

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

PEDRO ACOSTA LEYVA

CRÓNICAS DE LA AFRONEGRITUD EN AMÉRICA:
LA AUTONOMÍA INTERPRETATIVA DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA
TRADICIÓN CRISTIANA

São Leopoldo

2009

PEDRO ACOSTA LEYVA

CRÓNICAS DE LA AFRONEGRITUD EN AMÉRICA:
LA AUTONOMÍA INTERPRETATIVA DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA
TRADICIÓN CRISTIANA

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor
em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área: Teologia e História

Orientador: Ricardo Willy Rieth

São Leopoldo

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A185c Acosta Leyva, Pedro

Crónicas de la afronegitud en América : la autonomía interpretativa de los afrodescendientes en la tradición cristiana / Pedro Acosta Leyva ; orientador Ricardo Willy Rieth. – São Leopoldo : EST/PPG, 2009.

226 f.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia.
São Leopoldo, 2009.

1. Negros – América Latina – Religião.
2. Afro-Americanos – Religião. I. Rieth, Ricardo Willy.
II. Título.

PEDRO ACOSTA LEYVA

CRÓNICAS DE LA AFRONEGRITUD EN AMÉRICA:

LA AUTONOMÍA INTERPRETATIVA DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA
TRADICIÓN CRISTIANA

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor
em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área: Teologia e História

Data: 09 de março de 2009

Ricardo Willy Rieth – Doutor em Teologia – Escola Superior de Teologia

Rodolfo Gaede Neto – Doutor em Teologia – Escola Superior de Teologia

Roberto Ervino Zwetsch – Doutor em Teologia – Escola Superior de Teologia

Maria Angélica Zubaran – Doutora em História – ULBRA

José Ivo Follmann – Doutor em Sociologia – UNISINOS

RESUMO

En este trabajo el autor examina el legado teológico cristiano de los africanos y sus descendientes en América. En el primer capítulo elabora una síntesis del origen de los afro-negros que remonta a los albores de la humanidad, pasa por la civilización egipcia, revisa los registros de antiguos viajes de africanos a América e interpreta las teorías que definen las razones de la esclavitud negra en América. En los dos capítulos siguientes el autor traza una línea cronológica de los eventos, circunstancias y discursos que manifiestan la autonomía interpretativa cristiana de los afro-negros en América.

Palavras-chave: África, negritude, cristianismo, afro-descendientes

ABSTRACT

The author on this work examines the Christian theological legacy of the Africans and their descendants in America. In the first chapter he makes a synthesis of the Afro-blacks' origin that goes back to the beginning of Mankind, goes through the Egyptian Civilization, revises the records about the journeys of Africans to America in the past, and interprets the theories that define the reasons of the black slavery in America. In the two following chapters, the author draws a chronological line regarding the events, the circumstances, and the discourses that show the Afro-blacks' Christian interpretative autonomy in America.

Key-words: Africa, blackness, Christianity, afrodescendents

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 ORIGEN AFRO-NEGRO Y SU PRESENCIA EN AMÉRICA.....	18
1.1 Intruducción	18
1.2 África madre de la humanidad (desde la mañana del quinto día hasta Adán)	20
1.3 África cuna de la civilización humana (desde Adán hasta Fineas).....	26
1.4 Antigua presencia de africanos en América.....	33
1.5 África: origen de los negros y negras americanos y caribeños modernos	38
1.5.1 Grupo Carabalí	40
1.5.2 Grupo Mandinga e otros influenciados por ellos.....	41
1.5.3 Yorubas o Lucumí.....	47
1.5.4 Los congos (bantu)	52
1.6 Teorías sobre el origen de la esclavitud de los negros en América	57
1.6.1 Factores de producción y falta de mano de obra	59
1.6.2 Condiciones de mercado	61
1.6.3 Continuidad histórica de la esclavitud medieval.....	64
1.7 Síntesis parcial	69
2 AUTONOMÍA AFRO-NEGRA CRISTIANA (1492-1812)	75
2.1 Introducción	75
2.2 Autonomía Afro-negra cristiana en los inicios de la construcción del Mundo Atlántico	84
2.2.1 El cristiano afro-negro fervoroso en España	94
2.2.2 Un santo africano cristiano en Italia	97
2.2.3 Un africano cristianizado en Francia	98
2.2.4 Africanos cristianizados en Portugal	99
2.3 Los afro-interpretes del Evangelio en América (el nexo África-América-Europa).....	101
2.4 Martín de Porres.....	107
2.5 El afro-negro Manuel, el santo y milagroso capellán de Luján	109
2.6 La beata afro-negra Rosa Egipcíaca da Vera Cruz	111

2.7 Autodeterminación: Chico Rei y las cofradías afro-negras en América.....	116
2.8 Autonomía cristiana afro-negra en los Apalencados, sublevados y exiliados	125
2.8.1 <i>La formación de un obispo afro-negro en América</i>	129
2.8.2 <i>Un teólogo cimarrón y la monogénesis: Tula</i>	130
2.8.3 <i>Los exiliados: éxodos desde países protestantes para dominios católicos</i>	132
2.8.4 <i>José Antonio Aponte: la historia cristiana del pueblo afro-negro en pinturas</i>	134
2.9 George Lisle: la historia afro-negra está en la Biblia y en la iglesia.....	139
2.10 Síntesis parcial de la autonomía del pensamiento cristiano afro-negro 1492-1812.....	144
3 AUTONOMÍA AFRO-NEGRA CRISTIANA: POESÍA, GUERRAS Y TEOLOGÍA SISTEMÁTICA	152
3.1 Introducción	152
3.2 El casamiento Cristiano: una forma de autonomía sentimental-étnica	155
3.3 Las iglesias independientes.....	158
3.4 La teopoética afro-negra	159
3.4.1 <i>Teopoética en Plácido</i>	164
3.4.2 <i>Teopoética en Cruz e Sousa</i>	167
3.4.3 <i>La teopoética afro-negra popular</i>	171
3.5 La cristología afro-negra: en la Navidad.....	174
3.6 El Éxodo en América: Moisés significa romper cadenas	176
3.7 Papado afro-negro en América	178
3.8 El trabajo de Dios Vs el ocio de Dios y de los humanos	180
3.9 Pastor protestante y panafricanista.....	183
3.10 La autonomía afro-negra en las versiones bíblicas y la formación de la Negritud	186
3.11 La era de las Consultas Internacionales de Teología Afro-negra y la Teología Negra afro-norteamericana.....	191
3.12 Síntesis parcial del pensamiento cristiano afro-negro autónomo (XIX - XX).....	197
CONCLUSIÓN	200
REFERENCIAS	207

INTRODUÇÃO

El tema de este trabajo me persigue desde que era niño. Desde que tengo uso de razón escuchaba dos versiones de la misma historia sobre el grupo humano que pertenece mi familia. Una versión oficial contada en la escuela pública y otra versión relatada por mi bisabuela Cornelia Michel, alias Mamita. Ambas versiones hablaban de los mismos sujetos, de los mismos eventos, pero los resultados y la forma de narrarlos eran diferentes. Cuando hice la licenciatura en teología desarrollé un trabajo de conclusión bajo el título *De la hermenéutica negra a la historia afro* donde pude analizar que la versión de mi bisabuela como la historia de cualquier pueblo esta sometida a una hermenéutica. Para profundizar esa idea estudié dos años más obteniendo como resultado la elaboración de una disertación de maestría con el título *Historiografía afro/negra*, en la cual me percate que había una amplia literatura hermenéutica concentrada en cuatro grandes tendencias elaboradas por los africanos y sus descendientes, a saber el Panafricanismo, la Negritud, el Afrocentrismo y la Teología Negra. Estas tendencias elaboradas por los africanos y sus descendientes me permitieron entender la razón por la cual en la historia del cristianismo latinoamericano los africanos y sus descendientes no son representados del modo como mi bisabuela Mamita interpretaba la historia. Fue el análisis hermenéutico inspirado por mi bisabuela y enriquecido por el Panafricanismo, la Negritud, el Afrocentrismo y la Teología Negra que me preparó emocional y teóricamente para escoger el tema. Es decir, conocer estas cuatro maneras de interpretar la realidad histórica africana y negra fue la que me inquietó definitivamente dándome el reto de escribir una crónica afro-negra cristiana.

El reto de escribir una crónica de los africanos y sus descendientes dentro de la tradición cristiana surge motivada por una problemática nítida a mis ojos, a saber, la historia de la población afro-negra cristiana en América Latina está escrita bajo teorías que no ofrecen una representación correspondiente a la visión histórica de los propios africanos y afrodescendientes. Siendo así, este trabajo se justifica porque, primero, *satisface una*

necesidad de la comunidad afro/negra cristiana en América y en particular en la iglesia cubana, esto es: los cristianos afro-negros disfrutarán de un material que responda sobre las informaciones del pasado dentro de la tradición cristiana; segundo, *aportará pistas hermenéuticas que vinculen las historias antiguas del pueblo afro/negro en la Biblia y en la antigüedad africana con los afrodescendientes de la actualidad en América*; y, en tercer lugar, *contribuirá a enriquecer la historiografía y la hermenéutica cristiana en Latinoamérica y el Caribe*.

El objeto de investigación de este trabajo es el estudio del legado teológico-cristiano de los africanos y sus descendientes en América. Por ser un tema extremadamente amplio examinaremos dentro de este legado teológico-cristiano una sospecha: mi hipótesis es **que existe una interpretación autónoma afro-negra cristiana en América latina y el Caribe, que comienza en el siglo XVI y puede ser cronológicamente trazada hasta la actualidad**. Intentaremos elaborar una crónica que nos permita evidenciar la interpretación autónoma de los africanos y sus descendientes con respecto al cristianismo. En otras palabras, nuestro objeto de pesquisa se circunscribe a la investigación de la historia y la hermenéutica afro-negra dentro de la tradición cristiana en América.

Para lograr una crónica que nos auxilie en la articulación de las evidencias del pensamiento autónomo afro-negro dentro del cristianismo hemos establecido como objetivos generales: Colectar, ordenar e interpretar los discursos afro-negros enunciados dentro del marco histórico de la tradición cristiana en América. Asimismo, tenemos como objetivo entregar a los afrocubanos, especialmente a mi familia y a los cristianos afro-negros, una obra que les sea fuente de información de la vida de los negros en América y en Cuba. Siendo así, nos encaminamos a cuatro objetivos específicos: 1) Formular un relato histórico de conjunto para intentar superar la visión fragmentada que poseemos de la historia de los negros y negras cristianos/as en América. 2) Establecer un diálogo entre historia y teología en la forma establecida por la visión de los africanos y sus descendientes, que posibilite observar el pensamiento afro-negro cristiano a través de los siglos. 3) Superar la yuxtaposición elaborada por los historiadores entre *resistencia* y *acomodación* que, según varios autores, es el modelo que prevalecía en la conducta y en el pensamiento afro-negro¹. 4) Proponer conceptos y nuevas formas de lecturas para el desarrollo de la Teología Negra existente en la historia afro-negra.

¹ 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, 2005. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005, p. 93.

La metodología utilizada en la investigación y elaboración de esta pesquisa fue el instrumental de la Historia²; mientras que, la teoría que sustenta el análisis y la interpretación de las fuentes históricas está constituida por la combinación conceptual del *Panafricanismo*, *la Negritud*, *el Afrocentrismo* y *la Teología Negra*³. Al interpretar las fuentes bajo los principios teóricos de estas cuatro corrientes de pensamiento elaboradas por los africanos y sus descendientes no lo hacemos por simple militancia⁴, lo hacemos porque nos permite desvelar y propiciar un espacio donde los agentes afro-negros expresen su propia palabra⁵. Zwetsch refiriéndose a la interpretación de la poesía negra reconoce la ventaja de ser negro para conseguir extraer a profundidad “toda” la substancia teológica de la poesía negra. Zwetsch no se refiere al simple color de la piel como instrumento hermenéutico, mas a la interpretación que ofrece el hecho de compartir de forma vivida la experiencia negra, es decir participar de la historia negra⁶. Thomas S. Kuhn hablando de los límites y posibilidades de los paradigmas reafirma que, “o que um homem vê depende tanto daquilo que ele olha como daquilo que sua experiência visual-conceitual prévia o ensinou a ver”⁷. Joseph Ki-Zerbo, el gran historiador africano, dice vehementemente que la historia africana debe ser interpretada por lo

² CEHILA (Org.). **Para uma história da igreja na América Latina: marcos teóricos**. Petrópolis: Vozes, 1986. GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1968; HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992; OTONI, Cláudia de Almeida. **O que é história das mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

³ Sobre la literatura y los autores de cada una de estas corrientes de pensamiento y como nos ayudan hermenéuticamente ver en el capítulo III, que son presentadas en su contexto histórico.

⁴ Los juicios de valor que hacemos contra la esclavitud y el racismo no lo hacemos por ser aspectos de militancia afro-negra; es porque nuestra ética humana es incompatible con todo lo que destruye la vida. Entonces ¿este trabajo está libre de militancia, ideología o prejuicios? Esa pregunta hace parte de una cuestión muy antigua tratada en la teoría de la historia. ACOSTA LEYVA, Pedro. História dos afro-descendentes na Bíblia: um olhar a Gn. 37-50. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 05, jan./jun. 2004, p. 14-19. MOURA, Clóvis. **As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

⁵ Aunque mi referencial teórico es fundamentalmente afro-negro no desprecio los modelos que me ofrece la tradición cristiana de la cual hago parte. Quién haya leído la crónica cristiana de Jocopopo de Varazze, *Legenda Áurea. Vidas de santos*, se dará cuenta que yo me esfuerzo para seguir su modelo de crónica. Por otro lado, existe una distancia prudencial de Jocopopo especialmente en el lenguaje teológico. Jocopopo usa una teología cargada mitológicamente, donde no es raro encontrar dragones, faunos, ángeles, demonios y hasta fénix (p. 17). Ahora, me aproximo al estilo, que esta a medio camino entre la “alta cultura” y la “cultura popular”. La alta cultura pide documentos y contextualizaciones (notas bibliográficas) y la cultura popular, en especial la cultura afro-negra, que cita eventos y personajes para afirmar los conceptos teológicos. En el fondo creo que existe otra semejanza, tanto Jocopopo como yo queremos ofrecer a los predicadores ejemplos de vidas que pueden ser figuras norteadoras. FRANCO Jr., Hilário. Apresentação. In: De VARAZZE, Jocopopo. **Legenda áurea. Vidas de santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 11-25.

⁶ ZWETSCH, Roberto E. **Axé, Malungo!**. Ensaio teológico a propósito da poesia negra no Brasil. São Leopoldo: Série Ensayos e Monografías, 1994. p. 6.

⁷ KUHN, Tomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982. p. 148.

s propios africanos como condición para una historia africana fidedigna⁸.

El descubrimiento de evidencias para la elaboración de un discurso histórico determinado depende de una procura hermenéutica en esa dirección. En 1931 el arqueólogo Leakey hizo una apuesta con el eminente científico alemán Hans Reck. La apuesta consistía en hallar en el sitio arqueológico *Olduvai* (África Oriental) herramientas de trabajo de seres humanos primitivos. Reck había comandado una expedición en 1913 y no había hallado nada en el sitio en cuestión. La historia continúa así:

A expedição de 1931 começou com estrondo. A comitiva chegou à Garganta de Olduvai às dez da manhã de 26 de setembro, e na manhã seguinte Leakey já encontrara sua ferramenta de pedra, uma machadinha perfeitamente torneada, pertencente a um degrau da pré-história denominado acheuliano. (Assim, de uma só cajadada, anunciou um magnífico meio século da arqueologia de Olduvai, e aliviou a bolsa de Hans Reck em dez libras esterlinas.) Conhecendo a Garganta como conheço, é difícil entender como foi que Hans Reck deixou de encontrar utensílios de pedra na incursão de 1913 – eles jaziam em toda a parte. Era, porém, simplesmente outro caso de preconceito a determinar a evidência. Reck fizera seu aprendizado na Europa no sentido de procurar ferramentas de sílex. Não há esse tipo de ferramenta em Olduvai – daí o fato de nenhuma ferramenta ter sido registrada pelos olhos alemães⁹.

Por la historia de la apuesta de Leakey con el profesor Hans Reck nos convencemos que la formación socio-intelectual de un investigador es influyente y muchas veces determinante para el resultado de una pesquisa. La búsqueda de Sílex por el profesor Reck lo imposibilitó de encontrar las herramientas de trabajo de los africanos “primitivos”. Para el cientista afro-brasileño Clóvis Moura la historia está *Inter.-ligada* a la práctica social y muchos de los resultados dependerán de la interpretación del historiador y de su contexto social, de los flujos y tendencias que lo condicionan¹⁰. En síntesis como aseveraba Dilthey,

los historiadores, los economistas, los maestros de derecho público, los que estudian la religión se hallan en la vida, quieren también influir sobre ella. Someten a los personajes históricos, a los movimientos de las masas y a las diversas tendencias a su propio juicio, y éste se halla condicionado por su individualidad, la nación a que pertenecen, la época en que viven. Aún en los casos en que creen proceder sin prejuicios se hallan condicionados por este su campo de visión¹¹.

⁸ KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. v. 1, 3. ed. Portugal: Publicações Europa-América, 1999, p. 36.

⁹ JOHANSON, Donald C; SHREEVE, James. **O filho de Lucy**: a descoberta de um ancestral humano. Tradução Fernando Py. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p. 81-82.

¹⁰ MOURA, 1990, p. 15-30.

¹¹ DILTHEY, W. apud PORTUONDO, José Antonio. **La historia y las generaciones**. La Habana: Letras, 1981. p. 32.

Esos criterios expuestos nos permiten decir que este trabajo es un esfuerzo científico orientado teóricamente por el Panafricanismo, la Negritud, el Afrocentrismo y la Teología Negra. En ningún momento nos auto-engañamos imaginando una pretensa “neutralidad” o una no militancia. Una vez más repetimos: la opción por una hermenéutica elaborada por los africanos y sus descendientes responde a una necesidad interpretativa. La mejor alternativa para entender la autonomía en los afro-negros es interpretándolos con sus propias concepciones.

Conceptos como *hibridismo* y *transculturalismo* no nos ayudan de forma plena. Tanto el hibridismo como la transculturación defendidas por Hall y Ortiz, respectivamente, nos permiten analizar las nuevas culturas desarrolladas en América, no obstante al someter las informaciones a dichos conceptos las identidades se diluyen en un espacio sin frontera y a veces sin un límite que no permita sistematizar la autonomía. Para Hall el hibridismo como proceso cultural es “agonístico” y tiene como característica la “indecidibilidad”. Dos conceptos que más que ayudar a entender la autonomía la dispersan¹².

Con el objetivo de una interpretación plausible estaremos definiendo dos conceptos esenciales dentro del trabajo: Primero, la razón de escoger el género histórico *crónica* como forma para el discurso teológico; y, en segundo lugar, elucidar el sentido empleado para el concepto de *autonomía*. Antes de definir el sentido con el cual trabajaremos el concepto de *crónica* es necesario aclarar que la elección del género *crónica* para elaborar teología esta fundamentado en la propia forma de hacer teología de la comunidad afro-negra. Como lo reconoce al referir, “Em resumo, *a forma do pensamento religioso dos negros é expressa no estilo de estória (...). A Teologia Negra, então, é a história da luta do povo negro*”. Como del mismo modo, afirma que Dios es el Dios de la Historia y que para la mentalidad afro-negra es importante tanto el contenido de la historia como la forma de ser transmitida¹³.

La educadora Vera Neusa Lopes, afro-brasileña del Estado de Rio Grande do Sul, propone que la autonomía debe ser entendida,

como um **continuum**, cujos extremos são, respectivamente, dependência e independência. No caso da pessoa humana, ela não salta nunca do primeiro para o segundo extremo, mas avança ao longo da linha, se situações, programadas ou não, lhe forem oferecidas para tal¹⁴.

¹² HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 71.

¹³ CONE, James. **O Deus dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 64-68, 117.

¹⁴ NEUSA LOPES, Vera. Autonomia depende de quê? **Revista do Professor**, ano XII, n. 45, Porto Alegre, jan./mar. 1996, p. 50.

