron más que una triste sobrevivencia. No obstante, es a través de ese tipo de sujetos que la historia afro/negra va revelando la capacidad de resistencia, el amor a la vida y el anhelo por alterar su situación.

En las consultas, la búsqueda por el sujeto negro pasó rápidamente del héroe/heroína para el sujeto fracasado/sufridor. De un lado, el recuerdo digno y paradigmático, del otro, las lágrimas y la repulsa. Nos alegramos por los que vencen y miramos a los fracasados como signos vivos de lo que sufrió y sufre la comunidad en general. No obstante, pasan desapercibidos las personas negras que adecuaron sus comportamientos a la sociedad dominante sin negociar el llamado a la conciencia negra. La mayoría de los líderes negros de

²⁰⁰ Aimé CESAIRE. *Poesías*, p. 30.

²⁰¹ Cf. Ezequiel de SOUZA. *Heróis e heroínas desconhecidas*, p. 4-6.

la comunidad afro/negra son en la actualidad personas que estudiaron en las eurocéntricas universidades latinoamericanas y tuvieron que adecuarse a las formas de construcción del conocimiento, cuyo criterio de verdad era único. Por otro lado, están los millones de obreros y obreras negros que se ajustaron a los horarios y al modo de producción capitalista que impera en el continente.

En este nivel de *sujetos adecuados-con-conciencia negra* están los afrodescendientes que agigantan las filas de monjas, sacerdotes católicos, pastores y pastoras que constituyen un híbrido entre la visión de mundo occidental y los anhelos de la comunidad afro/negra. Ellos son un puente que junta las dos orillas conceptuales; un punto de contacto que precisa ser cuidadosamente analizado por el historiador. Llamo la atención que debe ser observado con cierta delicadeza por dos factores. Primero, porque la comunidad afro/negra lo ve con desconfianza y con un cierto temor fundado en evidencias históricas. Tres hechos lo muestran fehacientemente. 1) En la Segunda Consulta de Teología Negra el Obispo católico-romano José Maria Pires, contó que “un grupo de intelectuales negros le escribieron una larga carta que terminaba así: el señor [J.M.Pires] como negro, es nuestro hermano, como obispo, es nuestro adversario”²⁰². 2) En África, en las décadas de 1970-1980, fueron asesinados decenas de personas negras por el “delito” de hechicería bajo el liderazgo de un padre católico-romano negro²⁰³. 3) Los curas y pastores protestantes y pentecostales-incluso negros- no cesan de demonizar las religiones afro, y en el más leve de los casos, reducirla a superstición ignorante o a elementos paranormales -como afirma el sacerdote católico-romano brasileño Quevedo, en la red de televisión Globo.

Un segundo factor para el análisis cuidadoso de los sujetos *adecuados con-conciencia negra* estriba en el genuino carácter de identidad negra y defensa mantenido por un amplio sector de tales sujetos -casos popularmente conocidos: Benedita da Silva, pentecostal afrobrasileña y Jessi Jackson, bautista afronorteamericano. A este segundo factor, se le acrecienta la tendencia al crecimiento que se viene desarrollando en Latinoamérica y el Caribe

²⁰² José M. PIRES. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas, p. 30.

²⁰³ Cf. Mary DOUGLAS. Os Lele revisitados, p. 7-30.

de los grupos pentecostales cuyas amplias membresías, así como sus líderes, son afrodescendientes,²⁰⁴.

4.3.0 La comunidad o el mundo histórico afro/negro

Los sujetos históricos negros que he mencionado, se manifiestan o se manifestaron en la comunidad afro/negra. Como se expresó en la Segunda Consulta, “vivir, es contribuir y participar de la vida comunitaria. Quien vive egoístamente, al morir, se torna cadáver. Pero quien vive comunitariamente no muere nunca, por el contrario se convierte en ancestral”²⁰⁵. Por tanto, no concebimos el sujeto histórico desde la noción occidental de *individuo*, que califica al ser humano no por su relación con los demás, sino por su intimidad psíquica. Nos adherimos propiamente al concepto de persona, cuyo sentido apunta a la relación con el otro en la dinámica del papel social dentro de las diferentes estructuras de la comunidad y de la sociedad²⁰⁶. Los sujetos negros son marcadamente sujetos de la comunidad. La comunidad es su ambiente y su último significado. Por consiguiente, deducimos necesario que el historiador afrodescendiente ubique en la comunidad afro/negra la descripción y explicación de los sujetos. La comunidad de ninguna forma puede absorber la individualidad de los sujetos, sin embargo, es en la dialéctica entre comunidad y particularidad de los agentes que se construye *el mundo del proceso histórico*. Para entender este mundo o el orden de los procesos históricos necesitamos revisar cada uno por separado, aproximándonos con la visión de Césaire: “Bésame: bésame: en mis ojos los mundos se hacen y deshacen; escucho la música de los mundos...”²⁰⁷. El estaba consciente que estas representaciones del pueblo afrodescendiente expresan mundos u órdenes en construcción, en diferentes rupturas y en infinitas músicas que esperan ser escuchadas.

La comunidad o el mundo histórico debe ser pensado inicialmente como espacio físico, la tierra, es decir, en calidad geográfica. En la Tercera Consulta se dijo, de modo claro

²⁰⁴ El antropólogo John Burdick al estudiar los negros pentecostales de la Baixada Fluminense en Rio de Janeiro, Brasil, comprobó que los afrodescendientes se adhieren al pentecostalismo porque muchos de sus pastores y líderes son negros, sintiéndose representados y más a gusto. Cf. Jonh BURDICK. A queda do profeta negro, p. 45-49.

²⁰⁵ ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 70.

²⁰⁶ Oneide BOBSIN, Adriane RODOLPHO. *Conferencias*. São Leopoldo. 23 oct/ 2004.

²⁰⁷ Aimè CESAIRE. op. cit., p. 127.

y reiterado, que existe una geografía negra en Latinoamérica y el Caribe y que esta era de suprema importancia. Poéticamente, Vilson Caetano de Sousa lo recitó así:

La tierra es uno de los principales referenciales para pensar el simbolismo legado por los grupos africanos. Todos los seres vivos son constituidos de tierra y se muestran en varios momentos: en el suelo que pisamos, en la piel que reviste los huesos, en fin, en todo lo que cubre, contorna, moldea, representada como aiyê, el mundo, o simplemente como ilé –la tierra- morada de los ancestrales. La tierra es el principio, y todo comienza con ella y termina también²⁰⁸.

La tierra, el mundo, o el espacio geográfico, es el principio y el final de todo en el orden simbólico y también en el aspecto práctico. En el orden simbólico el “terreiro” o casa-de-santo del Candomblé permite experimentar la tierra y el universo en relación íntima con la divinidad y el ser humano. Ese contacto con la tierra (terreiro) coloca al celebrante en la dinámica de la comunidad, en relación al grupo que lo moldea e influye. En el aspecto práctico y/o socio-económico-cultural, la tierra o el espacio geográfico demarca las relaciones y las conductas.

Tempo, espaço e mundo são realidades históricas, que devem ser mutuamente conversíveis, se a nossa preocupação epistemológica é totalizadora. Em qualquer momento, o ponto de partida é a sociedade humana em processo, isto é, realizando-se (...) Um lugar se define como um ponto onde se reúnem feixos de relações, o novo padrão espacial pode darse sem que as coisas sejam outras ou mudem de lugar (...) junto aos novos objetos, criados para atender a novas funções, velhos objetos permanecem e mudam de função²⁰⁹.

Partiendo del anterior concepto del geógrafo negro brasileño Milton Santos, y confrontándolo con los datos recibidos de las tres Consultas Internacionales de Teología Negra, se comprueba que el espacio donde se desarrollan los actores históricos es de suprema importancia. El lugar influye y en muchos casos determina las actitudes. No coincidimos con el determinismo geográfico, pero estamos de acuerdo que un negro que vive en la Baixada Fluminense, en Rio de Janeiro, está más próximo a la muerte y a la prisión súbita que un negro que vive en el Morro do Espelho, en São Leopoldo. De modo que queda establecido –según las Consultas- que la geografía negra se localiza en los lugares que albergaron a los esclavos negros/as en los siglos XVI-XIX: los barracones cerca de los ingenios cañeros, los

²⁰⁸ Vilson Caetano de SOUSA. *Abordagem antropológica e teológica*, p. 4.

²⁰⁹ Milton SANTOS. *A natureza do espaço*, p. 78.

cuarterones, los suburbios de las ciudades y los albergues en las minas²¹⁰. En el siglo XX e inicio del XXI, los negros/as continúan habitando los mismos espacios, solo que divididos en pequeños apartamentos apretados e insalubres donde conviven varias generaciones.

Por el crecimiento demográfico, los negros/as salen de los antiguos barracones de los campos para los suburbios de las grandes ciudades, y allí forman nuevas relaciones que varían desde el compañerismo absoluto hasta la criminalidad nefasta. Y como es lógico, la "criminalidad" siempre es vista a partir de los detentores del poder. En muchos casos, el crimen no pasa de ser un prejuicio de la sociedad frente a los excluidos. Dicho en otras palabras, la geografía negra está localizada en la zona rural cañera y minera, en los pequeños grupos remanentes de quilombos/palenques, en los suburbios de las ciudades, y en las prisiones. En los últimos años, gracias a las políticas afirmativas, el territorio negro esta creciendo y demarcando cada vez más espacio dentro de los centros académicos, así como en niveles más alto de la sociedad que los ubican en repartos nobles y oficinas del gobierno²¹¹.

Aun conociendo el espacio geográfico afro/negro, este no se debe identificar apresuradamente como comunidad. Algunos negros viven en las favelas, sin embargo no son parte del ritmo y de los símbolos de ese universo. Algunos viven en el centro de una ciudad por haber alcanzado injertarse en la sociedad dominante, pero aún siguen siendo parte activa de la comunidad. La relación lugar-comunidad se hace ambiguo por la epistemología que se dispone para entender el concepto de comunidad y por la íntima vinculación de los afrodescendientes con la tierra, sabiendo de antemano que "sujeto y objeto se crean mutuamente; ellos se sustancializan uno a costa del otro en la empericidad, donde bajo la acción de la forma, se revelan en el evento"²¹².

El problema epistemológico para la comprensión del sentido de la palabra *comunidad* se atenúa, según lo expresado en la Primera Consulta²¹³ y el estudio realizado por el antropólogo Alvaro Chaves Mendoza, distinguiendo comunidad afro de comunidad negra²¹⁴.

²¹⁰ Cf. Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al, op. cit., p. 20, 24, 31, 32.

²¹¹ Vera R. S. TRIUMPHO. Coletivo Estadual de Educadores Negros, p. 20-26.

²¹² Milton SANTOS. *A natureza do espaço*, p. 74.

²¹³ Cf. Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al. op. cit., p. 75, 109.

²¹⁴ Alvaro CHAVES MENDOZA. *Visão antropológica do mundo negro na América Latina*, p. 71-92.

Para Mendoza, comunidad afro son los grupos que mantienen fuertes elementos africanos, originales o recreados, y que surgen a partir de los palenques o en las ciudades donde los negros podían reunirse con sus coterráneos de la misma etnia. En ese patrón se encuadran las comunidades remanentes de palenques/quilombos, los Abakúa cubanos en La Habana, los Garífuna de Honduras,²¹⁵ y las religiones "afroamericanas y afroantillanas". La comunidad afro se distingue por mantener los lazos a través de las creencias religiosas y por conservar la tierra como parte del universo simbólico²¹⁶. Helena Theodoro lo explica así:

as comunidades se constituem num verdadeiro sistema de alianças, que varia segundo sejam de variáveis homogêneas (candoblés) ou variáveis heterogêneas (umbanda etc). Desde a simples condição de irmão-de-santo até a mais complexa organização hierárquica, há o estabelecimento de um parentesco comunitário, como uma recriação das linhagens e família extensa africana. Os laços de sangue são substituídos pelos de participação na comunidade, de acordo com a antiguidade, as obrigações e as linhagens iniciáticas. Todos estão unidos por laços de iniciação às divindades cultuadas²¹⁷.