Para Vera Neusa Lopes la autonomía es un proceso “continuum”, que dura la vida toda, ejerciendo una especie de dialogo/lucha entre dependencia y independencia. La autonomía puede definirse como la tensión provocada por dos principios antagónicos, que en determinadas contingencias impulsan a una toma de posición de un sujeto o de una colectividad. Ser autónomo está vinculado con la continuidad en la búsqueda de independencia de un ser o una comunidad que está marcada por una cierta dependencia, ya sea de un sistema religioso - que es el caso que nos ocupa - o de un sistema sociopolítico que es el marco mayor, el contexto donde se desenvuelve la historia del pensamiento cristiano de los afro-negros en América.

Paulo Freire, educador brasileño, en su libro *Pedagogia da autonomia*, apuntó varias características de una educación con autonomía. Para nuestro objetivo creo suficiente señalar que una educación autónoma es aquella que permite a los educandos “decir su palabra”¹⁵. Entonces, ser autónomo es ejercer el derecho de exponer el pensamiento, anhelos y esperanzas con tu propia palabra. Esto significa que la autonomía está estrechamente relacionada con el ejercicio de pensar y de describir el mundo según convicciones propias, o como dijo Césaire: “E minha original geografia, também; /o mapa do Mundo desenhado a meu uso iluminado, /não com as cores arbitrárias dos sábios, /mas segundo a geometria de meu sangue derramado”¹⁶.

Freire está convencido que la autonomía, como condición para el estudiante decir su palabra, pasa por una dialéctica entre criticar la situación de una realidad y una propuesta para la reformulación de esa realidad. El lo expresa de forma explícita: “a mudança do mundo implica a dialetização entre a denúncia da situação desumanizante e o anúncio de sua superação, no fundo, o nosso sonho”¹⁷. Tanto para Freire como para Césaire la autonomía pasa necesariamente por la palabra, por la idea propia que tenemos del mundo que vivimos y del mundo que anhelamos establecer. En otros términos, “decir su palabra” como ejercicio de autonomía es sinónimo de evaluar y criticar el mundo dado (el mundo cristiano) y no quedarse en la denuncia, mas ir a la procura de soluciones posibles o innovaciones que permitan la promoción de la vida.

El teólogo cristiano Paul Tillich al definir la autonomía teológica escribe que,

¹⁵ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 65ss.

¹⁶ CESAIRE, Aime apud ACOSTA LEYVA, Pedro. Bíblia e panafricanismo: uma relação de contribuição. In: SCHINELO, Edimilson (Org.). **Bíblia e negritude**. Pistas para uma leitura afro-descendente. São Leopoldo: CEBI/EST, 2005. p. 64.

¹⁷ FREIRE, 1996, p. 88.

A análise da situação humana emprega materiais utilizados pela auto-interpretação criativa do homem [ser humano!] em todos os reinos da cultura. A filosofia contribui, mas também a poesia, o drama, a novela, a psicoterapia e a sociologia. O teólogo organiza estes materiais em relação com a resposta dada pela mensagem cristã [...]. A diferença entre o filósofo que não é teólogo, e o teólogo que trabalha como filósofo ao analisar a existência humana é só que o primeiro tenta fornecer uma análise que será parte de um trabalho filosófico mais amplo, enquanto que este último tenta correlacionar o material de sua análise com os conceitos teológicos que deriva sua fé cristã. Isso não converte o trabalho filosófico do teólogo em heterônomo. [...] Contudo, seu ato de ver é autônomo, pois é determinado só pelo objeto como está dado em sua experiência. Se viu algo que não esperava ver à luz de sua resposta teológica, ele se agarra firme àquilo que viu e reformula sua resposta teológica. Ele está seguro de que nada do que vê pode mudar a substância de sua resposta. Pois esta substância é o logos do ser, manifesto em Jesus Cristo. Se esta não fosse sua pressuposição, ela teria que sacrificar ou sua honestidade filosófica, ou sua preocupação teológica¹⁸.

Los materiales producidos por africanos libres y esclavizados y sus descendientes, que son los sujetos de mi pesquisa, pueden ser considerados culturales y sociales a partir de los cuales nos ocupemos en hacer la “correlación” con el pensamiento cristiano. Si ese fuera el caso no estaría comprometida mi autonomía como teólogo cristiano. Sin embargo, no se trata de ese caso y sí de una “correlación cristina-sociocultural” realizada por cristianos afro-negros en el pasado la cual yo intento de coleccionar, analizar y ordenar de forma cronológica y sistemática. De cualquier modo esta afirmación de Tillich, nos interesa en dos sentidos, por un lado, él como uno de los representantes de la Teología Occidental, acepta que la autonomía cristiana no se pierde cuando situaciones nuevas demandan de respuestas nuevas; y por el otro lado, también acepta que lo que se “ve”, es decir, aquella experiencia nueva es la base para la formulación teológica.

El género adoptado para expresar el discurso histórico-teológico de la autonomía afro-negra cristiana fue la *crónica*, la cual en este trabajo es entendida, primeramente, con la definición que el pueblo tiene acceso, aquella que brindan los diccionarios: crónica es un relato o narrativa breve organizada cronológicamente¹⁹. Esta es la definición que el pueblo conoce, por tanto juzgamos relevante y propicio usarla.

Jorge de Sá afirma que las crónicas son relatos cortos “donde todos los elementos se tornan decisivos para que el texto transforme la pluralidad de retazos en una unidad bastante significativa”²⁰. Aquí cada retazo o parte puede parecer fútil y poco substancial, pero al ser apreciado en su conjunto posee una segunda característica, que es la pretensión de totalidad de

¹⁸ TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 60-61.

¹⁹ Minidicionário Luft. São Paulo: Ática, [s.d]; Minidicionário Aurélio Século XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

²⁰ SÁ, Jorge de. **A crônica**. São Paulo: Ática, 1985, p. 6.

las crónicas. No hablamos de una totalidad de todas las áreas y esferas del acontecer y el pensar, sino de aquella que tiende a captar la esencia humana²¹. Observaremos que la crónica posee un carácter totalizante y al mismo tiempo es una pluralidad de retazos, esto es: la crónica esta fraccionada por cortes cronológicos y su unidad sólo podrá ser vista en la temática (en nuestro caso la autonomía afro-negra en el pensamiento cristiano) que tiende a dilatarse desde un génesis hasta el presente. En tal sentido, pueden ser de igual forma interpretadas las crónicas entre los bantu, en la cual predominan, “narrativas etiológicas (...) y las historias genealógicas. Ellas explican cómo el fundador llegó a la nueva tierra y todos los avatares de su descendencia en la conquista del *Nyika* o país”, y de este modo se explica el cómo y el por qué del pasado y el presente en vista de la construcción del futuro. En otras palabras, las crónicas en África se interesan en definir la esencia humana como experiencia de vida en un continuo permanente que tuvo un principio y hoy está en acción²².

Siguiendo ese perfil de pensamiento, la narrativa con el género crónica nos ayudaría en varios sentidos, a saber, a superar el saber fraccionado de la historia del pueblo negro, proponiendo una totalidad en breves párrafos y a veces en pocas palabras. Observamos que en el Primer libro de Crónicas de la Biblia sólo en el primer capítulo con 54 versículos consiguió ofrecer un relato que abarca millares de años, desde Adán hasta Israel. Ligando muchas veces con simples nombres, los tiempos remotos y experiencias antiquísimas con vivencias importantes y necesarias para la identidad del pueblo propiciándole sentido para el futuro y recordándole que tiene una tradición que vale la pena preservar en el presente.

Es pertinente subrayar, que tanto en las crónicas bíblicas como en la propuesta de Jorge de Sá, se conjugan dos elementos importantes: la brevedad, con pequeños comentarios circunstanciales, y el interés de querer abrazar la totalidad de la historia humana como sustancia del ser. Totalidad fraccionada por cortes cronológicos, que se conjuga revelando con pequeñas narrativas la esencia humana en el área escogida por el investigador. Jorge de Sá, dice que la brevedad de la crónica proviene de los aspectos siguientes: 1) la escasez de tiempo de quien la escribe; y, 2) la escasez de tiempo del público lector. Este segundo aspecto para mí es decisivo, pues tengo conciencia que el pueblo afro-negro no ostenta del ocio necesario para dedicarse a leer aquellas narrativas extensas. Por consiguiente, si un lector lee una de las

²¹ SÁ, 1985, p. 14, 22ss.

²² FERNÁNDEZ, Mirta. **Oralidad y africana en Cuba**. La Habana: Ciencias Sociales, 2005, p. 18.

narrativas expresa en los cortes cronológicos le será útil porque cada pequeña narrativa manifiesta un sentido completo por sí misma²³.

Léopold Sedar Senghor, uno de los principales pensadores de la Negritud, orienta que estas crónicas deben ser analizadas en formas de inventarios y en el orden cronológico que se dieron, a saber,

Esse inventário deve ser em três níveis: (1) um inventário de nossa civilização tradicional; (2) um inventário sobre o impacto do colonialismo [...]; (3) um inventário de nossos recursos econômicos, nossas necessidades e potencialidades. Nosso plano de desenvolvimento não deve ser meramente econômico; deve ser um plano social no sentido mais amplo da palavra: político, econômico e também cultural. Insistimos nesta última palavra²⁴.

El soporte para analizar o inventariar la civilización tradicional africana corresponde a las articulaciones y razonamiento elaborados bajo la perspectiva del Afrocentrismo. África se debe leer por sí misma. El africano y el afrodescendiente para entenderse tiene que mirarse asimismo, auto-avaluarse, buscar la fuerza de su personalidad y las tendencias que los animas a complotarse y actuar de la forma que lo hacen en su propia historia, en su propia tradición. Afrocentrismo como hermenutica es precisamente eso: interpretarse través de su propia historia y de visión de mundo.

El primer capítulo de esta tesis será una tentativa en ese sentido. En este primer capítulo narraré los eventos que van desde la humanización del ser humano hasta la presencia del los afro-negros en América. Aquí es importante señalar que un recorrido por el pasado remoto intenta valorizar la universalidad del afro-negro en la historia humana revelando sus actos y pensamientos que fueron inventados y hecho por ellos y para ellos, no obstante la humanidad completa se benefició. Aquí estaremos haciendo justicia a lo que dice Cone al escribri, que el pensamiento afro-negro remonta primero a la memoria de África y después a la experiencia de esclavitud²⁵. En la primera parte del primer capítulo analizaremos la importancia de África como escenario y condicionamiento para la humanización del ser humano. Observaremos las antiguas travesías de los seres humanos desde África hasta América y las misteriosas visitas realizadas por africanos antes de los europeos. Del mismo modo, veremos como los africanos desarrollaron de forma autónoma imperios, culturas y civilizaciones que hasta hoy deslumbran el espíritu de los más celebres cientitas.

²³ SÁ, 1985, p. 5-10, 78-85.

²⁴ SENGHOR, Leopold Sedar. **Um caminho do Socialismo**. Rio de Janeiro: Record, 1965, p. 60-61.

²⁵ CONE, 1985, p. 117.

Sobre el inventario del impacto sufrido bajo el colonialismo o la experiencia de la esclavitud afro-negra estaremos mostrando, en el final del primer capítulo bajo el subtítulo *teorías de la esclavitud negra en las Américas*, algunas de las teorías que explican el fenómeno de la esclavitud.

En los capítulos dos y tres mostraremos en perspectiva de la Negritud y la Teología Negra como herramientas de análisis las implicaciones histórico-teológicas de ese impacto y la reacción de los africanos y sus descendientes al respecto. En estos dos capítulos investigaremos las respuestas cristianas dadas por los afro-negros a las diferentes circunstancias, así como sus ideas sobre temas teológicos variados a lo largo de los siglos XVI-XXI.

En el segundo capítulo nos ocuparemos de mostrar que gran parte del conocimiento que tenemos de los africanos y afro-descendientes en América correspondiente a los siglos XV-XVIII tienen una porción de racismo y etnocentrismo que ocultan las manifestaciones autónomas y las proezas que llevaron a cabo. Presentaremos crónicas de un número elevado de personas afro-negras que fueron conquistadores, sacerdotes, que crearon Estado dentro del Estado, predicaron el Evangelio abiertamente en los moldes e idiomas africanos, crearon instituciones, fundaron órdenes religiosos, manifestaron milagros y fueron beatificados y canonizados santos de la iglesia.

En el capítulo tres avanzamos, interpretando los siglos XIX hasta XXI, examinando las formas autónomas manifestadas por los afro-negros en las diversas áreas de la vida humana. Encontramos afro-negros explicando a través de discursos teológicos el origen del ser humano, su derecho a la libertad y su comprensión de la diversidad humana. Por otro lado, nos impresionan las maneras como la religiosidad cristiana, que muchas veces los libros la explican como siendo un “anestésico”, la vimos fermentando numerosas revueltas, interpretaciones revolucionarias, iglesias independientes y ordenaciones de obispos y aún la de un papa.

1 ORIGEN AFRO-NEGRO Y SU PRESENCIA EN AMÉRICA

1.1 Intruducción

El objetivo de este capítulo es explicar quienes eran los africanos que llegaron a América y por que llegaron. Antes de adentrarnos en la historia de los grupos africanos que llegaron a América posteriormente a 1492 haremos un recorrido histórico desde la humanización de la humanidad en África; pasando, después, por la vetusta civilización afro-egipcia y por último los antiguos viajes de africanos a América.

Este recorrido será presentado en forma de cuadros sintéticos, sin ninguna intención exhaustiva. Siguiendo la definición de crónica, que optamos para este trabajo, intentaremos condensar en pocos párrafos un cúmulo de información considerablemente grande que sirvan para dialogar y de elemento de conexión entre las diversas etapas de la historia de la humanidad con la historia específica de los afro-negros.

La primera etapa que presentaremos corresponde con la conocida bajo el nombre de “Pre-historia” o humanización de los humanos, en la cual serán organizadas las informaciones y acontecimientos ofrecidos por diversos relatos producidos por varios pueblos en épocas diferentes, pero que tratan el mismo tema y en tesis llegan a la misma conclusión: el ser humano es originario de África.

Una segunda etapa para examinar corresponde cronológicamente a la Historia Antigua; esta según la mayoría de los autores comienza en África con la formación de los nomos en las riberas del río Nilo y consecutivamente la primera estructura de gobierno imperial del mundo, conocido como Imperio Antiguo Egipcio. Es necesario subrayar que,

aunque no son utilizados en este trabajo, todos los libros didácticos que he leído asumen como más antigua la civilización egipcia en relación a cualquier otra²⁶.

En esta primera parte del capítulo será aplicada la teoría/perspectiva de Cheikh Anta Diop, la cual investiga los pueblos africanos desde su propia historia. Para él, como para la Religión Tradicional Africana, la Biblia, la paleo-historia y la paleontología la humanización del ser humano aconteció en África. Asimismo, Anta Diop, asegura, a partir de estudios arqueológicos e históricos, que el origen de la civilización humana tuvo a África como cuna, y que también los autores de dicha civilización fueron personas de piel negra.

La tercera etapa incluye un largo lapso de tiempo que va, dando salto cronológico, desde el siglo V d.C hasta el siglo XIX d.C. Aquí reflexionaremos sobre la vida, costumbres, religión y elementos socio-políticos de los grupos que fueron arrancados de África y colocados en América. Los pueblos y bloques culturales serán considerados en la perspectiva de Anta Diop, la cual explica que la procedencia de estos grupos fue el Valle del Nilo. Este origen puede ser comprobado por la similitud entre los egipcios y estos pueblos a nivel del lenguaje, de elementos religiosos así como nombres de personas, objetos y lugares (toponimia) que utilizan las mismas palabras para ser nombrados²⁷. Intentaremos dar informaciones que vengán al encuentro de las preguntas reflexivas elaborada en una interesante ponencia, en Colombia, donde el exponente indagaba:

El África, querido Sinécio, cuna del género humano, fue convertido así en un continente sin pasado y sus pobladoras en salvajes, sin historia, provistos de inteligencia reducida y mentalidad prelógica. El racismo borró de un brochazo la influencia negrítica en la civilización egipcia y erigió en exponentes de una supuesta raza roja, a muchos de los faraones de claro origen negroide: Menés, Zosér, Queops, Micerino, Mentuhotep, y a todos los faraones etíopes que gobernaron Egipto durante el Siglo VIII a.C. Se tendió un manto invisible sobre la civilización meroítica, una de las más desarrolladas de la antigüedad y centro de irradiación cultural y filosófica, comercial, artística y técnica; se ignoró el papel del reino negro del Axúm, lugar de intercambio floreciente hace 25 siglos entre comerciantes provenientes del lejano oriente y Arabia, con mercaderes que llegaban del corazón del África por “la ruta de los 40 días”. Los imperios de Gana, Malí, y Songay, con sus desarrollos culturales, artísticos y manufactureros, quedaron sepultados en el olvido, como quedaron también sus emperadores entre los que descollaron Abú Bakar cuyas naves llegaron posiblemente a América siglo y medio antes que las españolas, y Mansa Musa cuya riqueza legendaria lo hizo aparecer en muchos mapas europeos como el más rico, poderoso y noble señor de toda la tierra. ¿Dónde quedó Tumbuctú con sus varias universidades? ¿Dónde la cultura Nok? ¿Dónde la historia de los pueblos Yoruba, de los Dahomeyanos, de los Ibos y los Ashanti, del reino de

²⁶ Entre los variados libros consultados con el objetivo de revisar el contenido al respecto esta, “la historia didáctica” para quinto grado de SCHMIDT, Mario Furley. **Nova História crítica**. São Paulo: Nova Geração, 1999.

²⁷ ANTA DIOP, Cheikh. **The african origen of civilization: Myth or reality**. New York: Lawrence Hill, 1974, p. 179ss.

Benin con sus desarrollos culturales y cuyo arte inspiraría mucho después a Picasso y a Matisse? ¿Y Sofala y Zanzíbar, Kilwa y Monomotapa, y todas las demás ciudades alucinantes del oriente africano que prosperaron hace 15 siglos como centros de comercio con árabes y chinos? ¿Qué de la filosofía y las interpretaciones cosmogónicas de los pueblos africanos? ¿Qué de sus religiones, de sus culturas, de sus saberes, de su memoria?²⁸

Como en el texto que nos proponemos no podremos responder cada una de las cuestiones formuladas por De Roux entendemos plausible, por lo menos, hacer una síntesis histórica por dos civilizaciones importantes: la de Nubia y la de Axúm; y después dedicaremos espacio adecuado en el transcurso del capítulo a los dos bloques culturales sudanes y bantu.

Al final del capítulo revisaremos las razones por las cuales llegaron los africanos a ocupar la horrible posición de esclavizados en América. Cómo explicar una realidad de naturaleza tan deshumana siempre será un desafío, una tentativa de coraje, una posición que me marca de forma trágica y que nunca encuentro palabras ni teoría adecuada que ofrezca una explicación satisfactoria. Cualquier teoría nos deja sin comprender como pudo ocurrir esa fatalidad del carácter y de la condición humana. Nos aproximaremos de este fenómeno tomando un resumen elaborado por el historiador latinoamericano Ciro Flamarion Cardoso y además asiéndonos de las ideas propuestas por el afrotrinitario, político y cientista, Eric Williams, así también utilizaremos datos e ideas de diversos autores que se inspiraron en la Negritud.

1.2 África madre de la humanidad (desde la mañana del quinto día hasta Adán)

Una de las preguntas más significativas e inquietantes para el ser humano, desde la antigüedad, ha sido su propio origen. Para resolver esa cuestión se ha buscado los más diversos medios, que van desde los relatos míticos, formulaciones teológicas, hasta los discursos científicos de la época moderna. Cada pueblo, en los cinco continentes y en todas las épocas, ha formulado relatos de origen. Los pueblos africanos no escapan de la condición de creadores de relatos de origen de la humanidad. En África como en las diferentes etnias americanas pre-colombinas se constatan diversos relatos del género. Dos ejemplos africanos ilustran esta perspectiva: uno entre los yorubas y el otro en el pueblo bantu. En Oba, una ciudad-reino yoruba, en África Occidental, se cuenta que: Dios descolgó mediante una

²⁸ DE ROUX, Gustavo I. Carta a un viejo luchador negro a propósito de la discriminación. Disponible en: <<http://socioeconomia.univalle.edu.co/cidse/documentos/download/pdf/Doc9.pdf>>. Acceso en: 15 ene. 2007.

cadena, desde el cielo hasta Ile-Ife a Oduduwa, el antepasado del pueblo Yoruba²⁹. Este fue también su primer rey. Cuando él fue puesto en lo que después serían las tierras yorubas “sólo había mar. El primer rey trajo consigo la tierra, que colocó sobre las aguas. Trajo también una gallina, que, al sacudirse, expandió la tierra para todas las direcciones”, así apareció el territorio yoruba y los hijos de ese rey poblaron la tierra³⁰.