La comunidad negra sería, según Mendoza, las diferentes organizaciones creadas para combatir el racismo, la exclusión social y de afirmación/rescate de identidad. Aquí se agruparían los movimientos sociales de conciencia negra, y los grupos de estudios afro-teológicos que participaron de las Consultas Internacionales de Teología Negra, tales como, Identidade, Atabaque, Greni, Cenacora y otros.

Respondiendo a la sensibilidad de comprender las configuraciones y estructuras de la comunidad negra, el *Instituto Superior de Estudos de Religião* (ISER) caracterizó, por lo menos, seis tipos de comunidades negras que surgen con relativa frecuencia, a saber, las que se autodenominan "Grupo", "Asociación", "Movimiento", "Sociedad", "Consejo" e "Instituto". Cada una de estas configuraciones posee su propia dinámica de organización y su modo particular de concebirse.

El "grupo", que es el más común, se identifica por poseer una membresía siempre rotante. Un ejemplo de esta rotatividad, la encontramos en los grupos negros de estudiantes

²¹⁵ Cf. ATABAQUE-ASETT (orgs). op. cit., p. 73.

²¹⁶ Obsérvese el énfasis que se hace en la relación comunidad afro/negra y arquitectura (lugar) de pobreza. Cf. Quince DUNCAN, Lâennec HURBON et al. op. cit., p. 28.

²¹⁷ Helena THEODORO. *Mito e espiritualidade*, p. 92.

universitarios cuyos miembros/estudiantes, al finalizar su formación, se distancian y otros que ingresan a la universidad se incorporan al grupo negro. Los grupos no tienen reglas rígidas, conservan una mínima estructuración, son coyunturales y el tiempo de existencia varía entre 5 y 10 años (¿dos generaciones de estudiantes?). Los grupos de estudios afro-teológicos y otros de conciencia negra surgidos en la década de 1980 permanecen hasta hoy. Esta durabilidad de los grupos nos da la proporción del grado de cohesión y la posible articulación económica adquirida en los últimos 30 años por los sectores intelectuales afrodescendientes.

Las “sociedades” se caracterizan por su fuerte tendencia a la estructuración, la permanencia de sus miembros, la larga duración (20-70 años), la re-actualización simbólica de las sociedades antiesclavistas y la institucionalización. Estos rasgos pueden observarse, con mayor precisión, en los jamaicanos que emigraron a Costa Rica, en las sociedades de negros y mulatos en Cuba antes del triunfo de la Revolución y en los abakúas cubanos que transitan entre religión y sociedad secreta.

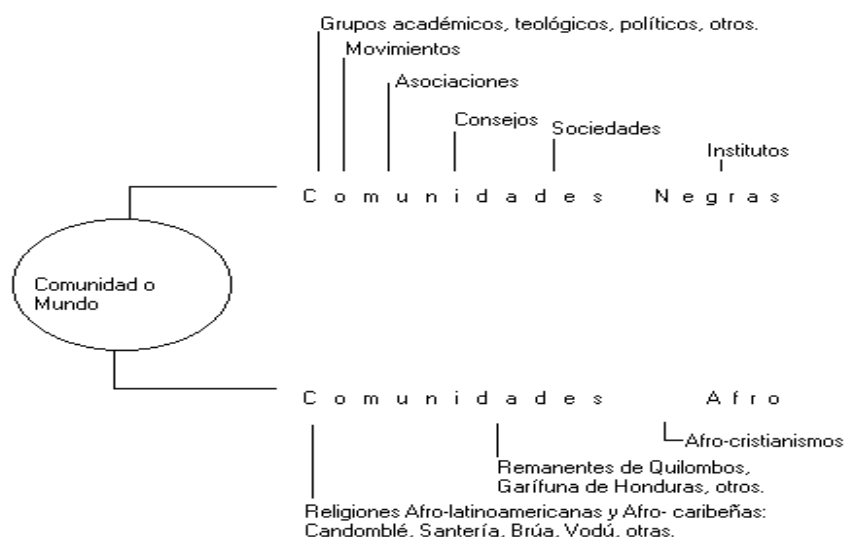
Del mismo modo, “consejos” e “institutos” son estructurados, tienen estabilidad en la permanencia de sus miembros, larga duración y aparecen más relacionados con la producción de documentos escritos. Probablemente, se diferencian de las sociedades por su limitada filiación de personas con escasos recursos económicos y una mayor participación de intelectuales.

Las “asociaciones” poseen aspectos semejantes a las “sociedades” y “consejos”. Quizá la única diferencia estriba en que sus miembros tienen una relación entre iguales y su adhesión se realiza de manera consciente, con todo un ritual de formalidad. Generalmente las asociaciones promueven más actividades de carácter recreativo y de ayuda mutua.

Los “movimientos” aparecen asociados a coyunturas sociales, son de corta duración, cuentan con una amplia participación, no tienen una estructura estable, tienden a envolver a otras entidades afro/negras en manifestaciones públicas y se colocan como mediadoras de los procesos pan-negros o panafricanos en momentos puntuales. Se oponen a la

institucionalización y en ocasiones hay incisiones que provocan el origen de grupos menores²¹⁸.

Esquemáticamente, la configuración del mundo afro/negro, puede entenderse así:



Del mundo afro/negro o comunidad afro/negra aún es importante explorar dos estructuras/organizaciones que en última instancia absorben la esencia de la negritud. Por un lado, la familia que constituye la base de la resistencia; por el otro, el panafricanismo o pan-negrismo, que sustenta la necesidad de organizarse universalmente para la afirmación de la humanidad afro/negra.

La familia para los negros es una institución motivada además por la solidaridad económica. No está formada únicamente por los padres y los hijos. La familia fundamental es la familia extensa, integrada por padres, hijos, primos y abuelos y se entabla, así, una red de relaciones económicas y sociales para protegerse contra la miseria²¹⁹.

Cabe recordar que los difuntos también son parte de la familia. Los muertos en las familias juegan el importantísimo papel de nuclearla y darle cohesión. Es a partir de un ancestro, visible en la persona más anciana de la familia, que ocurre el proceso de

²¹⁸ Cf. Catálogo de entidades do Movimento negro no Brasil. In: Comunicações do ISER. Rio de Janeiro: ISER, No.29, 1988, p. 5- 6.

²¹⁹ Quince DUNCAN, Lâennec HURBON et al, op.cit, p. 31.

socialización de las tradiciones religiosas y populares. Mi bisabuela, Cornelia Michel, que murió de 124 años, nos contó el recorrido de sus antepasados (muertos-presentes), de como vieron "cosas" y con cuánto valor las enfrentaron, porque el ancestral tal o cual los protegían. Los muertos dentro de la familia poseen el doble valor de temporalidad, es decir, a partir de ellos se establece la genealogía que asegura la organización de la existencia en el tiempo; y el valor ideológico, que mantiene a los vivos en una relación de pertenencia dentro de la familia.

Retomando la idea de familia como “red de relaciones económicas”, hay que dilucidar que la mayor responsabilidad del soporte económico cae en las espaldas de las mujeres. Son ellas las educadoras, las sacerdotisas principales, la autoridad en momentos de peleas²²⁰; son ellas las que visitan a los hijos cuando están presos, y también, como el caso de Haití y Cuba, las que envían e impulsan a sus familias a luchar contra los gobiernos opresores.

La red financiera de la familia pasa primero por la mujer, esa *mujer-madre-esposa*, es quien selecciona las ropas, la comida, quien moviliza la comunidad para la edificación de una casa de algún miembro²²¹.

Esta observación de la relación entre familia y mujer es el centro para la tarea de historiar. Los relatos sobre familias afro/negras que no se muevan en esta dirección han perdido el horizonte y la profundidad de las costumbres culinarias, los secretos medicinales y la elocuente capacidad que posee la mujer negra para dirigir la convivencia pacífica en una institución que tiene espacio extremadamente reducido, varias generaciones, ambos sexos, dos y hasta cuatro matrimonios, y en ocasiones diferentes religiones²²².

En realidad son las mujeres negras, primero en el seno de la familia y después en las comunidades afro/negras, las que activan todo el ejercicio de lucha. La mujer-madre es la primera educadora y por consiguiente la ideóloga por excelencia²²³.

Si el estudio de las familias afrodescendientes es de suprema importancia para entender las aptitudes y actitudes de la comunidad afro/negra, del mismo modo, es de notable

²²⁰ Cf. Eliad D. SANTOS. Teología negra feminista latino-americana, p. 132-133.

²²¹ Cf. Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al. op cit., p. 158-160.

²²² Helena THEODORO. *Mito e espiritualidade*, p. 114.

²²³ Cf. Silvia Regina de LIMA SILVA. *Mulher Negra*, p. 38-42.

relevancia comprender las interrelaciones de los diferentes grupos afro/negros a una escala macro o pan-negra/panafricana, (*pan* del griego *pantas*, que significa *todo*). En ese sentido, las inter-relaciones de las y los negros por causa de la condición de pobreza y otros males, comúnmente forman un tejido de informaciones que se articulan en diferentes niveles de proyección. Al nivel de comunidad territorial, en Brasil, se unen las familias remanentes de palenques/quilombos en un esfuerzo heroico por obtener tierra para el sustento. En otro nivel, como es el caso de los sacerdotes del Candomblé, existen asociaciones para defender las prácticas religiosas frente a la ley que prohíbe ciertos ritos que requieren de sacrificios de animales.

Prácticas panafricanas reiteradas son las realizadas por los diferentes grupos de teología afro/negra; los cuales, se convocan entre sí a fin de buscar conceptos teológicos que muestren la dignidad de la relación de ser negro con Dios y con el prójimo (sociedad); y esa relación con el prójimo es con el/la negro/a, con los indígenas y con los excluidos.

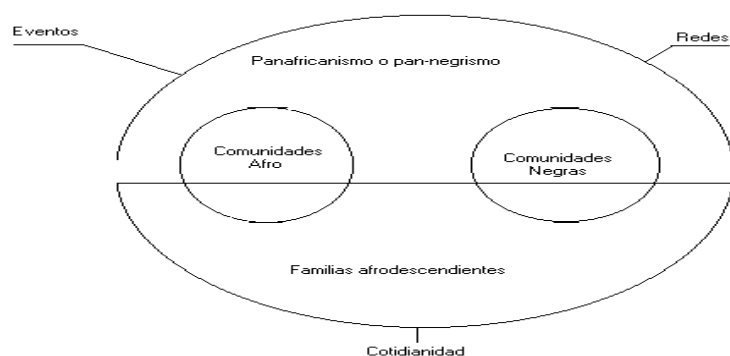
A nivel nacional e internacional, el "mundo afro", es decir, aquel conglomerado de personas negras y entidades que comparten inquietudes y proyectos semejantes y que están esparcidos en casi todos los países, se congregan para trazar y discutir estrategias de tiempo en tiempo en grandes congresos, simposios, consultas y todo tipo de redes que les permita comunicarse.