En la zona bantu de África encontramos un génesis que dice que “nuestros primeros padres salieron de una cueva/hoyo de la tierra. Ellos salieron juntos, hombres, mujeres, niños y niñas, sus animales, ganado, carneros, cabras y perros”. La salida fue dirigida o escoltada por *Lôdwe*, un agente de la Divinidad. Según este grupo bantu la divinidad vive en un paraíso bajo la tierra, donde florecen verdes campos, juegan y pastan alegres las personas y los animales. A la referida “cueva de la tierra” ellos la ubican geográficamente en *Ga Ditshwene*, que traducido al español es “lugar de los simios”. Lo interesante y misterioso del relato bantu es que en el lugar que ellos señalan como su origen existen huellas humanas y de animales en la piedra; parece que pasaron por ese sitio en un tiempo que la piedra estaba blandita³¹.

Otro relato del mismo tenor lo encontramos en un pueblo afro-asiático, Israel, que vivió, según su propia tradición, unos cuatrocientos años en África y que ha tomado dimensiones universales, especialmente, en Occidente. Dicho relato reza así:

Concluyéronse, pues, los cielos y la tierra y todo su aparato, y dio por concluida Dios en el séptimo día la labor que había hecho, y cesó en el día séptimo de toda la labor que hiciera [...] Luego plantó Yahveh Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado [...] De Edén salía un río que rodeaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos. El uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Havilah, donde hay oro. El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice. El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de **Kush**. El tercer río se llama Hidekel: es el que corre al oriente de Asur. Y el cuarto río es el Perut. (Génesis.2:1-14)

En los tres relatos, el yoruba, el bantu y de Israel, existe un punto en común: el ser humano es originario de África. En el relato yoruba un rey crea el territorio yoruba y lo puebla de seres humanos a partir de un local de la actual Nigeria, es decir a partir de la ciudad sagrada Ile-Ife. Ya el relato bantu la divinidad crea al ser humano y a los animales debajo de la tierra y después ordena a *Lôdwe* que lo conduzca para la superficie. Ambos relatos son

²⁹ IKUSKA (Org.). **Los Yorubas**. Disponível em: <<http://www.ikuska.com/Africa/Etnologia/Pueblos/Yoruba/index.htm>>. Acesso em: 10 abr. 2007.

³⁰ El mito del origen del pueblo Yoruba tiene varias versiones, algunas más detalladas, por eso tomé la de ikuska y la presentada por Alberto da Costa e Silva para tener dos opciones de lecturas. COSTA E SILVA, Alberto da. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 540.

³¹ MOLEHE SETILOANE, Gabriel. **Teologia africana: una introdução**. São Paulo: Editeo, 1992, p. 20ss.

sostenidos en los días de hoy, en mayor o menos grado, por aquellos pueblos en África y recordado por sus descendientes en América, especialmente en Brasil y Cuba.

El relato del pueblo israelí, que encontramos en la Biblia, fue divulgado por los cristianos y aceptado por una inmensa población en todos los continentes, sin embargo merece una explicación. La Biblia, como ya ha sido esclarecido por Peter Nash y el grupo *Identidade*, puede ser considerado una producción literaria afro-asiática³², pero ha sufrido a lo largo de los últimos siglos una interpretación tristemente racista. Muchos comentaristas y teólogos de las más diversas confesiones de fe interpretaron Génesis. 2: 1-14 ubicando el citado jardín del Edén en Mesopotámica porque identificaron el río Hidekel con el río Tigris y el Perut con el río Éufrates. Ellos no se percataron o no quisieron aceptar que antes de estos dos ríos (Tigres y Éufrates) el relato bíblico menciona el río Pisón y el río Guijón.

El río Pisón, el primer río que menciona el relato bíblico, baña la tierra de los ismaelitas, los cuales proceden de Agar, una egipcia cuyo hijo Ismael fue concebido por la relación marital con Abraham. Ismael, hijo de Agar, se casó con una mujer egipcia (Génesis 16). De modo, que referirse a la tierra de los ismaelitas como siendo parte del Jardín del Edén es asumir que dicho Jardín estaba ubicado en tierra de negros o de afrodescendientes.

El río Guijón que “es el que rodea el país de **Kush**” ha sido identificado con el río Nilo, ya que Kush en la literatura israelí es sinónimo de Etiopia y en ocasiones puede referirse a Egipto o a toda África. De modo, que está confirmado que para los israelitas tanto los afrodescendientes ismaelitas así como los africanos más al sur estaban dentro de la geografía que ellos aceptaban formando parte del lugar donde Dios creó al ser humano³³.

El relato científico, de la misma manera que el religioso, ubica la cuna de la humanidad en África. Fue el teólogo inglés Charles Darwin, más conocido como naturalista, el primero blanco occidental en apuntar a África como lugar de origen de la humanidad. Después de violentos debates y varias investigaciones se ha llegado a un relato común que afirma la teoría de Darwin. Los historiadores y arqueólogos confirmaron la teoría de Darwin a partir de los utensilios de piedras encontrados en África (Kenia, Etiopia, Tanzania), que son los más antiguos de los cuales se tiene noticia. Pero no son los pre-historiadores y los arqueólogos los que dan la respuesta más plausible en este caso y sí los paleontólogos y los paleo-antropólogos. Son ellos los que por el estudio de huesos y esqueletos (fósiles) han

³² **Boletín Identidade!**, São Leopoldo, v. 5, jan./jun. 2004.

³³ Para más detalles sobre la africanía del Jardín del Edén bíblico. MENA LÓPEZ, Maricel. Raíces afro-asiáticas nas genealogias bíblicas. In: SCHINELO, Edmilson. **Bíblia e negritude: pistas para uma leitura afro-descendente**. São Leopoldo: CEBI/EST, 2005, p. 33ss.

descifrado y mapiado la trayectoria de la humanización de la humanidad. El resultado del mapiamiento fue sintetizado en el siguiente relato:

Seres del Mioceno: *Limnopithecus*, en África,
22-12 millones de años atrás;
Procónsul africanus, en África,
22-12 millones de años atrás;
Kenyapithecus, en África,
14-12 millones de años atrás.

Seres del Plioceno: *Australopithecus afarensis*, en Etiopia,
3 millones años atrás;
Australopithecus africanus, en África del Sur,
3 a 2,5 millones de años atrás;
Australopithecus boisei, África Oriental,
y *Australopithecus robustus*, en África Meridional,
2 a 1 millón de años atrás.

Seres del Pleistoceno: *Homo habilis* (ergaster), en Kenia,
1,8 a 1 millón de años;
Homo erectus, África,
1,5 a 1 millón de años atrás.

Homo sapiens y *Neanderthalensis*, vivía y salía de África
400 mil años atrás.

Homo sapiens sapiens, surgió, vivía y salía de África
250 mil años atrás³⁴.

El relato científico comienza con los seres del período Mioceno, de los cuales se cree que son los más remotos antepasados del ser humano, pero su apariencia lo distingue poco del chimpancé. Según Foley, los seres del Mioceno, que dígame de paso aparecen en varias partes del Viejo Mundo, eran simios cuyas características, que supuestamente lo vinculaban a los homínidos, también son halladas en varias especies de primates³⁵.

Para la mayoría de los autores el real comienzo de la humanización inicia en Kenia o en África del Sur con el *australopithecus*, literalmente, *australo* que deriva de “austral” o Sur, y *pithecus* que significa “simio”, es decir, el “simio del sur”. Los *australopithecus* según los estudios más actualizados forman varias especies o probablemente modificaciones regionales de la misma especie. Por eso, en muchas investigaciones aparecen varios seres con tal denominación, como los *australopithecus afarenses* - la llamada Lucy³⁶ encontrada en

³⁴ HOORNAERT, Eduardo. **História do cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994, p. 136ss. FOLEY, Robert. **Apenas mais uma espécie única**: padrões da escola evolutiva humana. Traducción de Heitor Ferreira da Costa. Cintia Frago y Hércules Menezes. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993, p. 57 tabla 3, 66 tabla C, 67 figura 15. MITHEN, Steven. **A pré-história da mente**: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. Traducción Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2002, p. 32, 38-39.

³⁵ FOLEY, 1993, p. 54.

³⁶ Varios autores trataron de Lucy como la más antigua de las criaturas con características humanas. Lucy tiene una gama de peculiaridades que la distinguen que llevaron hasta Johanson, el cientista que la descubrió, a una confusión peligrosa entre emoción y ciencia, y a preguntarse la incómoda cuestión de la línea divisoria entre humanidad y simios. Lucy anda bípeda, tenía la mandíbula en forma “V” como los humanos modernos, la

Etiopia, *australopithecus Africanus* - encontrado en África Meridional, *australopithecus Robustus*, *australopithecus Crassidens*, *australopithecus boisei* (África Oriental)³⁷. Todas estas especies o modalidades de la misma especie se caracterizan con rasgos específicos discutidos y elaborados sistemáticamente por los científicos del área³⁸.

Los *australopithecus*, anteriormente mencionados, reportan (sus fósiles) a un período que va desde 3 millones de años hasta 1,8 millones de años atrás y fueron encontrados tanto en África Oriental como también la Meridional³⁹. La literatura especializada dedica largas páginas a grandes discusiones sobre las características de cada unas de estas especies en particular. Para el objetivo de este trabajo, hasta aquí, nos parece plausible siguiendo nuestra propuesta de crónica.

El *Homo habilis* es africano (fósiles encontrados en Turkana, Olduvai) y por las evidencias recogidas se ha llegado a la conclusión que fue el primero de los homínidos a salir de África subsahariana colonizando, según las propias palabras del autor, el Oriente Medio, China y Java⁴⁰. Foley coloca de manera inmediata la sustitución del *Homo habilis* por el *Homo erectus* (fósiles encontrado en Turkana, Olduvai), con una edad de 1,6 hasta cerca de 400.000 años atrás. Sustitución que no significa necesariamente eliminación de una especie en el tiempo para dar lugar a la otra; existe la posibilidad que ambas especies convivieran un cierto periodo de tiempo e incluso compartieran locales bastante próximo. Un buen ejemplo de coexistencia es la permanencia en el tiempo de *Australopithecus Robustus*, que vivió en *Omo, Turkana e África del Sur* desde 2 millones de años atrás hasta 1 millón de años atrás, es decir que este *australopithecus* pudo haber conocido otros *australopithecus* más antiguos y también a la especie *homo habilis* que vivió en Turkana y Olduvai⁴¹.

Por otro lado, los *Neanderthalensis* son seres “*homo*” que vivían más propiamente en Europa y en el norte de África, y que además, no son ancestrales del *Homo sapiens sapiens*; se puede decir que son en todo caso “un primo” que murió en el camino y no dejó

arcada dentaria era humana, pero su cerebro era pequeño que la aproximaba a un simio. Esos aspectos echan por tierra varias teorías, en especial, la que planteaba que el bipedismo era una consecuencia del tamaño del cerebro que provocara la utilización de herramientas que por su vez provocara apoyarse en dos patas para utilizar las otras dos para manipular los objetos y diera origen al dipedismo. Por otro lado, Lucy proyecta la edad de la humanización un millón de años atrás. JOHANSON, Donald C.; EDEY, Maitland A. **Lucy**: os primórdios da humanidade. Tradução de Reinaldo Guarany. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006, p. 211-239, 313-337. JOHANSON, Donald C.; SHREEVE. **O filho de Lucy**: a descoberta de um ancestral humano. Tradução de Fernando Py. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p. 21-411.

³⁷ JOHANSON; SHREEVE, 1998, p. 87-98.

³⁸ FOLEY, 1993, p. 60-61.

³⁹ FOLEY, 1993, p. 60.

⁴⁰ FOLEY, 1993, p. 62ss.

⁴¹ JOHANSON; EDEY, p. 10-11.

descendencia, o que aquello que pueden ser aspectos de su herencia aún no fueron encontrados en los seres humanos modernos.

Por su vez el *Homo sapiens* apareció por primera vez en África y de allá se expandió hasta los confines de la tierra. Según Donald Johanson, el *Homo sapiens* es de origen africano por tres evidencias contundentes: “[1] los fósiles de humanos parecidos a los modernos han sido encontrados en África; [2] las herramientas de piedra y los otros artefactos encontrados apoyan un origen en África; [3] los estudios del ADN sugieren una población fundadora en África”. Y, por fin el *Homo sapiens sapiens*, que es el ser humano moderno, que surgió en África y que muchos autores no hacen la distinción entre este y el *Homo sapiens*⁴².

Nos surge una inquietante ¿por qué el ser humano se originaría en África? Los científicos responden con innumerables argumentos, entre estos: la variedad de especies de simios; la multiplicidad de ambiente que va desde climas fríos, templados hasta desiertos; la abundancia de alimentos tanto vegetales como una inmensa variedad de animales pequeños y grandes. Por otro lado, en África Oriental se dio un fenómeno geológico que provocó el surgimiento del Rift Valley, una depresión en forma de valle, que creó las condiciones naturales para que algunos simios empezaran andar en dos pies y a desarrollar su cerebro para adaptarse de un mundo selvático a otro de sabana⁴³.

Son estos tres relatos los que sirven de testimonios para aceptar el origen africano del ser humano. Para los estudios de la “pre-historia” solo existen dos relatos: el mítico-religioso, independiente de los grupos humanos que lo hayan elaborado; y, el relato científico, que a primera vista da la impresión de homogeneidad, pero en realidad existe un debate vigoroso entre los especialistas del tema que puede ofrecer bastante confusión para ser entendido por personas no iniciadas en el debate.

El primero relato presentado, el yoruba, tiene influencia entre los negros en América debido a la gran población de hombres, niños y mujeres que fueron arrancadas de la zona yorubana y colocados, especialmente, en Brasil y Cuba. Estas personas, llamados yorubas, lucumíes o nagos, son los responsables de las religiones afro-americanas: el Candomble afro-

⁴² JOHANSON, Donald. Orígenes de los humanos modernos: ¿multiregional o fuera de África?. Disponible en: <<http://www.actionbioscience.org/esp/evolution/johanson.html>> Acceso en: 23 jun. 2006.

⁴³ Otras condiciones que probocaron diferentes transformaciones evolutivas en África Oriental consultar. JOHANSON; SHREEVE, 1998, p. 363-371. Para más informaciones sobre el relato científico que afirma la africanía del origen humano. COPPENS, Y; BALOUT, L. A humanização: problemas gerais. In: KI-SERBO, J. (Coord.). **História geral da África**. I. Metodologia e pré-história da África. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática, 1982, p. 419ss; LEAKEY, R. Os homens fósseis africanos. In: KI-SERBO, J. (Coord.). **História geral da África**. I. Metodologia e pré-história da África. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática, 1982, p. 455ss.

brasileño y de la Santería afro-cubana. Ya el segundo relato, el bantu, influyó en la elaboración, en América, de la Umbanda en Brasil y la Regla Conga o Regla Palo en Cuba.

El tercer relato, el bíblico, es un relato ampliamente divulgado hasta hace poco tiempo con cierta carga de racismo, pero a partir de las investigaciones de varias personas y grupos afro-negros, entre estos el grupo *Identidade*, se ha ido esclareciendo que la geografía de dicho relato incluye el norte de África. Finalmente, el cuarto relato, el científico, es enseñado en casi todos los lugares del mundo, desde la educación inicial/primaria hasta las universidades.

1.3 África cuna de la civilización humana (desde Adán hasta Fineas)

La propuesta científica que apunta a África como inició de la civilización humana esta ampliamente diseminada y aceptada, incluso en revistas y literatura de divulgación popular. Una voz en ese sentido es *Aventuras na História*, una revista brasileña de gran circulación popular, la cual publicó un artículo al respecto de los primeros destellos de la inteligencia humana. Un artículo publicado en *Aventuras na História* refiere que el arqueólogo Christopher Hershilwood, profesor de la Universidad de Nueva York, descubrió que desde 77 mil años atrás los africanos podían pensar de forma abstracta y plasmarlo en figuras geométricas. Él y su equipo de trabajo encontraron en Blombos, sitio ubicado en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, 41 piezas que pudieron haber sido usadas como ornamento. Estos objetos artísticos son los hallazgos más antiguos que se tenga noticia de la obra intelectual humana. Son más antiguas que cualquier pintura o trabajo que implique intelecto. Las pinturas descubiertas en Europa sólo tienen 35 mil años, es decir, unos 40 mil años más recientes que las de origen africano⁴⁴.

Saliendo de la llamada “pre-historia”⁴⁵, conocida también como *hominización*, y entrando en la historia de las organizaciones político-sociales antiguas nos deparamos que África tiene el merito de haber producido la primera gran estructura social: el Imperio Egipcio. Flavio Josefo, historiador judío (37 a.c-100 d.c) probando lo reciente de la cultura griega con respecto a las culturas afro-orientales nos informa de la antigüedad de la

⁴⁴ GAN, Stefan. África é o berço da inteligência humana. *Aventuras na História*, São Paulo, n. 32, abr. 2006, p. 24.

⁴⁵ Para un debates sobre el uso del concepto “pre-historia” consulte el libro indicado a continuación. Aquí usamos este término para referirnos al período histórico anterior a la estructura social egipcia conocida como Imperio, más propiamente a partir del faraón Menes. BURNS, Edward McNall; LERNER, Robert E.; MEACHEM, Standish. *História da civilização ocidental: do homem da cavernas às naves espaciais*. 44. ed. São Paulo: Globo, 2005, p. 4-5.

civilización egipcia en su obra *Contra Apión*, que fue publicada en la versión consultada con el título *Sobre la antigüedad de los judíos*, al escribir:

Cualquier persona reconocería que todo lo griego es reciente, de ayer o anteayer, como si dijéramos. Me estoy refiriendo a cosas como la fundación de las ciudades, la invención de las artes y la redacción de leyes. Y quizá lo más reciente de todo entre ellos es el interés por escribir la historia. Sin embargo, los mismos griegos reconocen que la transmisión del recuerdo de los acontecimientos entre los egipcios, caldeos y fenicios –prescindo por ahora de catalogar entre éstos a nuestro pueblo [judío] –es antiquísima y muy constante⁴⁶.

Del mismo modo Agustín de Hipona defendiendo la originalidad del mensaje bíblico con respecto a la cultura griega y en particular a la obra de Platón asevera que lo loable que hay en la obra de Platón es porque fue aprendido en Egipto.

Uma vez que estou a falar da utilidade da história, deixando de lado a dos gregos, devo referir Ambrosio que resolveu uma grande questão aos caluniadores do Evangelho, leitores e admiradores de Platão e que se atreviam a dizer que todas as sentenças de Nosso Senhor Jesus Cristo, que eram obrigados a propagar e a admirar, foram aprendidas nos livros de Platão, apresentando como fundamento o fato indiscutível de Platão ter vivido muito antes da vinda do Senhor ao mundo. O mencionado bispo, tendo em consideração a história profana e verificando que Platão foi ao Egito no tempo de Jeremias, demonstrou que é muito mais provável que Platão tenha aí bebido a nossa doutrina, tendo assim podido escrever e ensinar as coisas que, com razão, elogiamos dos seus escritos⁴⁷.

Dicha antigüedad reconocida por Agustín y Flavio Josefo remonta a 8.000 o 6.000 años atrás. Es decir que desde 8.000 o 6.000 años antes de la era cristiana los egipcios construían sus aldeas (nomos) a lo largo del río Nilo y cultivaban trigo, cebada y especias. Pero fue a partir del 3200 a.C que el rey o faraón Menes unificó todo el territorio constituyendo el primer imperio de la humanidad, que duró desde 3200 hasta 2200 a.C. Después les continúan lo que los historiadores suelen dividir en Medio Imperio Egipcio (2000-1700 a.C), el Imperio Nuevo (1580-1085 a.C) y posteriormente las sucesivas dominaciones por pueblos extranjeros. De estos miles de años de historia del pueblo egipcio la humanidad heredo un rico legado, que incluye múltiples áreas de saber.

(...) muchos aspectos de la vida diaria deben su origen a la influencia egipcia. Un aspecto importante es el calendario, originalmente de 365 días y mas tarde corregido para 365 $\frac{1}{4}$. De Egipto vino el primer alfabeto y también el papiro sobre el cual escribirlo. En la ciencia y en la medicina, los griegos se fundamentaron en el trabajo de base de la experiencia egipcia, y los valores y realizaciones de los primeros

⁴⁶ JOSEFO, Flavio. **Sobre la antigüedad de los judíos**. Introducción y nota de José Ramón Busto Saiz. Madrid: Alianza Ed, 1987, p. 113.

⁴⁷ Agostinho. Acerca da doutrina cristã. In: Agostinho, Espinoza, Hegel, Dilthey, Nietzsche. **Textos de hermenêutica**. Portugal: Rés.1984, p. 70-71.

habitantes del Nilo también pueden ser trazados (...) en los campos de la ley, de la diplomacia, de las artes, de la literatura, así como de la vida religiosa de las iglesias cristianas e islámica⁴⁸.

El historiador de arte Arnold Hauser considera el pueblo egipcio como iniciador de tres de los aspectos más importantes en la historia, a saber, el monoteísmo, el individualismo y el arte naturalista.

Amenhotep IV, a cujo nome está vinculada a grande revolução cultural, é não só o fundador de uma religião, o descobridor da idéia de monoteísmo, como geralmente é conhecido, não só o "primeiro profeta" e o "primeiro individualista" na história do mundo, como tem sido chamado, mas também o primeiro inovador consciente no campo da arte: o primeiro homem a converter o naturalismo num programa e, opondo-o ao estilo arcaico, numa realização recém-conquistada. Bek, seu principal escultor, acrescenta aos títulos que exhibe as palavras "o aluno de Sua Majestade". O que a arte e os artistas lhe devem é obviamente uma nova forma de amor à verdade, uma nova sensibilidade e sensibilidade que leva a uma espécie de impressionismo na arte egípcia. A superação do estilo acadêmico e rígido por seus artistas está em harmonia com sua própria luta contra as tradições pedantescas, vazias e desprovidas de significado da religião. Sob sua influência, o formalismo do Médio Império dá lugar, tanto na religião quanto na arte, a um enfoque dinâmico, naturalista, que encoraja o homem a deleitar-se na realização de novas descobertas. São escolhidos novos temas, procuram-se novos símbolos, a descrição de situações novas e incomuns é favorecida e tenta-se não só retratar a vida espiritual individual e íntima, mas ainda mais do isso, insuflar tensão intelectual (...)⁴⁹.

El historiador de Matemática Boyer sigue el mismo camino que Hauser reconociendo que la mayoría de los matemáticos fueron a estudiar a Egipto en la ciudad de Alejandría. Boyer nos informa que,

Tales de Mileto (624-548 a.C aproximadamente) e Pitágoras de Samos (580-600 a.C aproximadamente) tinham ainda mais uma vantagem: estavam em condição de viajar aos centros antigos de conhecimento e lá adquirir informação de primeira mão sobre astronomia e matemática. No Egito diz-se que aprenderam geometria (...) Tales (...) era considerado um discípulo dos egípcios⁵⁰.

No solo fueron Tales y Pitágoras los que aprendieron de los egipcios, allá también fue donde se escribió el "texto de matemática mais bem-sucedido de todos os tempos", esto es, *Los elementos* de Euclides de Alejandría. Del mismo modo, se acepta que Arquímedes de Siracusa y Apolonio de Perga estudiaron en Alejandría, y que el matemático que calculó con mayor exactitud la medida de la tierra fue el africano Eratóstenes de Cirene. En fin, otros matemáticos y astrónomos menos conocidos como Menelao de Alejandría, Heron de

⁴⁸ HARRIS, J. R. (Org.). **O legado do Egito**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1993, p. 1. En este libro se hace un análisis amplio de un sin número de aspectos y elementos que la humanidad heredó del pueblo egipcio.

⁴⁹ HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 41-42.







⁵⁰ BOYER, Carl B. **História da matemática**. Tradução Elza F. Gomide. 2. ed. São Paulo: Edgard Blücher, 1996, p. 31.

Alejandro, Diofante de Alejandría y Pappus realizaron contribuciones que no pueden faltar en ningún libro de historia de Matemática y Astronomía que sea considerado completo⁵¹.

En el libro antes citado organizado por Harris encontramos importantísimos aspectos que la humanidad heredó del antiguo Egipto, entre estos en medicina, matemática, arquitectura, agricultura y política⁵². Aquí con la intención de ilustrar lo que estos especialistas investigaron y las conclusiones que llegaron, propongo considerar la “escrita” como uno de los aspectos que debemos a los egipcios.

Los dos renombrados egiptólogos Kurt Sethe y Alan Gardiner están de acuerdo que el alfabeto fenicio/cananeo toma como modelo los jeroglíficos egipcios. Según la investigación de estos autores, se comprueba que: a) En el Próximo Oriente los egipcios eran los únicos en poseer en sus escritas consonantes, y los caracteres de las lenguas semitas eran similares al de los egipcios. b) La escritura egipcia por tener consonantes (mezclado con señales ideográficas) podía ser reconocida como alfabética. La genialidad de los fenicios/cananeos fue imitar sólo el escrito alfabético egipcio y excluir los demás signos. c) Sethe, también argumentó que el alfabeto fenicio/cananeo más antiguo eran signos de imágenes de objetos, igual que el egipcio en el cual se inspiró⁵³.

Por su parte Gardiner analizando un material arqueológico descubierto, en 1905, en el sitio *Serâbît el-Hhâdim*, en la península del Sinaí, encontró cinco signos que comprobaban la relación entre las imágenes de los objetos y los nombres de las letras⁵⁴:

Havia não apenas a cabeça de boi  exigida para 'álef (“boi”), mas, também, a linha de água  para mêm (“água”), a cobra  para nahâhs (“cobra”), a cabeça humana  para nêsh (“cabeça”), o olho  para o som semítico chamado 'ayin (“olho”), e  para taw (“marca de cruz”)

Con este descubrimiento del Sinaí queda confirmado que las lenguas alfabéticas son producto directo del contacto con la escritura egipcia. Se piensa que la escritura sinaítica, creada por algún semita al servicio de Egipto en la extracción de minerales, gradualmente se expandió “para el norte a través de Palestina y Siria”. J. Cerny concluye, en su artículo sobre el legado dejado por Egipto a la humanidad, diciendo que “de este modo, estamos habilitados

⁵¹ BOYER, 1996, p. 69, 96, 109, 111.

⁵² La mayoría de los autores que escriben sobre el mundo antiguo reconocen las contribuciones de los africanos-egipcios a la humanidad. BURNS; LERNER; MEACHEM, 2005, p. 35-38.

⁵³ CERNY, J. Linguagem e escrita. In: HARRIS, J.R. (Org.), **O legado do Egito**. Rio Janeiro: IMAGO, 1993., p. 224-225.

⁵⁴ CERNY, 1993, p. 224-225.

para afirmar que la escritura hieroglífica egipcia representó, como un modelo, un papel considerable en la formación de [escritura] semítica (...)”⁵⁵.

Tanto el alfabeto fenicio como la escritura hebrea son herederos de la escritura egipcia y esto puede distinguirse (en la escritura hebrea) de forma clara a través del estudio del lenguaje en la Biblia. En la Biblia no solo tenemos el testimonio de esas letras, sino que existe un nutrido número de palabras que lograron conservarse y que pueden ser inventariados con ayuda de los lingüistas.

Entre estas palabras citamos: títulos: Faraón, mago, copero, gobernador, panadero; designaciones botánicas: juncos, planta de papiro, lirio, lotos, acacia o ébano (ébano, palabra de origen sudanesa); materiales: mármol, alabastro, lino real, lino rojo, nitro; medidas: ephah, hin = “vaso”; palabra zoológica: mono; geográficas: río Nilo, prado; otras palabras: vaina o cajita de escriba, bastón, sello, anillo de firmar; categorías sociales: pobre, malo, miserable; nombres egipcios: Asenath = “dedicada a la diosa Neith”, Zafnat-Panea = “dios habló y vive” este fue el nombre dado a José, Potifar, Potifera, Moisés, Phineas = “significa el nubio o el negro”, faraón Hofra y Necao; y, nombres de varias ciudades ⁵⁶.

Además de palabras se registra un gigantesco número de frases idiomáticas y metáforas africanas en la Biblia que proceden directamente de Egipto, tales como: Eclesiastés 12:5 “hogar eterno”; Ecle. 4:8 “segundo”, utilizado en el sentido de “compañero”; Sal 10.15, Job 38.15, Jr 48. 25, Ez 30.21 “de brazo quebrado”; Jr 15.20 “muro fortificado de bronce”; Ez. 4:3 “muro de hierro”; Proverbios 2.19, 15.24, Sal 16.11, Jr 21.8 “camino de la vida o camino de los vivos”; Proverbios 25.22 y Romano 12.20 “ascuas de fuego amontonarás sobre su cabeza”; Isaías 29.16, Jr 18.2ss, Job 10.9, 33.6, Ro 9.21 “Dios es el alfarero”; Santiago 3.4ss “la lengua como un timón”; Is 8.14, Proverbios 18.7, 29.6 “armadillas, lazos”⁵⁷.

Pero no solo son palabras aisladas y algunas frases, sino que aparecen una gama considerable de temas africanos en la Biblia que pueden ser constatados en parte de la historia de José que trata sobre la *seducción de la mujer* de Potifar, la cual se inspiró en el “Cuento de los dos hermanos”, escrito alrededor de 1225 a.C. El viaje al seno de Abrahán en Lc.16.19-31 siguió el modelo del “Segundo cuento de Khaemwēse”, que trata de un “sacerdote que fue conducido a través de las salas del mundo interior por su hijo Si-Osiris”⁵⁸. Según el libro

⁵⁵ CERNY, 1993, p. 208-229.

⁵⁶ ACOSTA LEYVA, 2004, p. 17; CERNY, 1993, p. 209-222; WILLIAMS, Ronald J. Egipto e Israel. In: HARRIS, J.R. (Org.). **O legado do Egito**. Rio Janeiro: IMAGO, 1993, p. 272-274.

⁵⁷ WILLIAMS, 1993, p. 274ss.

⁵⁸ WILLIAMS, 1993, p. 280ss.

Oraciones del Antiguo Oriente existen innumerables referencias de los salmos directas a las poesías y plegarias desarrolladas en el antiguo Egipto⁵⁹.

Otro factor de dependencia lingüística de la Biblia con respecto a Egipto la encontramos en la utilización de géneros africanos. El género, por excelencia, heredado de África en la Biblia fue el de *sabiduría*. Existen en el libro de los Proverbios en la Biblia, prácticamente, una paráfrasis de la famosa obra “Sabiduría de Amenempe”, escrita en el siglo XIII a.C. Del mismo modo, pueden constatarse los géneros *cuento* y *crónicas* en varios libros de la Biblia que toman el modelo egipcio.

Los argumentos del lenguaje relacionado hasta aquí son una evidencia objetiva de la influencia africana en el texto bíblico que ha llegado hasta nosotros. Es incuestionable la herencia cultural y espiritual que observamos en estos aspectos del lenguaje⁶⁰.

Cerrando el paréntesis de la herencia egipcia, pensemos ahora: ¿quienes eran esos inventores de civilización? Según Cheikh Anta Diop, profesor senegalés, los egipcios, que son el primer gran imperio humano que se tiene noticia, no solo eran africanos sino también negros. Anta Diop ofrece varias pruebas para demostrar que los egipcios eran negros, entre estas mencionamos tres: 1) En un estudio antropológico realizado por Falkenburger,

en el cual analiza 1787 cráneos masculinos del periodo que se extiende desde el Pre-Dinástico Antiguo hasta nuestros días. El distingue cuatro grupos principales. La clasificación de los cráneos pré-dinástico en ese cuadro da, para el total del período pre-dinástico, los siguientes resultados: 36% de negroides, 33% de mediterráneos, 11% de cro-magnóides y 20% de individuos que no se encuadran en ningún de estos grupos, pero se aproxima a los cro-magnóides (...) “mediterráneo” no es sinónimo de “blanco”; esta más próximo de la “raza morena o mediterránea” de Elliot-Smith (...) el término “moreno” en este contexto se refiere al color de piel y es simplemente un eufemismo de negro⁶¹.

2) Los egipcios según los autores clásicos eran negros. Herodoto, alrededor de 480 a.C. escribe, que los egipcios son de “piel negra y cabellos crespo”; Aristóteles, en 384 a 322, haciendo una comparación, dice “negros (...) como los egipcios y etíopes”; Luciano, 125 a 190 d.C, describiendo a un egipcio afirma “es simplemente negro; el tiene labios gruesos”; Amiano Marcelino, 330 a 400 d.C, dice que los egipcios en su mayoría eran “morenos o

⁵⁹ Equipo Cahiers Evangile (Org.). **Oraciones del Antiguo Oriente**. Estella: Verbo Divino, 1979.

⁶⁰ WILLIAMS, 1993, p. 270-275.

⁶¹ ANTA DIOP, Cheikh. Orígem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, G. (Coord.). **História geral da África**. v. II. A África antiga. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática, 1983, p. 41.

negros”⁶². 3) Los egipcios se autodefinían, es decir, se veían a si mismo como negros, partiendo desde su propio nombre: *Kmt*=que significa literalmente “*los negros*”⁶³.

João Carlos Rodrigues siguiendo la línea de Cheikh Anta Diop, pero tomando el cuidado de no generalizar la procedencia del pueblo egipcio refiere que,

Evidentemente, nem todos os egípcios eram negros. Alguns, como a imperatriz Nefertiti (cerca de 1.370 a.C.) e o faraó Ramsés II (1.298-1.235 a.C.), eram seguramente brancos, talvez semitas. Um arqueólogo definiu uma das filhas deste último faraó como "definitivamente loura". Outros, como o faraó Djoser (cerca de 2.800 a.C.), Quéfren (cerca de 2.600 a.C.), Amenemá I (cerca de 2.000 a.C.) e Ramsés III (cerca de 1.150 a.C.), foram seguramente negros, ou negróides. Na verdade, a influência dos negros parece declinar a partir de 1.500 a.C. com o afluxo consecutivo de invasores líbios, hicsos, assírios, persas e gregos (além de populações escravas, como os judeus) — o que ocorreu simultaneamente com a mudança do eixo político do Alto Egito para a região do delta. Em algumas oportunidades puderam ser constatados movimentos inversos (como uma dinastia etiópica de 715 a 664 a.C.), mas, de modo geral, esta será a tendência predominante da história egípcia até os dias de hoje. Muitos séculos depois, Diodoro da Sicília escreveu, em sua *Biblioteca Histórica* (100 a.C.), que “a maioria dos costumes adotados pelos egípcios é de origem etíope, tendo as colônias o hábito de conservar os costumes da metrópole: os reis honrados como deuses, os cuidados com os funerais. Enfim, até o tipo das letras egípcias seria igualmente herdado dos etíopes”. Lembremos que, para os gregos, todos os negros eram “etíopes”. O período mais importante do Egito dinástico — o Antigo Império (3.500 a 2.000 a.C.), quando os conhecimentos de matemática, geometria e arquitetura possibilitaram a construção das pirâmides e foi estabelecida a escrita hieroglífica — localiza-se exatamente na fase em que esta civilização era mais genuinamente africana e formada, como já vimos, por negros e brancos⁶⁴.

Es evidente que el cuidado de João Carlos Rodrigues es el que generalmente nos conduce en el camino de la confusión, porque como demuestra la investigación de Cheikh Anta Diop, basado en las pruebas del antropólogo Falkenburger, muchos de los cráneos clasificados con palabras como “morenos” o “mediterráneos” no son más que formas suaves para decir que son negros no tan oscuros. Lo mismo ocurre con los llamados “semitas”, los cuales reiteradas veces son confundidos con blancos. Aun así no descartamos la presencia blanca en Egipto, pues se sabe que varios faraones tenían concubinas de otras regiones, además de la relación con los fenicios que en ocasiones vendían a los egipcios personas capturas o compradas en lugares remotos de Europa.

Además de la civilización egipcia en la dependencia del Nilo o próximo a sus afluentes aparecieron otras civilizaciones que mostraron autonomía de interpretar el mundo y de transformarlos según las necesidades de alimentación y de tecnología para la fabricación de instrumentos de trabajo y de objeto estético. Entre estas civilizaciones podemos mencionar dos: la Nubia y la de Axúm.

⁶² ANTA DIOP, 1983, p. 48ss.

⁶³ ANTA DIOP, 1983, p. 39ss.

⁶⁴ RODRIGUES, João Carlos. **Pequena história da África Negra**. São Paulo: Globo, 1990, p. 20.

La civilización Nubia, geográficamente situada en la cuarta catarata del río Nilo, fue uno de los grandes centros de producción de artesanía: elaboraban objetos en metales preciosos, pieles, marfil, ébano e inventaron perfumes, armas de bronce e hierro. A partir 540 a.C el comercio nubio se expandió a varias regiones debido a su desarrollo en el trabajo con hierro, especialmente fue importante la concentración comercial en Kerma y las fundiciones de hierro en Meroe.

Con respecto a la cultura desarrollada en Axúm podemos señalar su especialización en la cría de caballos y ganado vacuno, así como su elevado nivel en la agricultura de cereales y banana. En la religión y la cultura, aún cuando su autonomía es indiscutible, es preciso registrar que bajo el emperador cristiano Ezana, en siglo IV d.C, Axúm desarrolló una cultura erudita en término de escritura y de pensamiento cristiano. Del mismo modo no se debe dejar de mencionar la contribución del filósofo Zara Yaqob, que escribió, en 1667, la relevante obra *Hatata*⁶⁵.

1.4 Antigua presencia de africanos en América

Hace 70 mil años un grupo de africanos se dispuso a salir de África caminando en dirección al nordeste y después de mucho andar atravesaron el Estrecho Bering, alrededor de 14 mil años atrás, rumbo a América. Las motivaciones de su peregrinación son una incógnita para los investigadores. Nadie puede asegurar si fue por razones climáticas desfavorables en África, falta de algún elemento básico alimentar, superpoblación o quién sabe haya sido por inspiraciones religiosas que los impulsaron en la búsqueda de la aproximación al sol o al eterno amanecer. Las ideas de esos seres humanos, sus ideologías o aproximaciones religiosas quedan como el eco del reflejo de una imagen, sin comprender, sin ser aún descifradas. No se poseen sus ideas pero sí varios cráneos, donde ellos procesaban sus pensamientos, que acusan una edad de 11,5 mil años en territorio americano.

En la década de 1980 dos investigadores latinoamericanos, el brasileño Walter Neves⁶⁶ y el argentino Hector Pucciarelli, analizando los cráneos indígenas arqueológicamente descubiertos llegaron a la conclusión que algunos de estos, en especial uno encontrado en Lagoa Santa, en Minas Gerais, un estado de Brasil, tenía las mismas

⁶⁵ SILVA, Mario Ángel. Reseña de la esclavitud en la región Sur. In: **Memoria del Simposio La ruta del esclavo en Río de la Plata: su historia y sus consecuencias**, UNESCO, p. 25-27. Disponible em: <<http://www.unesco.org/uy/shs/docspdf/rutaesclavo.pdf>>. Acceso em: 12 de ene. 2007.

⁶⁶ NEVES, Walter; HUBBE, Mark. Os pioneiros das Américas. **Nossa História**, n. 22, ano 2, ago. 2005, p.16-19. Según estos arqueólogos, en Lagoa Santa y Serra do Cipó fueron encontrados 85 cráneos con características africanóides.

características que los cráneos de los negros africanos *kung* del sur de África y también como los indígenas negros de Australia. Por la semejanza encontrada en dichos cráneos fueron denominados como “australo-melanésio”; “australo” que significa “austral o del sur”, y “melanésio” también por sus semejanzas con las personas que ocupan aquellas islas del Pacífico conocidas como Las Melanésias. En este caso hay que pensar que “melanesia” es un término que deriva de la palabra griega *melas*, que significa “negro” o “prieto”.