Algunos ejemplos del pan-negrismo o panafricanismo son la I Conferencia Pan-Africana en Londres (1900), organizada por el abogado de Trinidad Silvester Williams; los cuatro Congresos Panafricanos (1919, 1921, 1923, 1927), liderados por el afro-norteamericano W.E.B. Du Bois; y el quinto y último Congreso Panafricano (1945), cuyos organizadores fueron los afrocaribeños George Padmore y C.L.R. James y el africano Kwame Nkrumah²²⁴; los Congresos Latinoamericanos y Caribeños de Cultura Negra en Colombia (agosto, 1977), Panamá (marzo, 1980) y en Brasil (agosto, 1982); el Primer Seminario Continental sobre Racismo y Xenofobia (diciembre, 1940), en Montevideo, Uruguay y finalmente las Consultas Internacionales de Teología Negra en 1985, 1994 y 2003.

²²⁴ Cf. Elisa LARKIN NASCIMENTO. *Pan-africanismo na América do Sul*, p. 73-108.

Estos eventos y redes panafricanas o pan-negras aseguran la unidad negra en la batalla contra el racismo, las exclusiones y el rescate/afirmación de la identidad que es el contenido último de la ideología afro²²⁵.

Es importante, a la hora de analizar el panafricanismo, tener en consideración que mientras en los eventos y redes *pan* generalmente participan los intelectuales y líderes, es en los grupos y en las familias afrodescendientes donde las informaciones circulan de forma adecuada. Visualmente, la relación familia y pan-africanismo se concibe según el gráfico siguiente.



4.4.0 El tiempo afro/negro latinoamericano y caribeño

Buscar una definición de tiempo en Latinoamérica y el Caribe, desde la perspectiva negra, nos conduce obligatoriamente a preguntarnos por concepciones de tiempo en las culturas europea, africana y amerindia. No obstante, por la falta de espacio, nos limitaremos a ofrecer algunos comentarios sobre la discusión sobre el tiempo realizado por los teóricos europeos, y después, haremos algunas anotaciones de las sensibilidades de CEHILA y la propuesta de los participantes de las Consultas Internacionales de Teología Negra.

Primero, tenemos que pensar qué entendemos por tiempo ¿cómo se da? En ese sentido una larga discusión produjo las teorías de Newton y de Leibniz. Para Leibniz “el tiempo es el orden de sucesión de los fenómenos, de tal modo que, si no hubiera fenómenos, no habría

²²⁵ Cf. Kanbengele MUNANGA (org). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*, p. 123.

tiempo”, en otras palabras, el tiempo es un aspecto del universo²²⁶. Newton, por el contrario, dice que el tiempo es “absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo, y por su propia naturaleza, fluye de modo igual, sin relación a cualquier cosa”²²⁷. Para Newton el tiempo es una secuencia continua de momentos que forman una línea independiente de los fenómenos, eventos o procesos particulares del universo²²⁸. En un lado Leibniz, centrado en los fenómenos como fundamento del tiempo, y del otro lado Newton, creyendo en la realidad absoluta e independiente del tiempo. A estas dos posturas Einstein responde con una pregunta y ofrece una respuesta: ¿quién formula esas definiciones?, sólo un observador. El tiempo constituye un aspecto del universo que depende de un ojo que observe, de una mira que lo examine²²⁹.

A partir de la reflexión de Einstein, que señala la preeminencia del observador, se habla del tiempo, por regla general, en dos perspectivas: la física y la filosófica. La perspectiva física se caracteriza por cantidad, homogeneidad, reversibilidad, y extensión. Se constituye por el número de posiciones que en una trayectoria un cuerpo ocupa. Está íntimamente ligado a la relación espacio-temporal; por tanto puede ser definido como los “números de los movimientos naturales”. Este carece de pasado/presente/futuro, de comienzo y de fin, y entra en las categorías anterioridad/posterioridad. En los relojes son evidentes las magnitudes del tiempo físico porque ellos son aparatos de repetición regular del movimiento en unidades semejantes unas de otras.

El tiempo filosófico se refiere a profundos cambios de la conciencia humana. La calidad, lo objetivamente vivido, la corta duración y la irreversibilidad son sus características. Está condicionado por las inquietaciones del dolor, el olvido, el nacimiento, la muerte (Levinas), el sufrimiento, además, no es cuantificado e incluye la noción de eternidad. El tiempo filosófico es el tiempo del ser (Heidegger), basado en las acciones bajo la amargura del querer permanecer, no cambiar, no desaparecer, no morir²³⁰.

²²⁶ Gerald. J. WHITROW. *O tempo na história*, p. 148.

²²⁷ Gerald J. WHITROW. op. cit, p. 147.

²²⁸ Gerald J. WHITROW. op. cit, p. 147.

²²⁹ Gerald J. WHITROW. op. cit, p. 193-194.

²³⁰ Cf. José Carlos REIS. O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”, p. 230-231.

Para Ricoeur existe un tercer tiempo denominado: **tiempo histórico**. El tiempo físico no incluye el tiempo filosófico, ni el tiempo filosófico al tiempo físico; pero el tiempo histórico incluye todas las demás formas de tiempo²³¹. El tiempo histórico, según Ricoeur (interpretado por José Carlos Reis), no se convierte en físico ni en filosófico, sino que lo reconcilia. Esta reconciliación se da por medio de algunos artificios, a saber, “el *calendario*, *la sucesión de generaciones*, *la preservación de los vestigios en archivos, museos, bibliotecas*”²³².

El calendario necesita apenas de una fecha de Año-Nuevo, pero la historia y todos los actos y documentos que exigen una datación introducen el problema de una fecha de comienzo del tiempo oficial. Este punto fijo, a partir del cual se inicia la numeración de los años, introduce en el calendario un elemento lineal. Este conduce a una idea de evolución positiva o negativa: progreso o decadencia. El punto fijo es la era, que es también el sistema de datación del tiempo a partir de una era dada y finalmente del propio tiempo. Las eras son en general acontecimientos considerados como fundadores, creadores, con valor más o menos mágico²³³.

Según esta afirmación de Le Goff, el calendario, propuesto por Ricoeur como reconciliador del tiempo filosófico y del tiempo físico, es el elemento más simple y puede observarse en todas las culturas. La preservación de los vestigios como artificios de relación entre tiempo e historia no siempre aparecen de la misma manera en todas las etnias, pues existe culturas que no poseen ni archivos, ni museos, ni escritura que le permita formar bibliotecas –como es el caso de los afrodescendientes. La sucesión de generaciones constituye un factor común a cualquier grupo humano, ya que el ser humano tiene un ciclo de vida marcado por etapas biológicas estrictamente definidas, a saber, nacimiento, niñez, adolescencia, juventud, adultez, vejez y muerte.

Retomando las palabras de Le Goff, que plantea la necesidad de una fecha de comienzo, nos percatamos que en la Grecia antigua enumeraban los años a partir de las olimpiadas (776 a.c). Los romanos, por su parte, tomaban como referencia la fundación de Roma (753 a.c), los cristianos comienza a contar desde el nacimiento de Jesucristo (753 años después de la fundación de Roma) y los musulmanes, desde la fuga de Mahoma (622 d.c). Sin

²³¹ Cf. Paul TILLICH. *Teología Sistemática*, p. 629.

²³² José Carlos REIS. O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”, p. 234.

²³³ Jacques Le GOFF. *História e Memória*, p. 521-522.

embargo, esta lógica que establece una fecha como comienzo de la historia, no funciona para los pueblos de África, de donde proceden los sujetos de esta investigación²³⁴.

En el caso que nos ocupa nos deparamos con la confluencia de las concepciones de tiempo europea, de los pueblos amerindios y de los negros traídos desde África.

A partir de 1492, o padre católico se torna ‘dono’ do calendário dos povos americanos. A imposição do calendário cristão e a destruição dos calendários específicos das culturas náuatle, maia, inca, guarani e outras constituíram um dos processos mais violentos da conquista da América e do Caribe (...) O calendário antigo, como depositário específico de acontecimentos importantes, momento de memória coletiva, oportunidade de ações místicas e grandes concentrações humanas, foi destruído e substituído por um calendário que enaltecesse os grandes feitos da memória européia²³⁵

Esta constatación de Hoornaert, a primera vista, parece irreversible. Da la impresión que “ao importar seu conceito de tempo, o europeu destruiu conceitos básicos de tempo e espaço aqui [en América]”²³⁶. Esta afirmación hace pensar que el padre católico era omnipresente, que dominaba hasta el mínimo instante de tiempo, que nada escapaba de su alcance y que América se transformó en una imagen exacta del modelo europeo; pero el mismo Hoornaert se percató que en América Latina no funcionó el proyecto europeo de reproducir su experiencia como si se tratara de una fotocopia, de un transplante. Hubo tres razones principales por las cuales este proyecto no consiguió plasmarse plenamente.

La primera razón fue la capacidad creativa de los afrodescendientes que lograron transferir el dinamismo de Iglesia-institución (representada por las diócesis, parroquias y por el clero europeo) para la sociedad civil por medio de las cofradías, órdenes terciarias y devociones místicas. Por otro lado, el hecho que las personas negras estén obligadas a cumplir con el tiempo euro-cristiano no significa que abandonaron su noción de temporalidad. Muestra de eso fue el fenómeno de sincretización e identificación de las fiestas de los santos católico-romanos con los Orishas²³⁷. Hasta hoy contamos con un calendario autónomo

²³⁴ Cf. Alexis KAGAME. *Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu*.

²³⁵ Cf. Eduardo HOORNAERT. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 305. Obsérvese que él se refiere a las culturas amerindias con minúsculas.

²³⁶ Eduardo HOORNAERT. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 310.

²³⁷ Cf. Quince DUNCAN, Lâennec HURBON et al. op. cit., p. 113.

adaptado que reorganiza la vida socio-religiosa de las comunidades del Candomblé y que sincretiza las fiestas de los Orishas con las de los santos católicos²³⁸.

La segunda razón consiste en que Europa no tuvo la capacidad de “producir” suficientes padres para controlar una población tan vasta.

La tercera razón radica en que muy rápido en América los poderes públicos entraron en contradicción con el anacrónico modelo de origen feudal (la iglesia católico-romana como estabilizadora del Estado), probablemente por la influencia del protestantismo y de las ideas liberales que circulaban²³⁹.

Bastian afirma esta tesis al escribir:

El modelo organizativo democrático y el anticatolicismo doctrinario hicieron de las sociabilidades protestantes latinoamericanas un espacio genuino de actividades cívico-religiosas. Esto se manifestó con una intensidad mayor en el México porfirista donde se creó un verdadero calendario litúrgico liberal-religioso en las congregaciones protestantes. Se trata del ritmo de las fiestas liberales, 5 de febrero (Constitución de 1857), 5 de mayo (batalla de Puebla), 18 de julio (muerte de Juárez) 16 de septiembre (Independencia) entre otras fechas, durante las cuales se celebraban ceremonias y discursos. Estas fiestas constituían un calendario protestante y liberal que se oponía al calendario católico con cuyas fiestas competía²⁴⁰.

Hoornaert, aun conociendo estas razones, propone la compresión del tiempo latinoamericano a través de la perspectiva de las diásporas: la europea, que con bastante éxito impuso su concepción de tiempo y su cosmovisión y por otro lado la diáspora africana, que pasó a ser dominada y que sus tradiciones sobrevivieron en la clandestinidad y el sincretismo.

La noción de tiempo, según este concepto de diáspora, no se expresa por la territorialidad ni por la pertenencia a un grupo étnico, sino por el principio de la fe. Es la fe en la diáspora la que origina la comunidad y es a partir de la comunidad que se elabora una concepción de tiempo a fin de regular las actividades sociales y religiosas de los grupos.