Estas investigaciones fueron inicialmente cuestionadas por los científicos norteamericanos, pero en 1999 cuando el arqueólogo norteamericano Jim Chatters descubrió el esqueleto del Hombre de Kennewick e hizo varios análisis concluyó que se trataba de un “australo-melanésio” corroborando las afirmaciones de los latinoamericanos. También esta presencia africana ha sido ratificada por muchos otros hallazgos de cráneos “africanóides” encontrados en otros lugares y en altas proporciones como son los casos Lagoa Santa, Serra do Cipó, Bahia, São Paulo, Xingó (lugares en Brasil) y en Titilco, Cerro de las Mesas y Monte Albán (lugares en México). En Xingó, por ejemplo, los cráneos “africanóides” constituyen el (20%) veinte por ciento de la población, mientras que entre los cráneos *olmecas*, precursores de los mayas, se hallaron un total de (13,6 %) trece por ciento de los mismos con características australo-melanésio/africanóides⁶⁷.

A partir de todos estos datos y confirmaciones los investigadores atestiguan que este éxodo africano para América ocupó toda América Central y América del Sur y por la pesquisa de Chatters también América del Norte. El comportamiento socio-económico de estos africanos se destacaba por ser pescadores-recolectores. Nada los diferenciaba de los demás indígenas pescadores-colectores encontrados por los europeos en el siglo XVI, excepto su aspecto biológico.

Además de las pruebas de la craneología comparada, existen otras evidencias contundentes de la presencia de africanos en América antes de 1492. Ivan Van Sertima, en su libro *They came before Columbus*, presenta de forma sintética tres de estas, que según Elisa Larkin Nascimento, son capaces “de convencer al más escéptico de los lectores en cuanto a su veracidad”⁶⁸.

La primera evidencia son las gigantescas esculturas olmecas en La Venta, San Lorenzo y Tres Zapotes, en México, las cuales fueron talladas, entre 900 a.C y 500 a.C, en

⁶⁷ NASCIMENTO, Elisa Larkin. As civilizações africanas no mundo antigo. **Revista Thoth**, n. 3, 1997, p. 240ss.

⁶⁸ NASCIMENTO, 1997, p. 241ss; THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 57.

basalto y pesan 40 toneladas cada una. Dichas esculturas son realmente “fotografías” de rostros “africanóides”, la boca con labios hermosos como la de los africanos, nariz ancha y corta, cabeza con ángulos rectos como la de los sudaneses/nubios y también la propia coloración negra del basalto. ¿En quiénes los olmecas se inspiraron para crear estas “fotografías de negros”? La respuesta más plausible es: en los guerreros nubios, que del 900 a.C hasta 600 a.C gobernaron en Egipto, conocidos por los egiptólogos como la XXV Dinastía egipcia que incluye los faraones “Piankhy, Shabaka, Shabataka y Taharqa”. Dos aspectos limpia todo tipo de dudas en cuanto a la veracidad de esta evidencia, primero, las cabezas olmecas, además de su semejanza incuestionable con el rostro nubio, tiene un yelmo/casco exactamente igual al que usaban los guerreros nubios de aquel tiempo; por otro lado, los barcos egipcios de aquella época eran técnicamente equipados como para realizar travesías oceánicas y Egipto era la potencia mundial.

La segunda evidencia propuesta por Ivan Van Sertima consiste en el contacto de los hombres del imperio Mali con los mayas y los toltecas en México. Según parece los pescadores del imperio Mali comunicaron al emperador sobre su contacto casuístico con la península de Yucatán a través de las corrientes marinas que comunican la costa occidental de África con el litoral que corresponde al actual México. El emperador de la época, Abubakari II, hermano del gran Mansa Musa, preparó una expedición con una colosal flota y embarcó para las Américas. La fecha de llegada y el regreso de tal expedición fueron registradas con increíble exactitud en el libro sagrado *Popul Vuh*, descrita bajo la mística serpiente emplumada, la que ellos llamaban de Quetzalcoatl. El *Popul Vuh* se refiere a la serpiente emplumada como siendo “un hombre oscuro, alto y con barba, vestido de blanco”. Descripción propia del emperador Abubakari II, cuya religión musulmana prescribía tal vestuario y cuya imagen también fue registrada por los historiadores árabes. Un dato curioso y sorprendente: la fecha que el calendario maya apunta como fecha del regreso de Quetzalcoatl coinciden con la referida expedición señalando el 1311 como fecha del contacto. Probablemente este hecho explica la actitud de los indios mexicanos, que cuando en el siglo XVI llegó a México Juan Cortés, un de los conquistadores negros que acompañó a Hernán Cortés, ellos los confundieron con un dios. Por último, y como parte de la empresa europea, según Arthur F. Corwin, en los primeros contactos de españoles con América había negros.

Antes de la expansión portuguesa en África hubo esclavos negros en España. Después de la reconquista de Sevilla por Fernando III en 1248 muchos de los negros esclavos de los vencidos Moros continuaron como esclavos con los conquistadores españoles, como también sus descendientes hasta la época de los reyes católicos. La

introducción de esclavos en España por los portugueses adicionó a estas clases de negros, algunos de los cuales acompañaron a los conquistadores a América, aparentemente en varios de los barcos de Colón⁶⁹.

Corwin señala dos orígenes de los afro-negros que a travesaron el Atlántico en el primer viaje moderno de los europeos América. Una parte de los afro-negros son fruto del incipiente tráfico humano ejercido por los portugueses a partir del siglo XV en la costa Occidental de África. El otro grupo de afro-negros era parte de la herencia dejada por la dominación árabe que desde el siglo VIII sojuzgaron una gran porción de la Península Ibérica forjando una sociedad erudita, militar y al mismo tiempo esclavista.

Los árabes que desde 711 habían invadido a España no eran únicamente personas del Medio Oriente, sino que muchos afro-negros del norte de África, especialmente de Mauritania hacían parte de las huestes musulmanas. Además añádaseles a los mauritanos otros miles afro-negros del Imperio de Ghana, que más tarde formaban un segmento importante del ejército de los almorávides. Fundamentalmente los afro-negros aliados a los almorávides (Ibn Yacine y Yaya) procedían de las ciudades ghanesas: Tekrur y Tumbuctu. Es de interés señalar que la presencia afro-negra dentro del ejército árabe-musulmán era intensa a tal grado que, en 1086, el rey español Alfonso VI fue gravemente herido por un soldado negro⁷⁰. Corroborando la idea de ejércitos afro-negros señala Robin Blackburn “na África, os escravos quase sempre eram soldados”⁷¹. Del mismo modo, en la batalla de Zalacas o Sagrajas

onde se enfrentaram cristãos e almorávides no início do século XI. Yusuf estava auxiliado pelos reis de Sevilha, Badajoz e Granada. O exército muçulmano estava dividido em tres corpos: o primeiro de Abbad III al Mutamid de 15 mil homens. O segundo dirigido por Yuso de 11 mil guerreiros e o terceiro de 4 mil africanos negros com espadas índias e lanças/dardos⁷².

Los afro-negros estaban distribuidos en varios locales de la Península Ibérica, sobretudo en Andalucía y Sevilla. En estas ciudades los afro-negros ocupaban variadas funciones, en el ejército, en la administración-como era costumbre entre los árabes, en el

⁶⁹ “Before the Portuguese expansion into Africa there were Negro slaves in Spain. After the reconquest of Seville by Fernando III in 1248 many of the Negro slaves of the vanquished Moors continued as slaves with the Spanish conquerors, as did likewise their descendents until the epoch of the Catholic Kings. The introduction of slaves into Spain by the Portuguese added to this class of Negros, some of whom accompanied the conquerors to America, apparently in the very ships of Columbus”. CORWIN, Arthur F. **Spain and the Abolition of slavery in Cuba, 1817-1886**. Texas: Institute of Latin American Studies, 1967, p. 4-5.

⁷⁰ KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. v. I, 3. ed. Portugal: Europa-América, 2004, p. 147.

⁷¹ BLACKBURN, Robin. **A construção do escravismo no Novo Mundo**. São Paulo: Record, 2003, p. 17.

⁷² GARCIA, Ignácio. As cruzadas esquecidas séculos XI e XII. Disponível em: <<http://www.presbiteros.com.br/Hist%F3ria%20da%20Igreja/cruzadasesquecidas1.htm>>. Acesso em: 25 de jul. 2006.

servicio doméstico, así como en trabajo pesado en los puertos. Ellos podían ser encontrados jurídicamente libres o esclavizados e incluso algunos en situación de mendicidad como lo muestra la creación del primer hospital para negros en Sevilla, por el arzobispo Gonzalo de Mena, entre 1391 y 1401⁷³.

Fuera del contacto árabe-ibérico encontramos, alrededor de 1223, la construcción de una fabrica genovesa en suelo africano, de donde comercializaba con la famosa ciudad sudanesa Tumbuctu. Al hablar de comercio probablemente la referencia sea a productos como oro, sal y cautivos de guerra. Tanto los productos como los cautivos eran enviados para el sur europeo⁷⁴.

Más tarde dentro de la etapa de reconquista hallamos un número sustancial de afro-negros. Por ejemplo los “prisioneros de guerra, que llegaron, en 1487, debido a la rendición de Málaga. [De estos] vinieron unos 2.300 musulmanes que se vendían a 30 doblones (...) después fueron moros de Hornachos”⁷⁵.

Con la reconquista de la Península Ibérica los españoles tomaron a los moros como cautivos de guerra y juntamente los esclavizados y afro-negros libres que se habían integrado a la cultura morisca musulmana y otros africanos y afrodescendientes que desde hacia años estarían bajo dominio español. El resultado de tal proceso muestra y por tanto prueba la presencia de afro-negros en los viajes realizados bajo el mando de Colón como fue señalado por Corwin.

Al salir Colón en su primer viaje para el Nuevo Mundo existía en España y Portugal una gran población afro-negra. Portugal entre los años 1450 a 1500 había capturado e introducido en Europa unos 150.000 seres humanos negros. España, por su parte, excedía los 50.000 negros para el siglo XV⁷⁶. Era tan fuerte la presencia negra en las ciudades del sur de Europa que el 7,4% de la población de Sevilla (en España) era constituida de negros africanos, “así que [en Sevilla] por cada dos casas había un esclavo [negro]”⁷⁷. Aunque en literatura no se hace distinción entre negros y esclavos, veremos en el segundo capítulo que

⁷³ COSANO, Jesús. Negros en Andalucía antes y después del descubrimiento. **Revista Del Caribe**, Santiago de Cuba, n. 33, 2000, p. 19-27; KI-ZERBO, 2004, p. 145ss.

⁷⁴ KIMBLE, George H. T. **A geografia na Idade Média**. Tradução Márcia Siqueira de Carvalho. 2. ed. Londrina: Edeal, 2005, p. 119-146.

⁷⁵ LAMET, Pedro Miguel. **Escravo dos escravos**. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1988, p. 82.

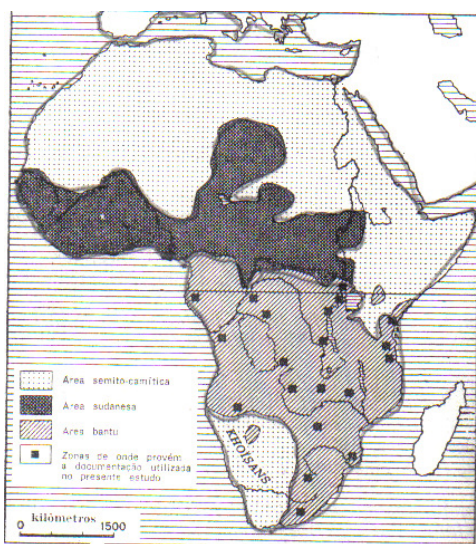
⁷⁶ SANTA CRUZ, Nicomedez. Aportes del negro al cristianismo en América. In: DUNCAN, Q.; HURBON, L. et al. **Cultura negra y teología**. San José: DEI, 1986, p. 94ss.

⁷⁷ MAIER, Johannes. La historia de las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico y Santiago de Cuba desde su inicio hasta la mitad del siglo XVII. In: MEIR, J.; LAËNNEC, H. et al. **Historia general de la Iglesia en América Latina**. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 134.

no todos los afro-negros que llegaron con los conquistadores compartían una misma condición jurídica. Muchos eran libres y también conquistadores.

1.5 África: origen de los negros y negras americanos y caribeños modernos

Los afro-negros que vinieron tanto en condición de conquistadores de América como aquellos que, posteriormente, fueron raptados de África y enviados para América con el fin de ser esclavizados son principalmente originarios de las zonas sudanesas y bantu.



La parte clara, en el norte de África es la zona de los grupos lingüísticos afro-asiáticos; la parte central, señalada con el color negro más oscuro, pertenece a los grupos sudaneses; y, la parte sur y centro, de color gris y con puntos negros, es la región donde se ubican los Bantu.

Fuente: Alexis Kagame⁷⁸

Estas dos zonas (sudanesa y bantu) eran y son ocupadas por innumerables etnias, imperios y reinos que tenían sus propias culturas, sus religiones y su organización social. Algunas etnias habían sido alcanzadas por el Islam antes 1400, otras fueron convertidas al Cristianismo después siglo del XVI y la inmensa mayoría permanece practicando las Religiones Tradicionales Africanas o re-elaboró una forma religiosa que mezcla diferentes elementos cristianos con ritos y teologías de las Religiones Tradicionales Africanas.

La zona sudanesa generalmente es entendida como formada por dos grandes bloques culturales: el mayormente influenciado por el grupo mandinga, el cual puede ser entendida como islamizada y que diversos autores incluye en ella los grupos “Haussás-Mandingas-Fulás”, y el grupo cuyas influencias proceden de los yorubas, asociando los grupos “Yorubas o Nagôs-Dahomeyanos-Fanti-Ashanti”. En cuanto el grupo bantu es entendido como un

⁷⁸ KAGAME, Alexis. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu. In: RICOUER, Paul; KAGAME, Alexis et al. *As culturas e o tempo*. São Paulo: Unesp, 1975, p. 102.

tronco lingüístico y cultural aparte englobando los que vivían en las regiones ocupadas por las actuales naciones: “Angola-Congo-Mozambique-Sudáfrica” y otras⁷⁹.

Dentro de los arrancados de África vinieron de casi todas las etnias, en menor o mayor cantidad, incluso se tiene noticia de muchos que fueron esclavizados que pertenecían a la parte conocida lingüísticamente como afro-asiática, es decir, los llamados berebere⁸⁰, moros y etíopes. En el caso particular de Cuba fueron introducidos en menor grado Gangas, que ocupaban la actual Liberia, un pueblo con gran influencia mandinga.

Otro pueblo introducido en América, sobre todo en Brasil, Cuba, Venezuela, Haití, Santo Domingo y Martinica fueron los Araras, pueblo ewe-fon, su ubicación era Dahomey, hoy Benin. Los cuales entraron como cautivos a América debido a la invasión yoruba, en 1712, que lo redujo al pago de tributo en jóvenes con destino a la exportación, a la trata; y, más tarde entre 1824-1856, bajo el poderoso rey Ghézo de Dahomey y su vice-rey, el Chacha, brasileño Francisco Félix de Souza, fueron exportados 10 000 cautivos de guerras por año para Cuba y Brasil. Los dahomeyanos o araras, según la mayoría de los autores, pueden ser agrupados dentro del sistema religioso-cultural de los yorubas. Ellos tienen sus características particulares, como su propio vocabulario para las designaciones religiosas; en ese sentido, por ejemplo, lo que son orishas para los yorubas, para ellos son conocidos como “vodúns”, a saber, Mawú, que es el Dios supremo, y los “vodúes”: Legbá, señor del destino y de los caminos; Gú o Ogú, señor de la guerra; Lisa, señora de la tierra; y, Ayizán, señor de los mercados y de los sacrificios humanos procedentes de reinos enemigos y otros tantos⁸¹.

Pero, los más representativos son los grupos Mandinga, Yoruba, Carabalí y Bantu (Congos). Fueron y son tan populares que hasta nuestros días existen proverbios y poesías que lo reflejan. En Cuba para indicar popularmente que todo cubano tiene sangre africana se dice, “quien no tiene de congo, tiene de carabalí”. Nicolás Guillén, el poeta nacional de Cuba, lo expresa en su *Son número 6*:

Yoruba soy,
Cantado voy,
Llorando estoy,

⁷⁹ MACEDO, Sergio Diogo Teixeira de. **Crônica do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 1974. p. 19.

⁸⁰ “Los bereberes son descendientes de los primeros y antiguos habitantes de África del Norte durante los períodos paleolítico y neolítico. Dentro de la cultura del Magreb se encuentran los Tuareg, Rif, Kabil, Shawia, Haratin, Sluh y Beraber que fueron diferentes pueblos de habla berebere”. **Manual de los afrodescendientes de las América y el Caribe**. Disponible en: <<http://www.unicef.org/lac/manualafrodesc2006.pdf>>. Acceso en: 10 ene. 2007.

⁸¹ FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Mirta. **Oralidad y africana en Cuba**. La Habana: Ciencias Sociales, 2005, p. 71ss.

Y cuando no soy yoruba,
Soy congo, mandinga, carabalí⁸².

Estos cuatro bloques culturales, que no son estrictamente etnias, por ser los más numerosos en América española, en Brasil y en Cuba les dedicaremos algunos apuntes, ya que nos ayudaran a entender la dinámica de las relaciones sociales y sobretodo explicitaran el por qué de la complejidad religiosa entre los negros americanos. A los grupos Mandinga, Yoruba y Congos los analizaremos más ampliamente, mientras del grupo carabalí nos detendremos a referir algunos comentarios y a decir que ocupaban parte de Nigeria, Camerún y Gabón.

1.5.1 Grupo Carabalí

“Carabalí no era una etnia, provenían de tipos tribales como: Ibo, Oru, Isú, Breche, Brass, Ibibio, Egbô, Efik, Kwa y Biafara entre otras”⁸³ En estos grupos carabalíes se identifica varias formas de gobiernos, que incluyen organización social con elementos parecidos a la forma de república; modo patriarcal-cooperativo, donde parientes, amigos y esclavos hacían una especie de asociación; ciudades-estados monárquicas; y, el grupo de los Egbôs que se organizaban en sociedades secretas, la más famosa La Sociedad del Leopardo, en el Viejo Calabar⁸⁴. En Cuba eran abundantes en La Habana y en Matanzas, donde hasta el día de hoy se observa su herencia socio-cultural-religiosa en las sociedades abakúas. Según una leyenda, repetida por todos los que en Cuba estudian los Carabalíes, en la antigua región del Calabar existían cuatro reinos que en ocasiones entraban en beligerancia, después hacían la paz...pero llegó un día que Sikan, la hija del rey Efó, empezó a relacionarse amorosamente con el príncipe Mokongo del reino Efik. Aconteció que retornado Sikan del río con una güira de agua en la cabeza escucho un ruido, que al llegar a su casa su padre, el rey Iyamba, identificó con *Tanse* el *Pez* sobrenatural. Tanto Iyamba como el sacerdote del reino Nasakó pidieron a Sikan secreto sobre el asunto, pero ella lo contó a su enamorado el príncipe Mokongo. Este acto provocó una guerra que no llegó a realizarse por la intervención de Nasakó, que convocó una reunión de los cuatros reinos carabalíes e hicieron un pacto de paz que incluía compartir

⁸² GUILLÉN, Nicolás. **Palma sola**: antología poética. La Habana: Gente Nueva, 2001. p. 47-49.

⁸³ Disponible en: <<http://estudiosarellan.blog.ijj.com/carabalí/3>>. Acceso em: 10 abr. 2007.

⁸⁴ RODRIGUES, 1990, p. 68; PRIORE, Mary del; PINTO VENÂNCIO, Renato. **Ancstrais**: uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 133.

el secreto y el beneficio religioso del Pez Tanse. Así quedó estructurada políticamente la confederación carabali⁸⁵.

1.5.2 Grupo Mandinga e otros influenciados por ellos

El territorio influenciado por los mandingas era conocido por los geógrafos y teólogos del pasado como la Alta Guinea, que va desde el río Senegal hasta la actual Liberia. En esta zona se hablaban varias lenguas que pueden ser divididas en dos familias: el mandinga y la del Atlántico Occidental, que estaba formada por los *jalofo*s, *sereres*, *harpulaar* (lengua del grupo fula) y la *mel*. Gracias a la influencia política y comercial de los mandingas y a la penetración del Islam estos grupos conseguían mantener una comunicación fluida tanto a nivel lingüístico, filosófico como también religiosa que se entrelazaba, se mezclaba y reinterpretaban el Corán desde su propia visión de mundo.