²³⁸ Cf. J. Edson ORPHANAKE. *Almanaque umbandista No.5 para 1992*, p. 4; Observe, también, la sincretización entre Vodú y el catolicismo. Cf. Quince DUNCAN, Lâennec HURBON et al. op. cit., p. 88.

²³⁹ Cf. Eduardo HOORNAERT. *La historia de la iglesia*, p. 148-152.

²⁴⁰ Jean-Pierre BASTIAN. *La implantación y el desarrollo del efecto de doctrina y efecto de organización en el protestantismo misionero en América Latina*, p. 66.

Los judíos de la diáspora sin territorio –ejemplo citado por Hoornaert- lograron por siglos mantener su calendario, fiestas y días especiales. No obstante, a diferencia de la diáspora africana, hay que considerar que los judíos proclaman una pretensa etnicidad y una religión formal cuyo centro estaba asegurado por el Antiguo Testamento²⁴¹.

Tomando en cuenta, como se hizo evidente en las tres Consultas Internacionales de Teología Negra, que los afrodescendientes pertenecen a las más variadas religiones y confesiones de fe cristianas nos hacemos la pregunta: ¿habrá posibilidad de pensarse en un tiempo afro/negro en Latinoamérica que tome como principio la fe en la comunidad de la diáspora? En el pasado colonial, como apuntó Darcy Ribeiro, las religiones de las y los africanos traídos para las Américas fueron los principales motivos para violentos enfrentamientos entre grupos de diferentes etnias²⁴². En la actualidad, también son frecuentes los debates y mutuas acusaciones entre los afrodescendientes de diferentes confesiones de fe.

En la opinión de los participantes de la Segunda Consulta de Teología Negra, ni la fe doctrinaria, ni la fe dominada por factores de comunidad religiosa definirán las nuevas estructuras/organizaciones (en este caso el nuevo calendario afro/negro), sino la alteridad de las distintas fe que pasen primeramente por la negritud²⁴³.

Siguiendo el raciocinio de Bastian, que entiende que el fenómeno pentecostal está vinculado al factor étnico-racial donde los afrodescendientes son mayoría, observamos que la dinámica pentecostal del tiempo está reorganizada en torno a una especificidad durante la semana. Los lunes, que generalmente son días vacíos, sin significado para los católicos, porque es el día de descaso para el cura, en la tradición pentecostal es día de oración por los desempleados; los martes días de alabanza y así cada día de la semana tiene su propia actividad y significado. Otra investigación realizada entre las mujeres pentecostales chilenas, por la intelectual Salazar Sanzana, comprobó que estas mujeres reorganizan la semana hasta

²⁴¹ Cf. Eduardo HOORNAERT. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 378-380.

²⁴² Darcy RIBEIRO. *O povo brasileiro*, p. 115. Un ejemplo concreto de las luchas entre los africanos por motivos religiosos lo encontramos en la década del 30 del siglo XIX, en Bahia, donde los rebeldes intentaron asesinar a los no musulmanes. Cf. Herbert S. KLEIN. *A escravidão africana*, p. 203.

²⁴³ Cf. Oficina 4. O ecumenismo das comunidades de fê negras. In: ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teologia afro-america*, p. 163-164.

el punto de renombrar los días. Ejemplo, el lunes es conocido por el día de Dorcas, horario de las hermanas Lidias, ect²⁴⁴.

Si en las iglesias pentecostales, que cuya membresía es mayoritariamente negra, las religiones afro-latinoamericanas y afro-caribeñas y los afro-católicos cuentan con sus respectivos calendarios nos preguntamos si habrá posibilidad de conciliarlos bajo un único calendario. Como ya fue citado, por el momento, parece difícil. El aspecto religioso, que es uno de los más significativos para fijar el calendario, es también el más problemático dentro de la población afro, porque los afrodescendientes pertenecen a las más variadas religiones y confesiones de fe.

Existe una oportunidad para resolver esta cuestión. Se planteaba en la segunda Consulta que “creemos que también esa lucha política y [el] respeto de las diferencias étnicas, raciales, de género y religiosa sólo puede ocurrir dentro de un proyecto político mayor, y no solamente en las comunidades de fe. Sería mucha ingenuidad”²⁴⁵. En ese sentido de “proyecto político mayor” ya CEHILA ensayó en 1986 y 1987 elaborando un almanaque que consignara los principales eventos promovidos por los pueblos²⁴⁶. Este tipo de ensayo (los almanaques) puede ser una solución a corto plazo. Los almanaques elaborados por CEHILA, en mi opinión, tienen tres limitaciones. La primera limitación consiste en el favoritismo que se le concede a los acontecimientos donde la iglesia católico-romana tiene participación. No todos los afrodescendientes somos católicos, aunque todos de alguna forma sufrimos la opresión del Vaticano; especialmente las mujeres cuya humanidad se le niega al descalificarlas para el sacerdocio. La segunda limitación de los almanaques de CEHILA radica en la omisión total de aquellos eventos donde las religiones con fuerte elementos africanos fueron determinantes. El único evento que se menciona, pero no se explicitó, fue la influencia del Vodú, en el caso de la Revolución Haitiana. La tercera limitación es de orden práctico, pues, los citados almanaques tienen que ser publicados cada año, cosa esta imposible por los escasos recursos

²⁴⁴ Cf. Elizabeth del Carmen SALAZAR SANZANA. *Experiência religiosas de mulheres pentecostais chilenas*, p. 113. Otra investigación que demuestra la organización del tiempo semanal en las iglesias pentecostales. Cf. Marcos ALVITO. *As cores de Acori*, p. 186.

²⁴⁵ Oficina 4. O ecumenismo das comunidades de fé negras. In: ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teologia afro-americaná*, p. 164

²⁴⁶ Cf. CEHILA (org). *Calendário do povo Latino-Americano*; CEHILA (org). *Calendário do povo Latino-Americano*1986.

con los que cuentan los afrodescendientes. Del mismo, los grupos Atabaque y Greni, también, publicaron un almanaque bajo el título *Beleza negra e indígena 2004*, el cual adolece de las mismas limitaciones que el publicado por CEHILA.

Parece que una respuesta satisfactoria podría ser la elaboración de una cronología como *proyecto político mayor*, que explicita los momentos de mayor significación para la existencia del pueblo negro. Esta cronología debería subrayar los eventos socio-políticos y colocar también aquellos acontecimientos relacionados con las actividades de fe de las diversas religiones que practican los afrodescendientes. Probablemente fue esta la estrategia más adecuada que se pensaba en la primera Consulta:

[En las liturgias] deben incluirse las luchas de liberación de los pueblos y, en particular, de los pueblos negros, en la memoria de las liturgias cristianas, así como en el sacrificio han de incluirse la matanza de los pueblos negros en la diáspora, y el holocausto de sus dirigentes: Zumbi dos Palmares (Brasil), Barzazo (Panamá), Cudge (Jamaica), etc.²⁴⁷

Pienso que lo más plausible, por el momento, sea la elaboración de una cronología afro/negra, porque sería un elemento común que nos brinda fechas específicas que pueden ser celebrada en las liturgias de cualquier religión. Las religiones afro-brasileras no tendrían ningún impedimento en incluir una fiesta o un culto especial por la muerte o el nacimiento de Zumbi. Del mismo modo, las denominaciones cristianas no se sentirían ofendidas por conmemorar y celebrar el ejemplo de vida por la libertad del citado líder negro. Un ejemplo grato en ese sentido es la celebración del Día de la Conciencia Negra en la capilla de la Escola Superior de Teología, que es una institución luterana²⁴⁸.

Para la elaboración de la cronología como *proyecto político mayor* es necesario observar, por lo menos, cinco periodos que aparecen de forma singular en los materiales de las Consultas y en los escritos particulares de los participantes de las Consultas:

- 1- El primer período tiene dos etapas. La primera, tiene que ver con la noción mitológica/científica adoptada por los afrodescendientes que coloca como cuna de la humanidad a África y la diáspora inicial humana que se expandió

²⁴⁷ Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al. op. cit., p. 29.

²⁴⁸ Cf. Anexo 4.

por el planeta Tierra²⁴⁹. La segunda, concierne el tiempo de los viajes antiguos de los africanos a las Américas²⁵⁰.

- 2- Inicio del éxodo violento de África para América (1492-1500). En este período sería importante realizar un análisis de la relación entre los reinos africanos y la llegada de los europeos al continente africano. Así como, describir la condición de los tripulantes de las carabelas y el proceso de introducción de los primeros contingentes de negros para el trabajo esclavo en América²⁵¹.
- 3- Palenquismos/Quilombismos, Cabildos/Cofradías y esclavitud (1500-1888). En las tres Consultas este fue el espacio de tiempo más explorado. Esta predilección se explica por ser un tiempo largo y por ser el momento de mayor sufrimiento, y, también los siglos de suprema indignación y de lucha por la libertad²⁵².
- 4- Pseudo-libertad, creación de entidades afro/negras y organización panafricana (1889-1960).
- 5- Neo-panafricanismo y neo-institucionalización de las entidades afro/negras (1970-2004). Este período se caracteriza por la celebración de los eventos panafricanos en América de habla española y en Brasil, así como la irrupción de los afrodescendientes cristianos en dicho proceso²⁵³.

Elaborando una cronología que organice estos períodos y etapas se consigue, por lo menos, tres objetivos. El primero, es asegurar la memoria histórica que proclama la dignidad del ser humano negro a través del tiempo. El segundo, como se dijo en la primera Consulta, las cronologías ayudan al análisis sociológicos²⁵⁴. Y, tercero, reafirmar el presente y el futuro

²⁴⁹ Wilson Caetano de SOUSA. Abordagem antropológica e teológico, p. 1.

²⁵⁰ Nicomedes SANTA CRUZ. Aportes del negro al Cristianismo em América, p. 93-94.

²⁵¹ Nicomedes SANTA CRUZ. Aportes del negro al Cristianismo em América, p. 94-95.

²⁵² Nicomedes SANTA CRUZ. Aportes del negro al Cristianismo em América, p. 97.

²⁵³ Cf. Ronald GOGIN. La teología afro en Perú, p. 2.

²⁵⁴ Cf. Nicomedes SANTA CRUZ. Aportes del negro al Cristianismo em América, p. 101.

como dimensiones que necesariamente deben ser vivida de modo diferente al sufrimiento del pasado.

Según la primera Consulta, la dimensión temporal del futuro se comprende como un tiempo cuyas condiciones deben ser construidas en el presente. “La comunidad negra vive el futuro a partir de su presente, y, por ello, hace una interpretación propia de la esperanza (utopía), de la fe (acción con miras a edificar una sociedad justa y fraternal), y de la caridad (transformación)²⁵⁵.

El *presente* es visto desde la concepción cristiana del *kairos*, que denota un tiempo determinado por Dios con un objetivo preciso, un tiempo excelente, ocasión especial para una actividad importante y vital. Para los cristianos “el *kairos* fundamental es Cristo, con su vida y su obra” que le da sentido a los demás tiempos y acontecimientos de la historia²⁵⁶.

En la segunda Consulta se decía que actualmente se esta viviendo un *kairos* que “permitirá introducir nuevas variantes en el significado del cristianismo que, como programa de servicio concreto a la vida, debe estar actualizando la utopía de Jesús”²⁵⁷. En la tercera Consulta vuelve a reafirmarse esta categoría del presente como *kairos* al referirse al caso específico de Venezuela. Y se aclara que se concibe como tiempo providencial “esperado por los pobres”, “de ser tomado en cuenta y participar organizadamente en la construcción del país que queremos”; en otras palabras, el presente es el tiempo de actualizar en la sociedad las aspiraciones de justicia política, económica y recuperación del respeto por la dignidad humana²⁵⁸.

Por su vez, el *pasado* es concebido como prueba de resistencia del pueblo afro/negro. Una resistencia capaz de mantener viva la dignidad humana a través de la fuerza de sus

²⁵⁵ Quince DUNCAN, L'annenec HURBON et al. op cit., p. 29.

²⁵⁶ Cf. Germano GARDET. A concepção cristã do tempo, p. 205, 208. Me parece provisor e importante, para futuros estudos, determinar la relación de la noción del *kairos cristiano* y el *tiempo propicio africano* abordada por Kagame en su investigación entre los Bantu. Cf. Alexis KAGAME. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu

²⁵⁷ Agustín HERRERA. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 47-48.

²⁵⁸ Romer PORTILLO. Lectura teológica del tiempo venezolano en perspectiva de la negritud, p. 6.

cuerpos, de su espíritu cimarrón, de su intensa capacidad de diálogo y de su condición de aferrados a la vida.

5.0 Consideraciones

a) Al bosquejo que hicimos de los aportes y limitaciones del Marxismo, las escuelas francesas y CEHILA sobre la propuesta de la historiografía afro/negra, pensamos que en futuros estudios, debe añadirse un abordaje de las tres principales vertientes que se ocupan en Brasil del tema de la esclavitud. Según Ana Regina Falkembach Simão, estas vertientes, pueden ser clasificadas bajo tres autores. A saber, Gilberto Freire, que en su obra *Casa grande e senzala* “intenta justificar el sistema esclavista brasileiro enfocando a la población cautiva como acomodada y adaptada a la esclavitud”; Clóvis Moura, quien en su libro *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas* parte del reconocimiento del cautivo como sujeto histórico en constante resistencia; y, Stuart Schwartz y otros que, comparten la tesis del cautivo como un “ser social dispuesto a la reconciliación y al acomodamiento”²⁵⁹.

b) En las Consultas no existe un concepto elaborado y sistemático de la categoría *fuentes*, sino que aparecen las informaciones y datos que remiten a estas. No obstante, se tenía conciencia de la influencia ideológica-racial que cada una posee; e incluso, en ocasiones se aclara que esta es “generada por los esclavistas” u oficial; dando así prueba del discernimiento que tenían al aprovechar las diferentes informaciones según su origen²⁶⁰.

Las fuentes utilizadas en las Consultas para la reconstrucción y análisis del pasado se amplían a lo interdisciplinario incluyendo de este modo las fuentes escritas, orales y visuales/gráficas. Para ilustrar la interdisciplinaridad y amplitud de las fuentes basta sólo observar que en la primera Consulta las fuentes transitan por los escritos filosóficos de Marx y Lenin (136, 137); psicológicos de Betty Friendan (156); socio-históricos de Moreno Franginales, Florestan Fernandez (140, 141); antropológico-etnológico-religioso de Fernando Ortiz, Aparecida Sueli Carneiro y Eugenia Dias Gonçalves (99, 123-129, 159); teológico de Luis Rivero, Noel Erskine, Dussel, otros; cantos y poesías de José Martí, Nicolás Guillén y

²⁵⁹ Ana Regina FALKEMBACH SIMÃO. *Resistência e acomodação*, p. 22.

²⁶⁰ Gerardo MALONEY. *Raza, Clase y Religiosidad entre los negros de América*, p. 145.

otros (92,95, 129); fuentes visuales como la iconografía (63) y la transcripción de los comentarios en las oficinas²⁶¹

c) Además de entender a las comunidades afro/negras como mundo o estructura de orden donde se manifiestan los sujetos negros, es importante analizar los palenques, barracones, cofradías, cabildos y hermandades para reconstruir el mundo afro/negro anterior al siglo XX. Por otro lado, según el instituto de pesquisa ISER, existe una tercera comunidad *culturalista* que integra elementos religiosos e ideológicos. Esta, generalmente, se presenta como grupos musicales, de teatro, en fin organizaciones cuya actividad principal es el rescate de los aspectos estéticos²⁶².

Dentro de la comunidad afro/negra y en su propio origen y desarrollo se encuentra la familia. Muchos historiadores presentan la familia como el eje hermenéutico fundamental para entender las relaciones interpersonales, la formación de creencias y la estructuración de los demás tipos de organizaciones y comunidades²⁶³. Las Consultas, también están de acuerdo con esta idea y lo demuestra el hecho que el termino “familia” aparece en los materiales de las tres Consultas unas 254 veces, especialmente en la primera y la tercera.

d) Una visión general entre algunas de las categorías puede ser representado así:



²⁶¹ Los números que colocamos entre paréntesis son las páginas para conferirse en los escritos de la primera Consulta, en el libro: Quince DUNCAN, Lænnec HURBON et al. *Cultura negra y teología*

²⁶² Cf. Anexo 3.

²⁶³ Herbert S KLEIN. *A escravidão africana*, p. 189.

CONCLUSIONES

El análisis de los materiales de las tres Consultas Internacionales de Teología Negra nos permitieron observar que la historia afro/negra es un constructo mental que se nutre de las informaciones de las fuentes escritas, orales y visuales para relacionar, por medio de la hermenéutica²⁶⁴, a los sujetos y la comunidad afro/negra en sus proyectos de vida a través del tiempo.

A partir de estos documentos pudimos constatar, por lo menos, cuatro categorías elementales necesarias para escribir una historia que responda a la cosmovisión y al proyecto de vida de las comunidades afro/negras.

La primera categoría que comprobamos que era necesario revisar por ser la base de las informaciones se refiere a las fuentes en sus modalidades orales, escritas y visuales. Utilizando y colocando en paralelo las informaciones aportadas por estas tres fuentes, logramos recuperar acontecimientos, representaciones y circunstancias del pasado lo cual no era posible tomando solo una de estas modalidades. Consideramos que la recuperación de las fuentes visuales y orales, además de la escrita es de vital importancia porque la gran mayoría de los afrodescendientes viven en condiciones de analfabetismo y/o de mínima instrucción escolar. Por otro lado, si tomamos exclusivamente las fuentes visuales y orales, perderíamos las riquezas estadísticas y los elementos científicos que solo aparecen en las fuentes escritas.

La segunda categoría analizada, puntualmente, trata sobre los agentes que intervienen en el proceso histórico. Hemos percibido que con frecuencia aparecen tres tipos de sujetos principales: el sujeto negro como héroe y heroína; el sujeto negro como sufridor/fracasado, subempleado y esclavo; y el sujeto negro como el adecuado-con-conciencia-negra.

²⁶⁴ Para profundizar, cf. Pedro ACOSTA LEYVA. *Bíblia e Pan-africanismo*, p. 64-67.

Describiendo la importancia, las relaciones y el comportamiento de estos tres tipos de sujetos, evitamos comprender a las personas del pasado como únicas, valorando la diversidad de los diferentes papeles que jugaron en la sociedad y en la comunidad afro/negra.

La tercera categoría estudiada es la representación que los afrodescendientes describen como el mundo o comunidad. Este es entendido, en primer lugar, como espacio geográfico, donde la presencia de los sujetos negros es abrumadora. En segundo lugar, es provechoso que se tengan en cuenta las diferencias entre comunidad afro y comunidad negra, como dos realidades que conviven, pero se distinguen por sus proyecciones. La comunidad negra a través de sus expresiones concretas, a saber, “grupos”, “asociaciones”, “movimientos”, “sociedades”, “consejos” e “institutos”; se identifica por inclinarse hacia lo cultural-ideológico, mientras que la comunidad afro se caracteriza por su actuación en el plano cultural-religioso. Las comunidades afro y negras se sostienen en su base por la familia como célula fundamental de cohesión y transmisión de los valores y tradiciones, y en su superestructura por el pan-africanismo que se desarrolla en eventos y redes internacionales.

La última categoría es el tiempo, el cual, por falta de suficiente información al respecto, fue abordado de forma breve. No obstante, entendimos que puede ser una solución viable y a corto plazo la elaboración de una cronología capaz de mantener viva las relaciones de las generaciones a través del tiempo.

Consideramos que esta investigación es uno de los primeros pasos en la construcción de un *instrumental conceptual* para recoger una gama mayor de experiencias de la comunidad afro/negra, que por regla general, se están perdiendo. Haciendo uso de este instrumental se podrán fijar por escrito las tradiciones negro-populares y afro-religiosas, las cuales están sufriendo alteraciones de contenido y de forma. Del mismo modo, posibilitará escribir la historia de una forma más completa, ayudando así a reafirmar la identidad y la ideología de resistencia de la comunidad afro/negra.

Pensamos que a partir de esta investigación estamos satisfaciendo una preocupación/necesidad concreta de los intelectuales de la comunidad afro/negra, los cuales durante mucho tiempo escribieron la historia de sus comunidades sin una clareza teórica que les permitiera incorporar, de una forma plena, la cosmovisión de los afrodescendientes.

De esta forma, Latinoamérica y el Caribe contarán con una herramienta más para la comprensión del ser humano. América Latina ha sufrido siempre la paradoja de ser una realidad, y de ser clasificada como otra. Nuestros intelectuales negros y no negros, influenciados por corrientes filosóficas y sociales europeas y norteamericanas durante mucho tiempo han traicionado, de cierta forma, la identidad de los pueblos. Ellos han olvidado la diversidad, han minimizado los acontecimientos, y formulado opiniones contrarias a la propia dignidad humana de los hombres y mujeres, afrodescendientes, euro-descendientes, amerindios y de procedencias asiáticas que viven en América y que por siglos resistieron a abandonar sus proyectos de vida reafirmando sus identidades específicas.

Los diferentes pueblos que confluyeron en América, aun considerando su integración y su transculturación, no abandonaron sus respectivas particularidades; por tanto cualquier abordaje histórico guiado por el sentido de alteridad- como es el caso que proponemos- debe promover y tener conciencia, como afirmó el Secretario General del CMI, Samuel Kobia en su visita a la EST el 12 de noviembre del 2004, que “la identidad será la ideología de este siglo, por eso debe ser concebida en diálogo y reconciliación. Cultura, historia y religión son tres elementos importantes para la comprensión de la identidad; entendiendo historia como afirmación del proyecto de vida de la humanidad, en su riqueza y diversidad ...”.

Finalmente, queremos resaltar que nuestro esfuerzo no se limita a un intento particularizador chovinista del modo de hacer historia de la comunidad afro/negra. Por el contrario, estamos conciente y comprometido con la construcción de un mundo conceptual y práctico donde la pluralidad sea comprendida y vivida como un don humano precioso. A cualquier tentativa de la pregunta ¿Para quién se escribe la historia de la comunidad afro/negra? Nuestra respuesta será siempre la misma: ¡hacemos historia, escribimos historia para el conjunto humano! Entendemos que las historias de los grupos humanos particulares tienen verdadero sentido cuando pueden enriquecer la historia y la vida de los demás grupos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ACOSTA LEYVA, Pedro. Aproximación al concepto de historia y a los ejes y llaves del pensamiento afro a partir de los documentos producidos en las tres consultas internacionales de teología negra 1985, 1994, 2003. *Monografía*, 2003.

_____. Elementos básicos para una teología negra cubana. Revista *Cuba Teológica*, Mantazas/Cuba: SET, Año. IV-No.1.1-2002.

_____. Hermenéutica negra: afrodescendientes en la Biblia y en la sociedad. Revista *Debarim*. La habana/Cuba: CIC, Año 3-No.1/2004. ISSN 17277876.