Do ponto de vista estritamente lingüístico, por tanto, a região da Alta Guiné continha três grupos de línguas bem diferentes: mande, que dominava o interior e a costa em Gâmbia e Serra Leoa; as línguas do norte do Atlântico ocidental (jalofo e harpulaar) ao longo do rio Senegal; e as línguas do sul do Atlântico ocidental ao longo da costa do rio Gâmbia a cabo Mout⁸⁶.

Varios artículos y algunos libros describen a los mandingas, pero uno de los documentos más apropiado para hablar de los mandingas es el libro *Negras Raíces*, del autor afro-norteamericano, Alex Haley, producto de una investigación que duro 12 años. Haley, según nota de Haroldo Costa, “reconstituyó bíblicamente la trayectoria de su familia, a partir de las historias repetidas por su abuelo, después de recorrer archivos, bibliotecas, colecciones de documentos oficiales y particulares, realizar varios viajes a África”⁸⁷.

Negras Raíces de alto rigor científico, como ya fue subrayado por Costa, es también una novela de bellísima narrativa. En ella se pueden encontrar datos objetivos, como nombres de tribus, estructura de la sociedad, economía y además una visión general de la mentalidad de los mandingas, tales como costumbres, religión, ceremonias, sus miedos y sus anhelos.

Un elemento de interés metodológico, en este libro, lo constituye la iniciativa de hablar de la esclavitud, a la cual fueron sometidos los africanos, analizando quiénes eran esos africanos originalmente, en sus reinos, aldeas y territorios. Los libros que tratan de los

⁸⁵ FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2005, p. 84ss.

⁸⁶ THORNTON, 2004, p. 258.

⁸⁷ HALEY, Alex. **Negras raíces**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1976, p. 3.

africanos en América empiezan por el tráfico y no por los seres humanos africanos libres, alegres, con sus problemas y virtudes en los países africanos donde vivían.

Haley desde el primer párrafo de su obra ubica su investigación en varios sentidos: cronológicamente (primavera de 1750), el lugar (Juffure, aldea de Gambia, en África Occidental), religión (musulmana) y familia (Kinte)⁸⁸. Y a lo largo de la obra recorre varios países y regiones donde habitaban los diferentes grupos llamados mandingas o los por ellos influenciados culturalmente y regidos políticamente. Entendemos que *Negras Raíces* es una obra digna de crédito para abordar el tema, no sólo por las diversas ediciones del libro sino también porque,

Atualmente mais de 300 colégios e universidades americanos estão usando NEGRAS RAÍZES em seus cursos, numa inequívoca demonstração da utilidade didática da obra, que promoveu uma aceleração inédita na escalada para a consecução dos direitos civis nos Estados Unidos. Mais uma vez a literatura se destaca na luta pela conquista e o restabelecimento dos valores indispensáveis ao ser humano. Nesta tarefa um novo aliado: a televisão que, quando lhe dão chance, revela-se uma auxiliar notável e prestimosa. Este livro foi adaptado para uma série de oito programas, que reuniu um total de 130 milhões de espectadores. O último da série foi assistido por 80 milhões de pessoas, o que constituiu o recorde absoluto em todo o tempo de existência deste veículo de massas⁸⁹.

Negras Raíces influenció varios estudios y aparece en la lista de referencias bibliográficas de varios libros. El intelectual y director del programa *Set all free* de las iglesias unidas de Inglaterra, Richard S Reddie, es uno de los influenciados por este libro. Reddie dice que *Negras Raíces* fue el primer incentivo para interesarse en el tema. Por esta razón haremos uso de dicha obra teniendo en cuenta el reconocimiento alcanzado⁹⁰.

Los nominalmente conocidos por mandingas, estudiados por Haley, tomaron ese nombre por la influencia del imperio Malí, pero pueden ser considerados mandingas personas que procedían de (nombres actuales) Mauritania, Senegal, Malí, Gambia, Liberia y Sierra Leona⁹¹. Algunas de las características antropológicas de las etnias, mandingas o dominado por la cultura mandinga, son descritas en los términos siguiente:

los fulas tenían el rostro oval, cabellos más largos, labios mas finos, con cicatrices verticales en la partes témporo-parietal. Los Wolofs eran de intenso color negro y reservados. Los serahulis tenían la piel más clara y eran más bajos (...) los jolas,

⁸⁸ HALEY, 1976, p. 7.

⁸⁹ HALEY, 1976, p. 2.

⁹⁰ REDDIE, Richard S. **Abolition!** The struggle to Abolish slavery in Bristish Colonies. Oxford: Lion, 2007.

⁹¹ MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil:** história, realidades, problemas e caminhos. São Paulo: Globo, 2004, p. 44.

pues cubrían el cuerpo entero con cicatrices y parecían estar permanentemente con una expresión feroz⁹².

En cuanto al modo de vestir de los Wolofs, en la referencia siguiente llamados de *jolofos*, en otra literatura citados como *yolofos* somos informados que:

Descrição dos jalofos pelo capitão André Alvarez d'Almada, em seu "Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde", 1594. Estes negros andam vestidos com umas roupetas a que eles chamam camisas, de panos de algodão, pretos e brancos, de maneira que querem. As roupetas são degoladas dos mantéus, e as mangas chegam até os cotovelos, e as camisas compridas que ficam dando um palmo por cima dos joelhos; e uma maneira de calças muito atufadas, digo calções muito avelutados, estreitos e justos por baixo nas pernas, os quais ficam dando por baixo dos joelhos como os nossos; trazem as pernas nuas, e nos pés umas alpercatas de couro cru; e nas cabeças umas carapuças do mesmo pano de algodão ao modo de diadema; os cabelos da cabeça trançados; espadas de três palmos e meio sem guardas, com as empunhaduras chãs, ao tiracolo; e facas de palmo e mais, largas, na cinta, em lugar de punhais. São grandes homens de cavalo, bons cavalgadores, boa gente de guerra; e são os que usam a milícia bem disciplinada, nela costumados a sofrerem trabalhos; com muito pouco mantimento se sustentam (...) São enxutos os mais deles, bem dispostos, de poucas carnes; embarbecem muito cedo⁹³.

Otras prácticas de los Walofs (jolofos), que muestran rasgos de su mentalidad y costumbres son descritas como sigue:

Os jalofos segundo Francisco de Lemos Coelho, em sua "Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até Serra Leoa", 1669. (...) saindo deste porto dele está o rio Borçallo (...) entrando por ele se vai ao Reino que são Jalofos como os mais, cuja gente são conhecidos os nobres, e estimam muito a nobreza, têm as mulheres que querem, e não é proibido o matrimônio, mais que nos graus de consangüinidade, pugnam grandemente o homicídio e a feitiçaria, o seu juízo é tomarem ferro quente nas mãos, e lamberem-no com a língua estando em fogo vivo, e se não queimam estão livres (...) o mantimento ordinário é coscús de milho miúdo, leite, manteiga, carne e muito peixe, a bebida ordinária é vinho de palma, e um vinho que fazem do mesmo milho, e água ardente de que são muito amigos, fazem grande estimação da cola, os reis têm grandes tributos que lhe paga a sua gente (...)⁹⁴.

La mentalidad de cada un de los grupos no es de interés de este trabajo, pero se constata que ellos, en sentido general, dividían la vida humana en tres grupos de personas. "En primer lugar, las que se podían ver, las que andaban, dormían, comían, trabajaban. En segundo lugar, estaban los ancestrales, a los cuales la abuela Yaisa [muerta] fue ahora juntarse (...) [y] aquellos que aún están esperando para nacer"⁹⁵. Con relación a los muertos, Nei Lopes añade que: al morir los seres humanos su esencia (su espíritu) vagaba por las aldeas

⁹² HALEY, 1976, p. 70.

⁹³ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 100.

⁹⁴ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 101.

⁹⁵ HALEY, 1976, p. 22.

hasta que por medio de un ritual era fijado en la sepultura y en la puerta de la casa y desde ese momento se convierten en guardianes de la familia⁹⁶.

Nei Lopes continúa diciendo que, ellos poseían un sistema religioso “sincretizado” con la fe musulmana estructurado en tres círculos, no jerarquizados, más bien complementarios y concéntricos. Donde era adorado *Unu*, divinidad dueña de los elementos y de los seres humanos, que sólo se cultuaba en casos especiales de calamidades sociales o climáticas y en el inicio del invierno. A *Unu* ellos nunca lo representaba, es decir era imposible imaginar como podía ser. Probablemente *Unu* constituía el antiguo nombre del Ser Supremo que después fue sustituido por el Dios musulmán. Asimismo, adoraban a *Numba*, el ancestral de los seres humanos, cuyo animal de estima era el carnero. Veneraban, también, varios espíritus y ancestrales que protegían cada aldea y cada familia. Esta estructura estaba dentro del universo formado por fuerzas que pueden ser modificadas gracias a las actividades humanas, especialmente ofreciendo ciertos sacrificios y pronunciando conjuros⁹⁷.

Por esta visión de mundo que fundamenta la unidad espiritual del universo algunos autores hablan que “la religión impregnaba todo en el universo mandinga”. Este aspecto, sin embargo, no significa desorden en las otras áreas de la vida; tanto es así, que unos de los modos de organizar el trabajo era por edad y sexo. Las mujeres cosechaban arroz, ayudaban en la recogida del maní, colectaban algodón, hilaban, teñían y atendían las actividades domésticas. Hombres adultos y más jóvenes cazaban, sembraban maíz, maní, frijoles, boniatos, calabazas y algunos se dedicaban a la artesanía textil. Otros, según Thornton, que eran conocidos por el término “julas” se dedicaban al comercio⁹⁸. También, eran hábiles navegadores; sus navíos surcaban las aguas de los ríos y algunos kilómetros de la costa atlántica, tan diestros eran que en 1446, cuando el portugués Nuno Tritão intentó desembarcar para capturar personas, una flota mandinga le salió al encuentro y mató casi a todos los portugueses⁹⁹.

Los niños hasta seis años andaban desnudos y se dedicaban a aprender las historias y tradiciones de los más ancianos, además de vigilar, subido en los árboles, a los extraños y visitantes que se aproximaran a la aldea. Las niñas aprendían las tradiciones sobre las plantas medicinales y eran educadas en las actividades domésticas, cómo tratar a sus futuros esposos

⁹⁶ LOPES, Nei. **Kitábu**: o livro do saber e do espírito negro-africanos. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2005, p. 191-208.

⁹⁷ LOPES, 2005, p. 191-208.

⁹⁸ THORNTON, 2004, p.118.

⁹⁹ THORNTON, 2004, p. 81.

y sobre las historias que algún día serían las responsables de transmitir a sus hijos y nietos. De los siete años en adelante los niños usaban unos vestidos largos y se dedicaban al pastoreo de los rebaños de cabras; las niñas tejían, cuidaban de la limpieza de la casa y en ocasiones cocinaban.

La educación era rígida. Los niños 7 a 8 años por la mañana y a la 6 de la tarde, después de pastorear las cabras, recibían clase de religión islámica, la cual tenían que pagar con algún tipo ofrenda. El aprendizaje comprendía memorizar parte del Corán, así como escribir en árabe, especialmente números y palabras clave de su religión.

En cuanto a las costumbres, historias, leyendas y tabúes eran asimiladas con la convivencia, por la labor de las abuelas y de los más ancianos. Había en cada aldea varios historiadores, conocidos con el término *griot*. Al parecer existían tres modalidades de historiadores: los *griots narradores*, que conseguían comentar hasta 200 años de genealogías, hechos de guerras, tragedias climáticas y grandes fiestas u ocasiones; los *griots religioso-profetas*, realizaban ceremonias, recordaban tradiciones, ayudaban a escoger nombres y vaticinaban el futuro; y por último, los *griots músico-trovadores*, estos recitaban las historias mientras tañían un instrumento¹⁰⁰.

La práctica ceremonial del matrimonio era simple y colorida. Por regla general ellos se casaban entre los 20 a 25 años de edad (los meses eran contados por la lunación y los años por la estación de la lluvia) con mujeres jóvenes virgen o con mujeres adultas viudas. Para casarse con una viuda sólo se le pedía permiso al Consejo de Ancianos y sin la menor ceremonia empezaban una vida juntos. Con las vírgenes el tratamiento era muy refinado. A veces en una fiesta, después de bailes, los hombres declaraban públicamente su intención y en otras se pedía permiso al Consejo de Ancianos. Semanas o meses más tarde se iban para una cabaña a pasar una noche de luna de miel, y por la mañana las madres de los recién casados entraba a la cabaña, tomaba la sábana y si estaba ensangrentada (señal de virginidad) se tocaba un tambor para agradecer a Alá por el matrimonio. Luego se daba un dote a la familia de la esposa. Sí la moza no era virgen él hombre salía gritando tres veces por la aldea ¡yo me divorcio!¹⁰¹.

La sociedad poseía libres y esclavizados. Estas condiciones no deben tomarse en el sentido de la sociedad clasista. Tanto las personas libres como las esclavizadas realizaban las mismas tareas. La diferencia estaba en el status. Además de trabajar y estar bajo la voluntad

¹⁰⁰ Sobre otras características de los griots. HALEY, 1976, p. 53, 118-119, 630.

¹⁰¹ HALEY, 1976, p. 121ss.

de otro, el significado profundo de la esclavitud entre los mandingas, y en toda África por extensión, consistía en la pérdida de su calidad de miembro de la comunidad.

Embora todas as pessoas referidas fossem escravas, continuou Omoro, eram respeitadas pelos outros, como Kunta bem sabia. Os direitos delas são garantidos pelas leis dos nossos antepassados. Todos os donos de escravos, explicou Omoro, tinham que proporcionar comida, roupas, uma cabana e um trato de terra para eles trabalharem, meio a meio, além de uma esposa ou marido. — Só são desprezados aqueles que se tornam escravos por serem criminosos. Eram os assassinos condenados, os ladrões, os que cometiam outros crimes. Eram os únicos escravos que podiam ser espancados ou punidos de qualquer outra maneira¹⁰².

Por el diálogo entre este niño mandinga, Kunta, y su padre, Omoro, se hace evidente que los esclavos tenían sus necesidades básicas garantizadas, trabajaban en las mismas condiciones que sus dueños, al final de la cosecha los productos eran divididos a la mitad, mantenían el derecho a poseer casa y formar familia. Sólo podían, por las leyes de los antepasados, ser castigados físicamente aquellos que habían llegado a la esclavitud por cometer delitos (crimines).

Kunta, curioso, indagó cómo llegaron a la condición de esclavizados esas personas que él conocía, y que parecen tan iguales, excepto que el techo de las casas era diferente. Las paredes de las casa eran construidas con el mismo material, mientras la calidad del material del techo para las casas de los esclavizados era inferior. El padre respondió:

(...) as pessoas tornavam-se escravas de diferentes maneiras. Algumas nasciam de mães escravas. Omoro enumerou algumas, que viviam em Juffure, pessoas a quem Kunta conhecia muito bem. Havia, inclusive, pais de companheiros seus de kufo. Outras, disse Omoro, tinham outrora enfrentado o desespero, durante a estação da fome em suas aldeias natais. Tinham ido para Juffure e implorado para se tornarem escravas de alguém, que concordasse em alimentá-las e sustentá-las. Havia outras ainda, entre as quais Omoro citou algumas das pessoas mais velhas de Juffure, que tinham sido outrora inimigas e haviam caído prisioneiras. — Tais homens tornaram-se escravos porque não eram bravos o suficiente para morrer ao invés de se deixarem capturar (...) ¹⁰³.

La condición de esclavizado se adquiría por herencia socio-biológica (por ser hijo de esclavizado), por pobreza extrema, por delitos y por captura en guerras intertribales o entre aldeas, también por deudas. Según Lovejoy, “mientras guerras y violencias similares eran responsables por la mayor parte de los pueblos recién-esclavizados en la historia,

¹⁰² HALEY, 1976, p. 48.

¹⁰³ HALEY, 1976, p. 49.

procedimientos judiciales y religiosos eran responsables por algunos episodios de esclavitud”¹⁰⁴. La categoría de esclavizado no era perpetua, había modos de superarla.

— Os escravos têm que permanecer escravos para sempre? — indagou Kunta. — Não. Muitos escravos compram sua liberdade com o que economizam das colheitas partilhadas meio a meio com seus donos. Omoro citou alguns habitantes de Juffure que tinham feito isso. Indicou outros que haviam conquistado a liberdade ao se casarem com uma pessoa das famílias que os possuíam (...) Enquanto trabalhava, disse que alguns escravos conseguiam prosperar mais que seus próprios donos. Alguns haviam até tido seus próprios escravos, uns poucos tinham sido famosos. — Sundiata foi um deles! — exclamou Kunta. Ele ouvira muitas vezes as avós e os griots falarem sobre o grande antepassado escravo e general, cujo exército derrotara tantos inimigos¹⁰⁵.

Lovejoy y Alex Haley están de acuerdo que la mayor parte los esclavizados conseguían superar su condición y ser incorporados a la comunidad por medio del casamiento con personas libres. Otros compraban su libertad por medio del cambio de los productos acumulados, en cuanto otros llegaban a incorporarse como libres por acciones militares a favor de la comunidad¹⁰⁶.

Los mandingas y los pueblos bajo su influencia habían elaborado a lo largo de los años muchas tradiciones y ceremonias. Ellos tenían sus ritos de plantar, fúnebres, de caza, nacimiento, de pasaje para la edad adulta, de matrimonio y de muerte. Una de sus más famosas fiestas era la de La Cosecha de Verano. En esta fiesta efectuaban campeonatos de luchas entre las aldeas, comían platos deliciosos, formalizaban noviazgos, contaban historias, intercambiaban ropas y diversos artículos culturales.

1.5.3 Yorubas o Lucumí

En tiempos coloniales los yorubas eran conocidos territorialmente como Baja Guinea, que iba desde Costa de Marfil y una parte de la actual Liberia hasta Camerún. Los pueblos de esta región pertenecían a la familia lingüística *Kwa* y “pode ser subdividida em dois grupos: o grupo acá [minas!] no oeste e o grupo aja (incluindo fon, ioruba, edo, e igbos a leste)”. En dicha región las tradiciones, los estilos artísticos y la religión estaban profundamente influenciados e integrados bajo la cultura yoruba¹⁰⁷.

¹⁰⁴ LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 32.

¹⁰⁵ HALEY, 1976, p. 49.

¹⁰⁶ LOVEJOY, 2002, p. 34ss.

¹⁰⁷ THORNTON, 2004, p. 260.

Siendo así, los originalmente yorubas, también conocidos en Brasil como *nagôs*¹⁰⁸ y en Cuba como *lucumí*, ocupan actualmente parte de Nigeria. Ellos son un conjunto de varias etnias o tal vez sería mejor decir una etnia que se expandió e influyó en el modo de vida de otras etnias y reinos incorporándolos a una cultura común. Varios estudios apuntan que su formación fue alrededor del siglo X d.C y su apogeo como civilización sólida a partir del siglo XIII d.C.

Probablemente emigraron de los alrededores del lago Tchad y a través de río Níger. Dentro de sus tradiciones sustentan dos orígenes. Una afirma que su génesis aconteció en la ciudad sagrada de Ilé-Ifé y otra que ubica su procedencia desde el Este. En cualquiera de los casos la ciudad Ilé-Ifé es la cuna de su civilización. Ellos cuentan que un rey “árabe/egipcio”, Ododua, funda Ilé-Ifé y de ella descienden todos los reyes yorubas, cuyos antiguos reinos ocupaban el sureste de la actual Nigeria y parte de Guinea y de Benin¹⁰⁹. La base organizativa de los yorubas era la estructura familiar.

Cada linhagem patrilinear (*idile*) ocupava um *agbo ile*, ou grupo de casas cercado por um muro. Ali viviam os homens do *idile*, com suas mulheres e dependentes. Um conjunto desses grupos de casas-conjunto também determinado pelas alianças de sangue formava um “bairro” ou *adugo*, sob o comando de um dos chefes da cidade. As chefias pertenciam a determinadas linhagens e sua ocupação era determinada pelos membros da família. Como, posteriormente, a política a ser por esse chefe seguida¹¹⁰.