_____. Panorama da hermenêutica negra no Caribe. In: NASH, Peter T., MENA LOPEZ, Maricel (org). *Abrindo sulcos para uma teologia afro-americana e caribenha*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/CEBI/EST. 2004.

_____. Histórias dos afro-descendentes na Bíblia: Um olhar a Gn 37-50. In: *Boletín Indentidade!*, vol.05, Jan.-Jun./2004.

_____. Bíblia e Pan-africanismo: Uma relação de contribuição. In: SCHINELO, Edmilson (org). *Bíblia e Negritude: Pistas para uma lectura afro-descendente*. São Leopoldo: CEBI/EST, 2005.

AGOSTINHO, ESPINOZA, HEGEL, DILTHEY, NIETZSCHE. *Textos de hermenêutica*. Portugal: Rés,1984.

AGUILERA SINZER, Adolfo. Comentarios de un participante a la conferencia “Un Cosmos sin Armas”. In: Revista *Cristianismo y Sociedad*, No.81, 1984.

ALVITO, Marcos. *As cores de Acori*. Uma favela carioca. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

ARIÉS, Philippe. *O tempo da história*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1989. Traducción: Roberto Leal Ferreira.

ARRUDA, José Jbson, TENGARRINHA, José Manuel. *Historiografia luso-brasileira contemporânea*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

ASETT (org). *Pelos muitos caminhos de Deus: Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003.

- ATABAQUE/ASETT (orgs). *Teologia afro-americana: II Consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BALDWIN, James. *O protesto negro*. Rio de Janeiro: LAEMMERT, 1969.
- BAPTISTA, Mauro. El negro en las Américas: Panorama general de África en las Américas. In: DUNCAN, Quince, HURBON, Lænnec et al. *Cultura negra y Teologia*. San José: DEI, 1986.
- BASTIAN, Jean-Pierre. La implantación y el desarrollo del efecto de doctrina y efecto de organización en el protestantismo misional en América Latina. In: Hans-Jürgen, PRIEN (ed). *Religiosidad e Historiografía*. Madrid: Iberoamerica, 1998.
- _____. *La mutación religiosa de América Latina*. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de cultura económica, 1997.
- BERNAD, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *A questão da negritude*. São Paulo: brasiliense s.a., 1984.
- _____. O maravilhoso como ponto de convergência entre a literatura brasileira e as literaturas do Caribe. In: BERNAD, Zilá (org). *Escrituras híbridas. Estudos em literatura comparada interamericana*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- _____. As três Américas e o agenciamento contínuo do diverso. In: BERND, Zilá, GRANDIS, Rita. (orgs). *Imprevisíveis Américas*. Questões de hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto/ABECAN, 1995.
- BOBSIN, Oneide, RODOLPHO, Adriane. *Conferencias*. São Leopoldo. 23 oct/ 2004
- BOLETIM Identidade!*. São Leopoldo: Vol. 1-4, 1999-2003.
- BURDICK, Jonh. A queda do profeta negro: o significado ambivalente de raça no pentecostalismo. In: *Revista ISER*, No. 33, año 8, 1989.
- BRAVO PÉREZ, Luis (org). *Raices de luz. 500 años identidad y resistencia*. Alajuela/Costa Rica: Alfalit Latinoamericano, 1995.
- BRUNER, Jerome, WEISSER, Susun. A invenção do ser: a autobiografia e suas formas. In: DOS REIS, Nelson (org). *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática. 1995.
- BURKE, Peter. Abertura: A Nova História, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da História: Novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.
- BUTCHER, Margaret J. *O negro na cultura Americana*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1970.
- CABRAL, Clóvis. A passagem das teologias da “invisibilidade do(a) negro(a) e da teologia de nota de rodapé. In: *III Consulta ecumênica Teologia afroamericana e caribenha*:

- Avanços, Desafios e perspectivas*. Ms, Inédito, 2003.
- CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Made in Africa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- CAMPS, Carlos Manuel. *Há salvação nas religiões não-cristãs?*. In: Revista Tempo e Presença, São Paulo: CEDI, Mar/Ab 1997.
- CARDONELL, Charles-olivier. *Historiografia*. Lisboa: Teorema, 1981.
- CARVALHO, José Jorge de. Mestiçagem e segregação. In: Revista *Humanidades*, Universidad de Brasilia/Brasil, No.17, año V, 1988.
- CASALDÁLIGA, Pedro, SHAULL, Richard. *Quedan Dios y los pobres*. La Habana: Caminos. Video, 11-02-1999.
- Catálogo de entidades de Movimento negro no Brasil. In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, No.29, 1988.
- CEDI (org). *Identidad negra e religião*. Rio de Janeiro/ São Paulo: CEDI/Liberdade, 1986.
- CELADEC (org). *¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80? Consulta de Iglesias Latinoamericanas*. Lima/Perú: CELADEC, 1980.
- _____. (org). *Imágenes de infancia y protagonismo infantil*. Bogotá: CELADEC, Cuaderno de Estudio 35, 2001.
- CELAM (org). *Os grupos afro-Americanos. Análises e pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- CÉSAIRE , Aimé. *Poesias*. La Habana/Cuba: Casa de las Américas, 1969.
- CHALÁ, Catherine. Elementos indispensables para una teología afroamericana. In: *III Consulta ecumênica. Teología afroamericana e caribenha: avanços, desafios e perspectivas*. São Paulo: Ms, inédito, 2003.
- CHAVES MENDOZA, Alvaro. Visão antropológica do mundo negro na América Latina. In: CELAM, *Os grupos afro-americanos*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- CHENU, Bruno. *Teologías cristianas de los terceros mundos*. Teologías latinoamericana, negra norteamericana, africana y asiática. Barcelona: HERDER. 1989.
- CEHILA (org). *Calendário do povo Latino-Americano*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. (org). *Calendário do povo Latino-Americano*. São Paulo: Paulinas, 1986
- CHIPENDA, José B. Palabras del Rev. José B. Chipenda. In: CELADEC(org). *¿Como enfrentar el racismo en la década del 80?. Consulta de Iglesias Latinoamericanas*. Ginebra: CMI/PCR, 1980.
- CIEMAL (org). *Festejamos juntos Al Señor*: Libro de celebraciones de la Iglesia Evangélica Metodista en América Latina. Buenos Aires/Argentina: La aurora, 1989.

- CLAI (org). Encuentro Regional de Cultura, Teología y Racismo. In: *Memoria del Encuentro en Cuba*, Inédito, Ms, 1996.
- CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____ *Teología negra de la liberación*. México/Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.
- CONE, James H., WILMORE, Gayraud S. *Teologia negra*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CULLMANN, Oscar. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela, 1968.
- CUTI, FERNANDES, Maria das Dores. *Consciência negra do Brasil: os principais livros*. Belo Horizonte: Mazza, 2002.
- DEPESTRE, René. *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana/Cuba: Casa de las Américas, 1985.
- DILTHEY, W. Orígenes da hermenêutica. In: Agostinho, Espinoza, Hegel, Dilthey, Nietzsche. *Textos de hermenêutica*. Portugal: RÉ.S. 1984
- Documentos. Carta aos agentes de pastoral e às comunidades. Itaici, 19 de abril de 1985. In: Revista *SEDOC*, vol.18, No.183, 1985.
- Documentos. In: Revista *Cristianismo y Sociedad*, No.72, 1982.
- Documentos. Revista *Tempo e Presença*, São Paulo: CEDI, No.190, Mar/1984.
- DORIA, Carlos Alberto. Los Dioses más fuertes. Revista *Cristianismo y Sociedad*, No.75, 1983.
- DOS REIS, Nelson. *Cultura escrita e oralidad*. São Paulo: Ática, 1995.
- DOSSE, François. *A história en migalhas: Dos annales à nova história*. São Paulo: Esaio/UNICAMP. 1994. Traducción Dulce A. Silva Ramos.
- DOUGLAS, Mary. Os Lele revisitados, 1987 acusações de feitiçaria à solta. Revista *Mana Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: CAPA, Vol. 5, No. 2, Out/1999.
- DREHER, Carlos A., WEGNER, Uwe, et al. Escravidão e escravos na Bíblia. Revista *Estudos Bíblicos*, No.18, 1988.
- DU BOIS, William.E.B. *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.
- DUNCAN, Quince, HURBON, Lænnec et al. *Cultura negra y Teologia*. San José: DEI, 1986.
- DUNCAN, Quince. Racismo: apuntes para una teoría general del racismo. In: DUNCAN, Quince, HURBON, Lænnec, et al. *Cultura negra y teología*. San José: DEI.1986.
- DUSSEL, Enrique *Filosofía a distancia*. Historia de la iglesia en América latina. Bogotá:

- Universidad Santo Tomas, 1978.
- _____. Historia Del fenómeno religioso em América Latina. In: PRIEN, Hans-Jürgen (ed). *Religiosidad e Historiografía*. Madrid: Iberoamerica, 1998.
- ESCOBAR, Carlos H. *Ciência da história e ideologia*. Rio de Janeiro: Graal. 1978. [Fil.90-
- ESPIRITU SANTO, Eliseo roque.pastoreliseo@terra.com.br. De Pedro el cubano sobre Afro. 12 nov 2003.Para Pedro Acosta-Leyva. leyvapal@yahoo.com.br.
- Estudos da CNBB, No.85, 2002.
- FALCON, Francisco. História e poder. In: FLAMARION CARDOSO, Ciro, VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história. Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- FALKEMBACH SIMÃO, Ana Regina. *Resistência e acomodação. A escravidão urbana em Pelotas –RS (1812-1850)*. Passo Fundo: UPF, 2002.
- FARAH VALENTE, Ana Lúcia E. Uma pastoral contra o racismo. Revista *Humanidades*, Universidade de Brasília/Brasil, No.17, año V, 1988.
- FIGUEIRA, Vera. Estereótipos raciais: algumas influências. In: Revista *Tempo e Presença*, No.227, Ja/Fv 1988.
- FORNET BETANCOURT, Raúl. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. São Leopoldo:Unisinos, 1994.
- _____. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José/Costa Rica: DEI, 1994.
- _____. *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*. São Leopoldo: Unisinos, 1993.
- _____. (org). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, 1996, livro 3.
- _____. *A teologia na história social e cultural da América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, 1995.
- _____. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos. 1993.
- GARDET, Germano. A concepção crítica do tempo. In Ricoeur, Paul (org). *As culturas e o tempo*. Vozes: Petrópolis.1975.
- GEBARA, Ivone. La opción por el pobre como opción por la mujer. Revista *Concilium*, No.214, Petrópolis, 1987.

- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GIRARDI, Giulio. La revolución cubana en la historia de la esperanza. In: *Cristianismo y Sociedad*, Año XXVI/4, No. 98, 1988.
- GOGIN, Ronald. La teología afro en Perú. In: *Material de la III Consulta Internacional de Teología Negra*. São Paulo, 2003 (inédito).
- GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz. *Histórias de operários negros*. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1987.
- Gran Historia interactiva del Perú. CD-6, ISBN.9972-617-30-0.
- GRANT, Jacquelyn. Elementos e pressuposto da reflexão teológica a partir das comunidades negras. In: ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997.
- GRUPO SOLIDÁRIO SÃO DOMIGOS (org). *Falando por nós mesmos*. São Paulo: Editeo/Paulinas, 1992.
- GUASÁ (org). *Teología afroamericana y hermenéutica bíblica*. Raíces y nuevos caminos. Bogotá: Kimpres, 2001.
- GUTIERREZ CORTES, Rolando. Espíritu y Palabra en la comunidad evangelizadora. In: CLADE II (Org). *América Latina y la evangelización en los años 80: CLADE II*, 1979.
- HERRERA, Agustín. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras. In: ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997.
- HOBSBAWN, Eric. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo, SOEARES, Sebastião A.G. et al. O negro e a Bíblia: Um clamor de justiça. *Revista Estudos Bíblicos*, No.17, 1988.
- HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. La historia de la Iglesia: nuevas cuestiones para CEHILA. In: LAMPE, Armando (org). *História e Libertação*. Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. São Paulo/Petrópolis: Cehila/Vozes. 1996.
- _____. La historia de la iglesia: Nuevas cuestiones para CEHILA. In: Hans-Jürgen, PRIEN (ed). *Religiosidad e Historiografía*. Madrid: Iberoamerica, 1998.
- HUNT, Lynn (org). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Traductor. Jefferson Luiz Camargo.

- KAGAME, Alexis. Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu. In: Ricoeur, P, et al. *As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes. 1975.
- KLEIN, Herbert S. *A escravidão africana: América Latina e Caribe*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LAMPE, Armando. El debate metodológico em CEHILA. Um aporte crítico. In: LAMPE, Armando (org). *História e Libertação*. Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. São Paulo/Petrópolis: Cehila/Vozes, 1996.
- _____. Entre la religiosidad popular y la resistencia popular no hay contradicción. Una perspectiva antillana. In: DUNCAN, Quince, HURBON, Lâennec et al. *Cultura negra y Teologia*. San José: DEI, 1986.
- _____. Problemas de la historiografía del cristianismo en el área Del Caribe. In: PRIEN, Hans-Jürgen (ed). *Religiosidad e Historiografía*. Madrid: Iberoamerica, 1998
- LANTERNARI, Vittorio. *As Religiões dos oprimidos*. Um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LARKIN NASCIMENTO, Elisa. *O sortilégio da cor*. Identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2003.
- _____. *Pan-africanismo na America do Sul: emergencia de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Unicamp, 1990.
- LIMA SILVA Silvia Regina de. Mulher Negra: Memória e desafios. In: ATABAQUE-ASETT (orgs). *Agentes de pastoral negros*. São Paulo: ATABAQUE/ASETT, 1993.
- LHULHIER JUNIOR, José Alencar. Afro-descendentes soltam o verbo na “Igreja dos alemães”. Afrodescendentes buscando espaço dentro da IECLB. *Trabajo Semestral*, 2003.
- LÓPEZ, Darío. *Pentecostalismo y transformación social*. Buenos Aires: Kairos, 2000.
- MALCOLM X. *Habla Malcolm X*. Nueva York: Martín Koppel, 1993.
- MALONEY, Gerardo. Raza, Clase y Religiosidad entre los negros de América. In: DUNCAN, Quince, HURBON, Lâennec et al. *Cultura negra y Teologia*. San José: DEI, 1986.
- Material de la *III Consulta Internacional de Teología Negra*. São Paulo, 2003 (inédito).
- MENA LÓPEZ, Maricel. Raízes afro-asiáticas nas origens do povo de Israel: uma proposta de reconstrução histórico-feminista. São Bernardo do Campo: *Tese de doutorado*, 2002.
- _____. Proselitismo etíope: um estudo de Atos 8, 26-40. Rio de Janeiro: *Koinonia, série Mosaicos da Biblia*, No. 26, 1997.

- _____. A força da solidariedade: o livro de Rute numa perspectiva negra feminista. Rio de Janeiro: *Koinonia, série Mosaicos da Bíblia*, No. 20, 1995.
- _____. Ebed-melec, o cuchita, salva Jeremias da cisterna: um testemunho de seguimento profético no tempo do cerco e queda de Jerusalém (Jr 38, 7-13 e 39, 15-18). São Leopoldo: *Estudos Bíblicos* Vol./No. 73, 2002.
- _____. Os cães comerão a carne de Jezabel: sexo e idolatria, metáforas que legitimam a morte de estrangeiras. *Revista de Interpretação bíblica Latino-Americana* Vol./No. 41, 2002.
- _____. Teología y literatura: Mesianismo bíblico y mesianismo afro-americano. In: NASH, Peter, MENA LÓPEZ, Maricel (Orgs). *Abrindo Sulcos: Para uma teologia afro-americana e Caribenha*. São Leopoldo: EST, 2003.
- MENA LOPEZ, Maricel, SOARES DE SOUZA, Zélia. Ouvi o clamaor deste povo. In: SOUSA, Vilson Caetano de. (org). *Encontro e solidariedade: igreja Católica e Religiões afro-brasileiras no período de 1955 a 1995*. São Paulo: Atabaque, 2000.
- MICHEL, Ernst Jean-Robert. Teologia negra hatiana. Dinamismo e perspectivas da teologia negra no contexto sócio-ecclesial do Haiti a partir da década de 90. In: *III Consulta Ecumênica. Teologia Afroamericana e Caribenha: Avanços e perspectivas*. São Paulo: Ms, Inédito, 2003
- MORA MARTÍNEZ, Raquel (ed). *Mil voces para celebrar*. Hymnario metodista. Methodist House: Tennessee. 1996.
- MORIN, Edgar. *O método*. A vida da vida. Portugal: Europa-América. 1999.
- MUNANGA, Kanbengele. *Mestiçagem e identidade afro-brasileira*. Petrópolis: Cultura Vozes vol./No. 93/6, 1999.
- _____. *A resistência história dos povos negros*. Petrópolis: Cultura Vozes vol./No. 93/4, 1999.
- _____. (org). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp, 1996.
- _____. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.
- NASCIMENTO DO, Abdías (org). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- _____. *O Quilombismo*. Documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NASH, Peter T (org). *Negras histórias no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Evangraf, 2002.
- _____. De magias e demônios: os processos de exclusão e marginalização do/a outro/a. São Leopoldo: *Estudos Bíblicos*, vol./no.74, 2003.
- _____. Hermenêutica negra nos Estados Unidos. São Leopoldo: *Estudos Teológicos*,

vol./no. 40/1, 2002.

_____. Raça e identidade. São Leopoldo: *Estudos Teológicos* vol./no.37/1, 1997.

_____. *Reading race, reanding the Bible*. Minneapolis/EUA: Fortress Press, 2003.

Nota editorial. Revista *Tempo e Presença*, São Paulo: CEDI, No.201, Set/1985.

NÚÑEZ DE LA PAZ, Nivia Ivette. *El anquilosamiento del proceso revolucionario cubano: una interpretación socio-teológica del cotidiano con énfasis en el filme Fresa y Chocolate*. 2004, (Ms, Inédito).

O'BRIEN, Patrícia. A história da cultura de Michel Foucault. In: HUNT, Lynn (org). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ORPHANAKE, J. Edson. Almanaque umbandista No.5 para 1992. [s.l.]: 1992.

ORTEGA, Ofelia. Las liturgias "Ecumenismo del Espíritu". In: CMI (org). *Consultas con las iglesias pentecostales*. Geneva: CMI, 1994.

PAGÁN RIVERA, Luis. Lo real maravilloso en Carpentier. In. Memoria: *Encuentro regional de cultura, teología y racismo*. Cuba: Inédito, 11-15 diciembre 1996.

PEREIRA DE QUEIROS, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.

PIRES, José Maria. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. In: Atabaque/Asett (Org). *Teologia afro-americana. II Consulta ecumênica de teologia e culturas afroamericana e caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997.

PLR (org) *Las Iglesias frente al racismo en la década del 80*. Consulta mundial sobre racismo convocada por CMI, México: Casa Unida de Publicaciones, 1980.

PONCE DE LEON BARDALEZ, Rosa Graciela. *Perú. Visión global y de síntesis*. Lima: Auge S.A, 1999.

POTTER, Phillip, WARTENBERG-POTTER, Bärbel. *Libertad para liberar*. New York: MGU, 1990.

PORTILLO, Romer. Lectura teológica del tiempo venezolano en perspectiva de la negritud: El desafío para la educación teológica hoy. In: *Material de la III Consulta Internacional de Teología Negra*, 2003 (inédito).

KLEIN, Herbert S *A escravidão africana América Latina e Caribe*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

QUEZADA, Luzmila. Claves hermenéuticas. In: CELADEC (org). *Educación popular cristiana: Nuevas identidades, miradas y espejos...voces y ecos*. Lima: DISKCOPY, 2002.

RAMINELLI, Ronald. História urbana. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo

- (orgs). *Domínios da história*. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- REIS, José Carlos. O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”: Uma articulação possível. In: *Revista Síntese*, Belo Horizonte, N.73, vol.23, ab-jul, 1996.
- Revista *SEDOC*. Vol.18, No.188, Enero/Febrero, 1986.
- Revista *SEDOC*. Vol.18, No.192, 1986.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- RICHARD, Pablo. El evangelio frente al racismo en América Latina. In: CELADEC (org). *¿Como enfrentar el racismo en la década del 80?*. Consulta de Iglesias Latinoamericanas. Ginebra: CMI/PCR, 1980.
- RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Porto-Portugal: RÉS, 1989.
- RODRIGUES DA SILVA, Marcos. Teologia e Cultura negra. In: *Revista Tempo e Presença*. São Paulo: CEDI, No.201, Sep/ 1985.
- ROLDÁN, Alberto F. *¿Para qué sirve la teología?* Una respuesta crítica con horizonte abierto. Buenos Aires: FIET, 1999.
- RUIZ DE ASÚA ALTUNA, Raul. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- SABENES PLOU, Dafne. *Caminos de unidad. Itinerario del Diálogo Ecuménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI, 1994.
- SALAZAR SANZANA, Elizabeth del Carmen. *Experiência religiosas de mulheres pentecostais chilenas: Memória e Socialização*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista. Tesis, 2000
- SANT’ANA, Antônio Olímpio de. Será o Brasil uma democracia racial?. In: *Revista Tempo e Presença*, São Paulo: CEDI, No. 173, Ja/fev 1982.
- SANTA CRUZ, Nicomedes. Aportes Del negro al cristianismo em América. In: DUNCAN, Quince, HURBON, Lænnec et al. *Cultura negra y Teología*. San José: DEI, 1986.
- SANTOS, Eliad D. Teología negra feminista latino-americana. In: ATABAQUE-ASETT (orgs). *Teología afro-americana: II Consulta Ecumênica de teología e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo:

Hucitec, 1997.

_____. *Pobreza urbana*. São Paulo: HUCITEC, 1979.

SARANYANA, Josep Ignasi. Historiografía hispano-portuguesa acerca de la historia de la iglesia en Latinoamérica. Metodología y epistemología. In: PRIEN, Hans-Jürgen (ed). *Religiosidad e Historiografía*. Madrid: Iberoamerica, 1998.

SCHUFFENEGGER, Humberto Lagos. A missão da Igreja e as estruturas sociais, econômicas e políticas na América Latina. In: CLADE III (org). *E o verbo se fez carne. Desde a América Latina*. Curitiba: Encontro, 1995, editor Valdir Steuernagel.

SILVA, Antônio Aparecido da. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras. In: ATABAQUE (org). *Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Antônio Aparecido da, SANTOS, Sônia Quirino dos (orgs). *Teologia afroamericana II: Avanços, desafios e perspectivas-III Consulta Ecumênica de Teologia Afroamericana e Caribenha*. São Paulo: Atabaque, 2004.

SOARES, Sebastião A. G. *Cuba: a surpresa do milagre*. Primeiras impressões de viagem. São Leopoldo: Encarte PTP 118, 1999.