Con el aumento demográfico de las familias las aldeas se transformaron en villas, las cuales se caracterizaba por ser ciudades-estados, que alcanzaban los 20 mil habitantes. Al parecer la ciudad de Oyó, donde residía el *Alafín* (el emperador o rey de reyes) gobernaba sobre todas las demás ciudades-estados, aunque cada ciudad era independiente. Por esta independencia/dependencia muchos investigadores entienden que sería más plausible la categoría ciudad-reino en lugar de ciudad-estado. Las principales ciudades eran Ilé-Ifé, el mayor centro religioso gobernada por el *Oni* (sumo-sacerdote, una especie de papa), y, la ciudad Oyó que dominaba políticamente. Había otras ciudades importantes tales como Iwo, Ilorin, Ilesha. La unidad de estas ciudades-reinos era más cultural, religiosa e histórica que política¹¹¹.

El jefe de una ciudad-estado o ciudad-reino, el *bale*, era investido de poder por autoridades políticas y religiosas. Este jefe o rey vivía en un palacio con una corte de

¹⁰⁸ MAESTRI, Mário. *História da África negra pré-colonial*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988, p. 58.

¹⁰⁹ MAESTRI, 1988, p. 54.

¹¹⁰ COSTA E SILVA, 1992, p. 544.

¹¹¹ MUNANGA; GOMES, 2004, p. 50ss.

esclavizados-ministros y un ejército capitaneado por guerreros profesionales llamados de *Exos*. En orden jerárquico, al rey le seguía el Consejo de Ancianos, que poseían el verdadero poder de decisiones y cuyas actividades iban desde supervisar el comercio hasta la elección o sustitución del rey; el *babalao*, que era agente religioso y cobrador del impuesto real; los artífices, campesinos y esclavizados.

Los campesinos en la práctica usaban la ciudad para dormir, porque desde los primeros rayos de sol salían a trabajar a los campos y solo regresaban al anochecer. En los campos cultivaban ñame, taro, banana, aceite de palma y más tarde yuca¹¹². El trabajo de los artífices era desarrollado dentro de la propia ciudad y consistía en la fabricación de tejidos, teñidos y la elaboración artística en metales, madera y barro como son las preciosas obras en terracota y bronce¹¹³.

Esclavizados podían localizarse tanto en actividades domésticas-administrativas al servicio del rey como también ejerciendo labores agrícolas¹¹⁴. El resultado de las actividades productivas podía ser consumido en las propias familias o negociado en el sistema de *trueque*. Las funciones al igual que las demás acciones se dividían por edad y sexos como revela Del Priore y Pinto Venancio.

O mercado, por sua vez, tinha um papel significativo na vida dos iorubás, organizando, sobretudo, o seu tempo. Nele, os produtos alimentares e de colheita eram comercializados pelas mulheres e os produtos de artesanato (cestaria, tinturaria, serralheria) pêlos homens. Negociavam-se, também, escravos. Os produtos específicos de cada colheita, o inhame, por exemplo, diferenciavam os mercados da floresta e os da savana. Produtos largamente usados no dia-a-dia eram aí encontrados: desde grandes esteiras para a secagem dos grãos, como pequenas e redondas, que se suspendiam, no interior de casa, para guardar carne ou peixe. Outros objetos comercializados? Peneiras para as mulheres secarem a farinha de mandioca e também catar milho ou sorgo, que podiam, por exemplo, ser redondas ou ovais. Certas peneiras bem achatadas serviam para expor produtos na feira, coadores feitos de fibras de palmeira para escoar líquidos, atizadores de fogo, trançados e variados: redondos ou em losango. Os recipientes para guardar grãos, um bem familiar importante, exigiam cuidados, quer na fabricação quer na compra. Os melhores recipientes eram feitos em barro; os usados na colheita eram em fibra podendo ter 1,50 a 2 metros de altura e tinham por objetivo proteger os grãos de roedores e do mau tempo¹¹⁵.

Así como el comercio la religión de los yorubas muestra gran elaboración que va desde mito de la creación hasta relatos del génesis de sus orishas (orixás). El relato de

¹¹² MAESTRI, 1988, p. 52.

¹¹³ MAESTRI, 1988., p. 52.

¹¹⁴ “Samuel Crowther, un exesclavo yoruba que mas tarde se torno obispo anglicano en el bajo Níger, relató que la naturaleza de la esclavitud doméstica, al contrario de la esclavitud de *plantaciones*, era relativamente benévola en 1857”. LOVEJOY, 2002, p. 267.

¹¹⁵ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 130.

creación, en Oba, una ciudad-reino yoruba cuenta que: “En Oba, antes sólo había mar. El primer rey trajo consigo la tierra, que colocó sobre las aguas. Trajo también una gallina, que, al removerse, expandió la tierra para todas las direcciones”. Según Alberto da Costa e Silva este relato de creación es semejante al de la ciudad Ifé¹¹⁶.

Con respecto al génesis de los orishas se cuenta que Changó era un rey-sacerdote guerrero, de procedencia extranjera, un Nupe, que después de una revuelta en su ejército se sintió disgustado y abandonado. Caminando solo, triste y con un poco de cólera se transformó en orisha¹¹⁷, es decir, tomó una nueva naturaleza que le permite vivir como energía pura y mantener su personalidad emotivo-intelectual poderosa para socorrer o castigar a los humanos.

el mito hace de Changó el verdadero introductor de la monarquía sagrada en Oyó. Es él quien reforma las costumbres, quien manda al ejército a moverse sobre el poder de los arqueros, quien crea un cuerpo de funcionarios esclavos enteramente fieles al palacio, quien torna el culto del trueno y del relámpago un dogma de estado. Como el Orisha de las tempestades, en las cuales se combinan el agua y el fuego indispensable para la vida, la lluvia que fecunda y el rayo que destruye, Changó, también simbolizado en el carnero, se convierte el centro del culto del linaje y del poder real¹¹⁸.

Changó es al mismo tiempo rey-guerrero y sacerdote, pero sobretudo un héroe de la civilización. En él se resumen el inicio de un culto o talvez la institucionalización y extensión de un sistema de dogma para la totalidad del resto de los linajes de una ciudad-reino. A Changó, el cuarto *Alafín* de Oyó, se le conoce por ser al mismo tiempo colérico y benévolo. Después de transformarse en orisha no perdió sus contradicciones humanas. Él concibe una nueva forma de organización militar, así como una estructura social donde a parece el esclavo sujeto al gobierno. Al igual que Changó los demás orishas, unos 400 de ellos,

fueron reyes y reinas yorubá deificados que se integraron al Olimpo yorubá. Aunque representan fuerzas de la naturaleza, a la vez son arquetipos divinos en los que los hombres y mujeres se ven reflejados. Sirven de intermediarios entre Olodumare, el señor de los Cielos, y los hombres. Olofin u Olodumare les atribuyó el ashé, o poder en estado de energía pura, a través de Eleguá, dios de los caminos, del movimiento, del cambio, el gran mediador¹¹⁹.

Según Mirta Fernández, estos reyes, reinas y otros líderes destacados fueron “deificados” y más adelante llama a Eleguá de “dios de los caminos”. En los dos casos la

¹¹⁶ COSTA E SILVA, 1992, p. 540.

¹¹⁷ COSTA E SILVA, 1992, p. 542.

¹¹⁸ COSTA E SILVA, 1992, p. 542.

¹¹⁹ FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2005, p. 38.

autora, como muchos otros autores que no son teólogos, utiliza los conceptos *deidad* y *dios* para referirse a los orishas o a otras manifestaciones de lo sagrado. Entiendo que no sea por mera ignorancia teológica, sino como recurso lingüístico para aproximar la cosmovisión africana de la Occidental, es decir para que el lector común de cultura occidentalizada consiga percibir el mundo religioso-simbólico yoruba. La pregunta es la siguiente: ¿cómo llamar al proceso de transformación de un ser humano en orisha sin echar mano del concepto *deificación*? Ese es uno de los grandes problemas lingüístico-conceptuales que nos acosan, y pienso que es el momento de des-occidentalizar el lenguaje teológico. Un orisha no es divino, no es un dios, es sí un ser humano con gran *ashé* (en Brasil *axé* y en otros autores cubanos *aché*) y cuyo cuerpo se transformó en energía y tiene poder para intervenir en la historia como la propia autora explicita. Del Priore y Pinto Venâncio resumen la visión religiosa yoruba como sigue:

Organizada em torno de numerosos cultos, a religião iorubá se desenvolve - grosso modo - em lugares sagrados onde altares e sacerdotes se dedicam ao culto de um determinado orixá, ancestral deificado, associado às forças ou presenças naturais: água, tempestades, rios. Em sua visão de mundo, o cosmos é dividido em dois reinos distintos e inseparáveis: orun, o reino espiritual invisível dos deuses e ancestrais e o mundo visível, tangível dos vivos, aye. Um membro de um culto tem sua atividade determinada por uma série de fatores, tais como pertencer à família de um sacerdote, envolver-se diretamente com as cerimônias ou outros. Tais indivíduos gozam de alta estima e reputação por resolver problemas que vão da impotência e esterilidade a doenças crônicas e infortúnios. Um altar em forma de cone, contendo pó divinatório misturado à terra, manuseado com versos encantatórios a qual se atribuía sorte para o devoto, erguia-se num local denominado "casa da cabeça", ou *ile orí*. A iniciação do sacerdote envolvia a raspagem e tratamento da cabeça com determinadas ervas, sensíveis ao culto do orixá escolhido. Importante no pensamento iorubá, a cabeça tem também sua proporção visivelmente ampliada nas esculturas. A essência dos indivíduos está situada no interior da cabeça e é ela que liga o indivíduo ao outro mundo¹²⁰.

Concluimos que los yorubas vieron su fin político (como grandeza independiente) a fines del siglo XVIII y en la primera mitad de siglo XIX con el avance iniciado por Osman, un rey *peul* convertido al Islam, que organizó los grupos Haussas en emiratos y sultanatos. Así los yorubas, derrotados, engrosaron las masas de esclavizados en América, especialmente en Brasil y Cuba¹²¹. Ellos perdieron su independencia más tarde para los ingleses y solo recuperaron la autonomía en el siglo XX, como país con gobierno moderno y unificado bajo el nombre de Nigeria. En otras palabras: los yorubas aún están en África, vivos y dinámicos y sus descendientes, del mismo modo, permanecen alegres y con esperanza en América Latina y el Caribe.

¹²⁰ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 126.

¹²¹ MAESTRI, 1988, p. 45-60.

1.5.4 Los congos (*bantu*)

A los que en Cuba llamamos de congos la literatura científica lo conoce como *Bantu*, que constituyen los grupos étnicos situados en el “extenso territorio (...) entre el extremo suboriental de Nigeria y el Camerún, en la costa de África Occidental; Kenia, en la costa del Océano Índico, África Oriental; y Namibia y África del Sur, en el extremo sur del continente”¹²².

Según João Carlos Rodrigues, los bantu no son una etnia sino una clasificación lingüística común a muchos pueblos y a diversas lenguas entre ellas Congo, Luba-lulua, Gikuyu, Rwanda, Rundi, Chewa-nyanja, Shona (chona), Ndebele, Swahili, Makua, Zulu, Xhosa. Actualmente ocupan los siguientes países: Parte de Camerún y de Nigeria, El Congo, Angola, Zaire, Gabón, Kenya, Tanzania, Mozambique, África del Sur.

El origen de los bantu aun es motivo de debates. João Carlos Rodrigues especula, tomando de referencia Joseph Greenberg, “que probablemente [los bantu se originaron] en la frontera de las actuales republicas de Nigeria y Camerún”¹²³ El profesor Guthrie, citado por Posnansky, fija el lugar de origen de los bantu en la floresta al sur de Zaire, en la “región bañada por los ríos Zambeze y Zaire”¹²⁴. En ambos casos, sin embargo, hay un punto común: los bantu desde su origen y sus primeras dispersiones era un grupo, o varios grupos, que dominaba el trabajo con hierro. Esta condición explicaría la posibilidad de introducirse en lugares profundos e implementar la agricultura con gran facilidad. Los productos cultivados varían según la región y la época e incluyen banana, ñames, frijoles, maíz, sorgo. Eran también excelentes pastores, pescadores, ceramistas y metalúrgicos¹²⁵.

Los bantu, por razones metodológicos, pueden ser divididos en tres: los del altiplano central, donde se incluyen los *shonas (chonas)*, antiguos fundadores de la ciudad-reino de Monomotapa, a la que muchos la identifican con la tierra de Ofir que menciona la Biblia por sus ricas minas de oro, que eran explotadas desde tiempos remotos. El segundo grupo compuesto por los bantu meridionales, vivían organizados en pequeñas aldeas pastoriles cercadas de estacas, entre ellos las tribus más sobresalientes son suazi, pondo, tonga, tembu,

¹²² LÓPEZ BORGES, Zenaida. La cultura bantú en la región cienfueguera. Rescate del patrimonio intangible en la conformación de la identidad. Disponible em: <<http://fmec.ucf.edu.cu>>. Acesso em: 10 abr. 2006.

¹²³ RODRIGUES, 1990, p. 46.

¹²⁴ POSNANSKY, M. Introdução ao fim da pré-história na África subsaariana. In: MOKHTAR. G. (Org.). **História geral da África**. v. II, São Paulo: Unesco, 1980, p. 551ss.

¹²⁵ COSTA E SILVA, 1992, p. 396.

stho y tsuana. El tercer grupo, los bantu orientales, que formaban poderosas federaciones tribales y otros pueblos constituidos por pequeñas aldeas-reinos.

Reinos poderosos pueden ser mencionados en toda el área bantu, pero en particular los más sobresalientes fueron el Reino del Congo y el Reino del Gran Zimbabwe. Por las evidencias mostradas por Alberto da Costa e Silva, Zimbabwe se constituyó como grandeza política desde el siglo XIII hasta XIV. La palabra “Zimbabwe” en chona, una de las lenguas bantu propiamente, es “Dzimbabwe”, que significa “Dzimba”=casa, y “ibwe”=piedra. También Zimbabwe es conocido como Monomotapa por derivación de la importancia del emperador, pues Monomotapa literalmente se traduce por la expresión: “El Señor de las Minas”. Este reino erigió formidables murallas, creó objetos artísticamente preciosos de oro, marfil, cobre, bronce y bellos vestuarios de algodón. Así como también controló los recursos auríferos de la región, dominó la técnica del hierro y además trabajó un comercio de grandes distancias con China, India y Persia. La grandeza del antiguo imperio de Monomotapa o Zimbabwe puede ser percibida observando el sistema de ruinas descubierto que incluye

três grupos importantes de edifícios. Um templo oval cercado por uma muralha de 2.500 m de comprimento, 9 metros de altura e 4.5 metros de largura. No interior desta muralha erguiam-se duas torres, a maior das quais tinha 10 metros de altura; uma fortaleza a 500 metros do templo e situada numa elevação, e as ruínas de casas de habitação entre a fortaleza e o templo. Todas estas construções eram feitas de grandes blocos de pedra e não tinham a ligá-los nenhuma espécie de cimento. Ajustavam-se perfeitamente uns aos outros¹²⁶.

Las construcciones citadas fueron edificadas por este pueblo que se destacó por su destreza en el pastoreo de ganado, por su rica agricultura, su artesanía, su bello arte y su elevado avance en el trabajo en las minas. Su decadencia sucedió en el siglo XIV probablemente por la epidemia tsé-tsé o tal vez por el agotamiento de los recursos naturales para el pastoreo de su ganado en la cercanía de sus murallas¹²⁷.

Según la pesquisa de Frelimo es difícil y muy complejo determinar con exactitud la fecha que los bantu ocuparon la región del actual Mozambique y parte de África del Sur. Frelimo apoyado en diversas pesquisas explica que:

É muito difícil estabelecer as datas das migrações devido à falta de documentos e por outro lado pela duração prolongada das deslocações que nunca tinham um carácter de estadia definitiva. Todavia, diversos historiadores conseguiram estabelecer que os Macuas e Ajaus teriam atingido a zona onde ainda hoje se

¹²⁶ FRELIMO. **História de Moçambique**. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/histmocfrel.html>>. Acesso em: 4 abr. 2006.

¹²⁷ COSTA E SILVA, 1992, p. 406-408, 480ss.

encontram, por volta do ano 1.000. Os Chonas e Ndaus atingiram o sul do continente por volta de 1.500, enquanto que os Zulus e os Xosas atingiram a costa do Natal por volta de 1600¹²⁸.

Siguiendo el modelo explicativo de FRELIMO nos damos cuenta de la complejidad del estudio de los pueblos bantu debido a que su llegada no fue un bloque monolítico migratorio y sí diversas oleadas que llevaron años para establecerse, como continua explicando:

A migração das tribos Bantu da África Equatorial Oriental para a África Austral deu-se em três vagas sucessivas. A primeira vaga trouxe as tribos Macua, Ajaus e outras para as regiões mais meridionais da África Equatorial Oriental, isto é, para a região entre os rios Rovuma e Zambeze. A segunda vaga trouxe as tribos Ndaus e Chona (Machona, Makaranga e outras) através dos territórios dos Macua e Ajau para a região situada entre o Zambeze e o Limpopo (...) A terceira e última vaga trouxe para a África Austral três grupos de tribos: os Bechuanas, os Xosas e os Zulus. Estas tribos atravessaram os territórios ocupados pelas camadas mais antigas e vieram fixar-se: os Bechuanas para o Sudoeste (Botswana), os Xosas para o sul (Província do Cabo), e os Zulus para o Sudoeste (Natal)¹²⁹.

Otra grandeza política en el área bantu la constituye el Reino del Congo, fundado en 1275, y cuya capital era Mbanza-Kongo. El mismo estaba dividido en seis reinos subordinados, a saber, “Mpemba, Soyo y Mbamba, en la actual Angola; Nbata, entre las actuales República Democrática del Congo y Angola; y Npungu y Nsundi, en la actual República del Congo”¹³⁰.

El Reino del Congo tenía una estructura social dividida en cuatro grupos sociales: la nobleza, los aldeanos y los esclavizados. Los esclavizados procedían de capturas de guerras o de tributos cobrados a grupos y reinos menores. Estos, en números aproximados de dieciséis a veinte mil, realizaban funciones militares. Otros esclavizados eran ocupados, en menor grado, en las más variadas actividades, en especial las domésticas. Los aldeanos constituían la inmensa mayoría y se dedicaban a la agricultura, a la artesanía de hierro, cobre, marfil, madera, cuero, algodón, piedra y cerámica; en periodo de guerra eran convocados a tomar las armas y en tiempo de paz su obligación radicaba en el pago de tributos. Según Thornton, las confecciones textiles realizada por los aldeanos del Reino del Congo poseían gran desarrollo hasta el punto de producir 100 mil metros de telas por año con fines de exportación, sin contar la de uso doméstico¹³¹. La nobleza estaba compuesta por el rey, un consejo real de doce miembros (cuatro mujeres y ocho hombres), los representantes territoriales y otros

¹²⁸ FRELIMO, 2006.

¹²⁹ FRELIMO, 2006

¹³⁰ FERNÁNDEZ, 2005, p. 60.

¹³¹ THORNTON, 2004, p. 94.

funcionarios. Por regla general la nobleza era formada exclusivamente por la familia del rey¹³².

Por la diversidad de organización social que estos pueblos bantu se hallaban podemos encontrar una vasta experiencia religiosa que se expresa en su rica mitología, que incluye relatos de la creación humana, una poderosa divinidad Nzambi con su agente especial *Lôôwe*, venerables ancestrales, así como seres espirituales que representaban las fuerzas de la naturaleza, de los cuales en Cuba, dentro la Regla Conga, se conocen entre otros, Centella, Lucero, Siete Rayos, Tiembla-Tierra, Palomonte, Malojero, etc.

El mundo espiritual bantu, que estaba entrelazado y no tenía distinción con el mundo objetivo-real, puede ser comprendido, por razones metodológicas, en tres esferas. La primera esfera, los ancestrales fundadores de las tribus (espíritu-rey, hacedor-de-lluvia, espíritu-león), clanes y reinos. Estos ancestrales tribales son los responsables por el cuidado del bienestar de la comunidad. Defenderlos de las plagas, crisis sociales, ayudar en la selección de los jefes, favorecer la tierra y el clima para la buena cosecha, en fin, responsables por el orden y la vida económica, sociocultural y los entornos ecológicos que ocupa la comunidad. Ellos tienen sus templos y lugares sagrados, que pueden ser lagunas consagradas, árboles, montañas y casas de sacerdotes mediúmnicos.