SOJO, Ana. *Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*. San José: DEI, 1985.

SOUSA, Vilson Caetano de. Abordagem antropológica e teológica. In: Material de la III *Consulta Ecumênica Teologia afroamericana e caribenha: Avanços, Desafios e perspectivas*. Ms, Inédito, 2003.

_____(org). *Encontro e solidariedade: Igreja católica e religiões afro-brasileiras no período de 1955 a 1995*. São Paulo/Brasil: Atabaque, 2000.

_____(org). *Uma dívida, muitas dívidas: os afro-brasileiros querem receber*. São Paulo: Atabaque, 1998.

SOUZA, Ezequiel de. Auxílios que não auxiliam –preconceito racial em comentários de Bíblia de estudo. In: *Boletín Indentidade!*, vol.03, No. 01 y 02, Ene/2002.

_____. Heróis e heroínas desconhecidas. *Boletín Indentidade!*, vol.06, Jul-dic/2004

SUÁREZ, Raúl. Panorama sobre la realidad cubana. In: CEPLA (org). *Jubileo la fiesta del Espíritu*. Identidad y Misión del pentecostalismo Latinoamericano. Venezuela: CEPLA, 1999. Editor: Manuel Quintero.

SUESS, Paulo. Una historia de los otros escrita por nosotros. In: PRIEN, Hans-Jürgen (ed). *Religiosidad e Historiografía*. Madrid: Iberoamerica, 1998.

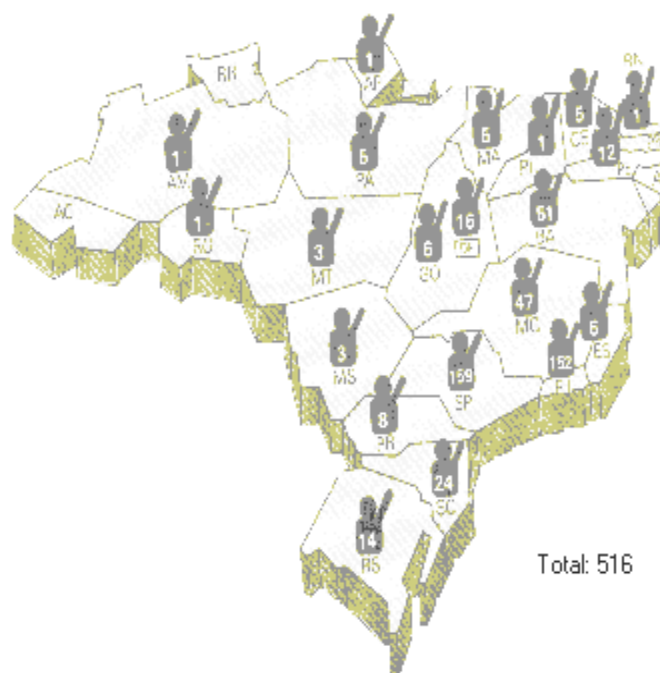
TAMEZ, Elsa. Hermenéutica feminista Latinoamericana. Una mirada retrospectiva. In: AJO,

- Clara Luz, PAZ, Marianela de la. *Teología y Género*. La Habana: Caminos, 2003.
- TEODORO, Maria de Lourdes. Negritude e tigritude. In: *Revista Humanidades*, año V, Universidade de Brasília, 1988.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- THEODORO, Helena. *Mito e espiritualidade: mulheres negras*. Rio Janeiro: Pallas, 1996.
- TORRES-CUEVAS, Eduardo. Introducción. In: ALONSO GONZÁLEZ, Gladys (ed). *La historia y el oficio de historiador*. La Habana: Imagen Contemporanea/Ciencias Sociales, 2002.
- TRIUMPHO, Vera R. S. Coletivo Estadual de Educadores Negros. In: *Boletín Identidade!*, São Leopoldo, Vol. 06, Jul-dic 2004.
- ULLOA, Amilcar (ed). *Abya-yala y sus rostros: Formación teológica y transversalidad*. Bogotá/Colombia: CETELA/kimpres, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da história*. Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- VENTURA, María Cristina. (org). *Hermenéutica negra*. São Paulo: Enlace Bíblico, No.2, 1997.
- WESSELING, Henk. História de além-mar. In: Peter, BURKE (org). *A escrita da História*. Novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992
- WHITROW, G.J. *O tempo na História: Concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio Janeiro: Ciência e cultura. 1993.
- <http://webs.demasiado.com/mafro/pagina1.htm>. Consultado 25 de ago/2004
- www.gazetadepiracicaba.com.br/mostra_noticia.asp?noticia=9861848.ordem 26190.
Consultado 23 octubre 2003.
- www.alainet.org/active/show_text.php3?key=999. Consultada 18 oct/2004.
- www.klepsidra.net/klepsidra_16/nacasa.htm. Consultado 15 junio 2003.
- www.mquilombo.hpg.ig.com.br/sociedade/28/index_int_4.html. Consultado 24 octubre 2003.
- www.msf.es/congo.asp. Disponible el 5 julio 2004.

ANEXOS

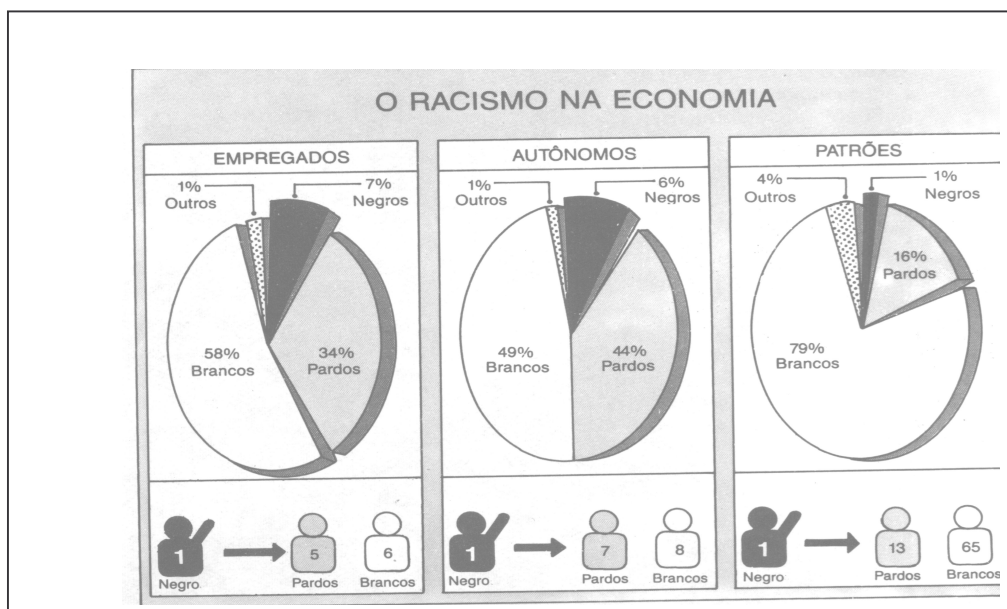
ANEXO 1

Figura 1: Grupos/Entidades de consciencia negra en Brasil, por Estados, en 1988²⁶⁵.



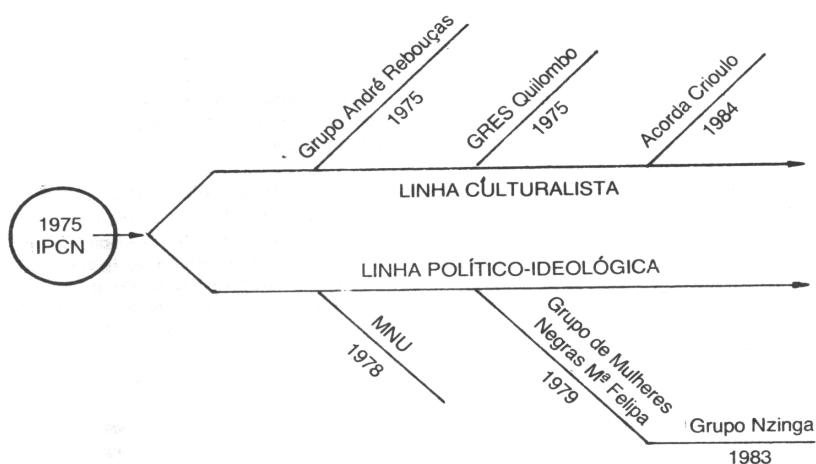
²⁶⁵ Caetana, DAMASCENO, Micênio, SANTOS, Sonia, GIACOMINI. *As organizações do movimento negro*. In: Revista Tempo e Presença, São Paulo: CEDI, No. 227, Janeiro-Fevereiro 1988, p. 7.

ANEXO 2: Racismo en la economía brasileira²⁶⁶



²⁶⁶ Márcia, CRUZ PIVA. *Esforço maior salário menor*. In: Revista Tempo e Presença, São Paulo: CEDI, No. 227, Janeiro-Fevereiro 1988, p. 13.

ANEXO 3: Clasificación realizada por el Instituto de pesquisa ISER, al respecto del mundo afro/negro, en Comunidades culturalistas y de línea política-ideológicas. En nuestra clasificación las comunidades negra serían las mismas que la de línea política-ideológicas y la comunidad culturalista ya sería una nueva clasificación²⁶⁷.



²⁶⁷ Catálogo de entidades do Movimento negro no Brasil. In: Comunicações do ISER. Rio de Janeiro: ISER, No.29, 1988, p. 10.

ANEXO 4: Foto del culto celebrado el día de la conciencia negra brasileña, en la capilla de la Escola Superior de Teologia, 20 de noviembre del 2001²⁶⁸.



²⁶⁸ Foto tomada del archivo del grupo *Identidade!*

ANEXO 5: Rostros de algunos de los protagonistas de II Simposio *Abrindo as portas da Igreja para a negritude*, celebrado en la Escola Superior de Teologia (luterana), en São Leopoldo/Brasil, los días 24 al 26 de octubre 2003²⁶⁹



²⁶⁹ Estos protagonistas son: Pedro Acosta Leyva (pentecostal cubano), Maricel Mena López (católica-romana colombiana), Peter T. Nash (luterano norteamericano), José Alencar (luterano brasileño), Guilherme dos Santos (luterano brasileño), Güinter Padilla (luterano brasileño), Selenir Krobauer (católica-romana brasileña), Paulo Paim (senador/político del PT). Los nombres corresponden a las fotos de izquierda a derecha. Cf. *Boletim da EST*, año 4, N.12, dic/2003.

ANEXO 7: Incidencia dentro de la disertación de los materiales de las Consultas.

Notas de rodapiés correspondientes a la:

Primera Consulta, en el primer capítulo: 1, 2, 37, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 82, 85, 88, 89, 96, 97, 100, 106, 108, 109, 117. Total: 20.

Segunda Consulta, en el primer capítulo: 6, 31, 36, 60, 66, 67, 68, 69, 70, 83, 84, 87, 88, 101, 110, 114, 115, 116, 118, 129. Total: 20.

Tercera Consulta, en el primer capítulo: 4, 32, 72, 78, 81, 99, 102, 104, 113, 120. Total: 10.

Primera Consulta, segundo capítulo: 147, 178, 179, 180, 182, 187, 191, 197, 300, 213, 216, 219, 221, 237, 238, 247, 250, 251, 252, 254, 255, 260, 261. Total: 23.

Segunda Consulta, segundo capítulo: 202, 205, 215, 220, 243, 245, 257. Total: 7.

Tercera Consulta, en el segundo capítulo: 140, 181, 190, 198, 199, 208, 223, 249, 253, 258. Total: 10.