La segunda esfera espiritual corresponde a la de los ancestrales familiares (*balimo*), abuelos muertos, que se ocupan de la salud, la comunicación de soluciones en tiempo de crisis y del crecimiento como un todo de la familia.

La tercera esfera corresponde a los espíritus de la periferia, estos son seres que habitan lo desconocido, lo foráneo misterioso, explican ciertas facultades no comunes dentro de la propia comunidad como la presencia de algunas personas con actitudes diferenciadas como la mediunidad, la inteligencia de tañer instrumentos musicales o inventar nuevas herramientas. Son ellos los responsables en ocasiones de las enfermedades, a veces son espíritus de personas de la comunidad que murieron solterones o fuera de los límites de la comunidad¹³³.

Entre los bantu hay dos agentes religiosos que se excluyen, el *muloi* (*muroi*) o *baloi* = “hechicero”, este tiene funciones clandestinas, antisociales, hace daño por medio de ritos y formulas mágicas; y, el *nganga*, que cuyas funciones lo aproximan a un médico (un

¹³² PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 142ss.

¹³³ FUENTES GUERRA, Jesús; GÓMEZ, Grisel. **Cultos afrocubanos**. La Habana: Ciencias Sociales, 2004, p. 7-16.

botánico/medicina verde) y a un sacerdote que a través de conjuros y otras operaciones sana y libra la comunidad de problemas. La palabra *nganga* proviene del término protobantu *nyanga* que significa “cuerno”, objeto (recipiente, vaso) dedicado a guardar las sustancias medicinales¹³⁴.

El *inquice* o *nkese*, otro elemento espiritual de importancia acentuada en las poblaciones bantu, puede entenderse como una energía secreta, poderosa y susceptible de influencia humana a través de técnicas que van desde conjuros, combinaciones de elementos de la naturaleza de origen orgánico o mineral hasta diferentes tipos de objetos artísticamente elaborados. Por el uso del *inquice* es al mismo tiempo un ser y una cosa, o mejor es un *ser-fuerza*; ser, en cuanto que puede “personificarse” al nivel de protector de un linaje, de una parte del cuerpo, de una función como la fertilidad o manifestarse a los seres humanos en sueños; es también, una fuerza que puede ser aprisionada o retenida en objetos o en combinaciones de sustancias. Como los *inquices* están retenidos en objetos muchas veces al observador no instruido le parece que es el propio objeto en sí el que tiene alma y por el contrario se trata del *ser-fuerza* que fue activado/aprisionado en aquel objeto como si fuera una especie de “pila” o “batería”¹³⁵.

Tanto los *inquices* como cualquier otro concepto en dicha cultura sólo puede ser aprehendido bajo la interpretación de las cuatro palabras-conceptos claves, a saber, *Muntu* = ser con inteligencia; *Kintu* = ser-sin-inteligencia, cosas; *Hantu* = ser-localizador o ser-lugar-temporal; *Kuntu* = ser-modal. Estas palabras-conceptos son las categorías básicas de los idiomas bantu y se percibe que las cuatro poseen la misma raíz “*ntu*”, que corresponde a la “esencia, la entidad cuya noción el espíritu posee independientemente de su existencia”. Ese “*ntu*” expresado en el idioma equivale no sólo al *inquice* como un ser-fuerza obligado a estar en un objeto, mas aquella energía que está en la divinidad, que es la divinidad y que es una virtud secreta y misteriosa que no es la divinidad pero que mana de ella. En otras palabras es la fuerza vital por la cual las cosas y los seres existen o pueden existir en el futuro o ya existieron en el pasado, y que existen gracias a la permanencia emanadora que la divinidad transmite de dicha fuerza¹³⁶. Por esa circularidad de la Fuerza Vital, tanto a nivel cotidiano como metafísico se puede afirmar que esta es el aspecto base para entender la mentalidad y las sociedades bantu. En ese sentido, Eduardo Oliveira argumenta que:

¹³⁴ FERNÁNDEZ, 2005, p. 14-15.

¹³⁵ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 144; LOPES, 2004, p. 53.

¹³⁶ KAGAME, 1975, p. 105; ACOSTA LEYVA, 2003, p. 10, 11.

A filosofia banto é uma filosofia da energia (...) a existência é o movimento da Força Vital. O que constitui o mundo são energias. A matéria não é nada em si mesma senão o acúmulo de energia (...) para os bantos a realidade última das coisas é a Força-Vital que anima a vida. Ela é a própria vida. Por isso o critério primevo e o valor supremo é a Força-Vital. Assim, o imperativo fundamental da filosofia banto é afirmação categórica de que **todo ser é força**¹³⁷.

El concepto de persona/ser humano es entendido por los bantu como un punto de fuerza o energía. Todo el universo es inundado de esa fuerza o energía que vitaliza los seres y las cosas, pero en el ser humano esta fuerza se traduce por “fuerza participativa en la comunidad”. El ser humano es capaz de irradiar esa energía que le fue dada y permanece siendo transmitida por la Divinidad (*Nzambi*), que es la fuente, el inicio y el sustentador de todo cuanto existe. Muchas veces la propia divinidad es entendida como la fuerza vital, o talvez sería mejor decir como la *plenitud* de esa fuerza. La persona humana, por tanto, se comprende bajo la afirmación “participo de la comunidad, luego existo”, “es una fuerza que se irradia, que busca relacionarse”¹³⁸. Las personas vivas participan de la comunidad y las muertas también. Aquí la muerte es un viaje de regreso al “hoyo de la tierra” de donde los seres humanos y todos los seres vivos salieron. Enterrar a un muerto, es decir abrir una sepultura en la tierra y poner dentro el cuerpo de un difunto, es sobretodo un intento de realizar el proceso inverso de la Divinidad (*Nzambi*). La Divinidad (*Nzambi*) creó en el pasado remoto un “paraíso bajo la tierra”, o mejor “un paraíso dentro de la tierra”, de donde los seres salieron, lo más justo es que al morir los humanos vuelven allá. Y desde allá “abajo” ellos se comunican y se hacen sentir entre los familiares vivos. En la relación de vivos y muertos no hay nada de “culto a los muertos”, lo que realmente existe es la comunicación continua de hijos a padres y madres con la misma intensidad que cuando estaban vivos con un cuerpo de carne y huesos¹³⁹.

1.6 Teorías sobre el origen de la esclavitud de los negros en América

¿Por qué personas de los reinos e imperios africanos descritos hasta aquí llegaron hacer parte de la masa de esclavizados en América? Aquí nos detendremos a explicar el por qué, y el proceso, el cómo aconteció, es motivo de otros análisis. Existen tres agentes responsables por la esclavitud de los africanos y sus descendientes en América: el blanco europeo, los árabes y algunas elites y comerciantes africanos. Como ya hemos expuesto: en

¹³⁷ OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003, p. 111.

¹³⁸ MOLEHE SETILOANE, 1992, p. 62.

¹³⁹ MOLEHE SETILOANE, 1992, p. 27ss.

los pueblos, reinos e instituciones políticas africanas establecidas antes de la llegada de los árabes y europeos había, en la mayoría de esas grandezas políticas-administrativas, presencia de personas esclavizadas. En ninguna parte de África estaba implantada la esclavitud como sistema de producción económico, mas bien el esclavizado era una persona de orden marginal, a veces improductivo ocupando puestos domésticos, militar y de administración¹⁴⁰.

A la llegada de los árabes y más tarde de los europeos algunas de las elites africanas, que practicaban la esclavización marginal, trabaron un comercio de vidas humanas que tiene como resultado la actual presencia de los afro-negros y afro-negras en América. No disminuimos la responsabilidad de los africanos en la participación de la esclavitud; incluso Luciano Franco afirma que el motivo de la esclavitud africana tiene que ver con la coyuntura provocada por la descomposición de los grandes imperios africanos que proporcionaría un vacío de poder centralizado¹⁴¹. Dicha situación tendría como resultado el fraccionamiento en pequeños poderes o reinos sin una relación coercitiva entre ellos dando origen a las luchas y conquistas de estos reinos recién independientes y en busca de economías expansivas, donde el principal producto de exportación era el cautivo de guerra. Reafirmando esta tesis el profesor afrodescendiente brasileño Manolo Florentino nos informa que la desintegración del imperio mandinga tuvo como resultado que el 80% de los esclavizados en América española en los primeros años del siglo XVI fueran “Wolof”, es decir personas que componían esa grandeza política en desintegración¹⁴². Claude Meillassoux, en un acápite titulado *Dos impérios aos mercados* explica como evolucionó el tráfico en África dejando claro la situación causada por el vacío de poder centralizado de los imperios y la iniciativa de innumerables pequeñas unidades de poder, las cuales rápidamente se vincularon al secuestro de agrupamientos más débiles y a su posterior exportación como esclavos¹⁴³.

No obstante a las diversas transformaciones sociales y políticas en el Continente africano que contribuyeron a la esclavización de parte de su población, pensamos que serán explicativas para el objetivo de este trabajo las tres teorías sintetizadas por Ciro Flamarion S.

¹⁴⁰ COSTA E SILVA, Alberto da. **A manilha e o libambo: África e a escravidão**, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 369.

¹⁴¹ FRANCO, Jose Luciano. **Comercio clandestino de esclavos**. La Habana: Ciencias Sociales, 1985, p.38, 200.

¹⁴² FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre África e o Rio de Janeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 85-86.

¹⁴³ MEILLASSOUX, Claude. **Antropología da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 35-42.

Cardoso¹⁴⁴ sobre el origen de la esclavitud afro-negra en América para ayudar a entender la aparición de ese fenómeno en nuestro Continente.

1.6.1 Factores de producción y falta de mano de obra

La primera teoría juzga que la esclavitud surge en América por los *factores de producción*. a) Las grandes extensiones de tierras conquistadas en América necesitaban personas que estuvieran retenidas para poder trasladarlas y fijarlas en el lugar y en el momento que la producción exigiera. b) La escasez de personas para trabajar libremente en actividades rudimentales obligaba a la adquisición de esclavos indios y negros que eran abundantes y de bajos costos. Europa no poseía suficiente población para ser exportada en función de las nuevas tierras ya que en los años, 1347-1348, había perdido, por motivo de la “Peste bubónica”, un tercio de sus habitantes. Esta situación sólo se recuperó en el siglo XVIII, en Europa, con “*higiene* (cuidados con el agua y con el desagüe subterráneo) y la alimentación”¹⁴⁵. Según Martin N. Dreher la escasez de población europea es una justificativa dudosa, ya que sólo en siglo XVII emigraron para Brasil 300 mil portugueses representando una cantidad mayor que los españoles, que en el mismo tiempo, emigraron para América¹⁴⁶. Un equipo de autores brasileiros analizando el inicio de la colonización portuguesa en Brasil proyecta su total acuerdo con la teoría *factores de producción*.

À medida, entretanto, em que a empresa colonial ganhava corpo, que à indústria da extração de madeiras vinha somar-se a do açúcar, logo sobrepujando-a em importância, começou a ressaltar à apreciação coletiva, sobretudo nas capitanias do norte, a inadaptabilidade da mão-de-obra indígena para vários misteres. Mais, assim, do que os óbices levantados à livre exploração dos índios, é a agro-indústria que reclama e incrementa a vinda para o Brasil dos africanos, máquinas de trabalho afeitas a toda sorte de esforço e cuja excelência como escravos já se comprovava na colonização portuguesa das ilhas do Atlântico. Sem dúvida, a atuação dos jesuítas no Brasil, como a dos dominicanos, no Haiti, insurgindo-se contra a escravização do gentio, concorreu para apressar a vinda dos negros para o Novo Mundo. A favor dos aborígenes da América, pronunciara-se, igualmente, em 1537, o Papa Paulo III, declarando que a ninguém, sob pena de excomunhão, era lícito perturbá-los no gozo de sua liberdade, enquanto, no que tocava à escravatura negra, a piedade e a cobiça, o missionário e o colono, o legislador e o teólogo, Roma e a Reforma, falavam a mesma linguagem, proclamando-lhe a legitimidade. Mas, apesar disso, como os próprios dominicanos faziam notar a Carlos V, em 1519, não eram eles, como não seriam os jesuítas no Brasil, que propugnavam pela necessidade da introdução de

¹⁴⁴ FLAMARION CARDOSO, Ciro. **A Afro-América: a escravidão no novo mundo**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 10ss. Sobre otras características y factores que explican la esclavitud en las Américas. FLAMARION CARDOSO, Ciro. **Escravos ou camponês?: o protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 7-53.

¹⁴⁵ NETO, Jônatas Batista. **História da Baixa Idade Média (1066-1453)**. São Paulo: Ática, 1989, p. 43.

¹⁴⁶ DREHER, Martin N. **Bíblia: suas leituras e interpretações na história do cristianismo**. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006, p. 94.

africanos na América. Eram os colonos que os matavam — nos matan, escreviam ao imperador — "com os seus pedidos para terem negros". Também os colonos no Brasil, a esse tempo, como assinala Antonil, referindo-se ao século XVII, já deviam pensar nos negros que eram *as mãos e os pés dos senhores de engenho*¹⁴⁷.

Estos autores, además de estar de acuerdo que la entrada de los africanos en América es resultado de la falta de mano de obra para la producción azucarera, percibieron la importancia de la acción de la iglesia en defensa de los “indios” dejando a merced de la esclavitud a los negros y negras. Ellos apuntan de igual modo que los “indios” no tenían la suficiente adaptación para ciertos “misteres”, es decir, no poseían la cultura del trabajo agrícola intensivo que demandaban la agro-industria cañera y las plantaciones de algodón y café. Este último aspecto (la incapacidad indígena) se pensaba hasta hace poco tiempo que era aplicable en el caso de Brasil u otra parte donde el “indio” era recolector-cazador. Según Martin N. Dreher esa teoría (la incapacidad indígena) es un rotundo engaño, porque en San Pablo (São Paulo), un estado de Brasil, la esclavitud indígena se mantuvo hasta fines del siglo XVIII, y además cada vez que faltaban negros se buscaban indios para ser esclavizados. Por último, pregunta Dreher: ¿cómo justificar los dos millones de indios cazados por los paulistas?¹⁴⁸ Y con respecto los indios mexicanos, según una carta de Gaspar de Zuñiga y Acevedo, vice-rey de la entonces Nueva España, de el 2 de abril de 1599, en los ingenios habían indios trabajando en régimen de esclavitud y otros indios por “voluntad propia”. En esos ingenios cañeros mexicanos era, según la propia carta, difícil de encontrar la presencia negra porque ellos eran “muy costosos y enfermizos”¹⁴⁹. De modo que la supuesta “incapacidad indígena” puede ser mejor entendida como incapacidad hermenéutica de los historiadores. Autores recientes afirman enfáticamente que las prohibiciones de la Corona Española con respecto a la esclavitud indígena sólo tuvo vigor en el papel, porque en la realidad continuo el trabajo forzado y compulsorio hasta el siglo XVIII enmascarado bajo nombres como *repartimiento*, *encomienda* o en idiomas indígenas bajo las denominaciones de *mita*, en Perú, y *coatéquitl*(cuatequil), en México¹⁵⁰.

La idea de la intervención de la iglesia a favor de lo indios parece ser más acertado, pues, Gaspar de Zuñiga y Acevedo escribe la carta anteriormente cita precisamente

¹⁴⁷ AB’SABER, Aziz N.; MENDES DE ALMEIDA, Fernando; CANNABRAVA, Alice P. et al. Administração, economia, sociedade. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sergio (Org.). **História geral da civilização brasileira**: a época colonial. Tomo I, v. 2, 7. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993, p.184.

¹⁴⁸ DREHER, 2006, p. 94.

¹⁴⁹ SUESS, Paulo. (Org.). **A conquista espiritual da América espanhola**. Petrópolis: VOZES, 1992, p. 776ss.

¹⁵⁰ OSÓRIO, Helena. Estruturas socioeconômicas coloniais. In: WASSERMAN, Cláudia (Coord.). **História da América Latina**: cinco séculos (temas e problemas). 3. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 42, 47-48.

consintiendo la ley del rey de España influenciado por la iglesia, que ordenaba que en los ingenios cañeros no se emplearan indios y esto sólo fuera trabajo para negro¹⁵¹. No obstante, como aseveró Helena Osório, y como muchos autores, las leyes se acataban, pero no se cumplían o como otro proverbio lo refleja: “Dios esta en el cielo, el rey esta lejos y aquí quién manda soy yo”. En realidad los indios se ocuparon poco en los ingenios ya que el interés mayor era aprovecharlos en la extracción de minerales y más tarde como peones en estado absoluta de dependencia en las haciendas. Los esfuerzos de la iglesia sólo sirvieron para cambiar de nombre al mismo fenómeno¹⁵². De modo que esta primera explicación para la aparición de la esclavización del afro-negro en América, revela una parte del fenómeno y al mismo tiempo deja margen para entender que la complejidad no queda agotada.

1.6.2 Condiciones de mercado

La segunda teoría de la aparición de la esclavitud negra en América plantea que en Europa, al fin del siglo XVI, había *condiciones de mercado* para consumir gran cantidad de artículos tropicales. América tenía tierra y entorno climático propicio para producir esos artículos, especialmente azúcar de caña y abundantes metales preciosos como oro y plata. Según Mário Maestri, el azúcar de caña, que ya era producido por los italianos en las islas de Rodes y Sicilia y que había sido introducida en España por los árabes, se convirtió en un producto de amplio consumo en Europa y de primer orden en las actividades mercantiles. La única y gran dificultad consistía en la mano de obra ¿quién iba trabajar para producir esos artículos? Aquí entran primeramente los nativos de América, los cuales en el Caribe fueron prácticamente exterminados reduciendo la disponibilidad y la rentabilidad de la mano de obra, y, así se da paso a la introducción de los negros africanos¹⁵³. Maestri afirma categóricamente “en la época hablar de azúcar de caña era hablar de esclavitud”¹⁵⁴.

Eric Williams, por su parte y de acuerdo con la tesis de *condiciones de mercado*, afirma de forma vehemente que la esclavitud no aparece por otras circunstancias o condición que la económica¹⁵⁵. El asegura que los primeros esclavos de América, después de los indígenas, fueron los blancos extraídos de las prisiones europeas, de los burdeles y prostíbulos, los vagabundos desempleados, los irlandeses capturados por Cromwell, los

¹⁵¹ SUESS, 1992, p. 776-777.

¹⁵² OSÓRIO, 2003, p. 62ss.

¹⁵³ Sobre estas dos primeras posibilidades y otras teorías sobre la formación de la esclavitud negra en América. FLAMARION CARDOSO, 1987.

¹⁵⁴ MAESTRI, 1988, p. 42.

¹⁵⁵ WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. Rio de Janeiro: Americana, 1975, p. 10.

religiosos fuera de la ortodoxia de la época, y los “contratados” (grupos empobrecidos que viajaban para América y después servían como esclavos por 5 o 6 años hasta pagar el costo de su pasaje de barco). En el caso particular de Cuba, el gobierno español se caracterizó por la práctica sistemática y constante de la emigración de los españoles más empobrecidos. Esos blancos esclavos eran llamados de “siervos”, pero trabajaban en las mismas condiciones y en la mayoría de los casos eran más cruelmente maltratados con el látigo que los propios esclavizados negros. Los blancos eran esclavos temporales; los negros eran propiedad¹⁵⁶.

La esclavitud blanca en América permaneció poco tiempo¹⁵⁷, pues, ellos eran desventajosos por varias razones, a saber: 1) los blancos después de liberados tendían al trabajo de manufactura, aspecto negativo para el desarrollo de la industria incipiente de Inglaterra y de las metrópolis que evitaban la competencia con sus colonias; 2) los blancos rápido escasearon, ellos comenzaron a convertirse en proletario en Europa; 3) a los que venían por “contrato” generalmente se le pagaba dinero adelantado, esto era una pérdida para los mercantilistas; 4) el esclavo blanco al final de su “contrato” reclamaba tierra, los negros eran esclavos perpetuos y no tenían derecho ni perspectiva de obtener tierra y además las tierras en las islas del Caribe eran escasas¹⁵⁸.

Eric Williams para explicar la manera o el “lugar” de los negros en este ambiente de mercantilismo escribe, “negros, la exportación más importante de África, y azúcar, la exportación más importante de las Indias Occidentales”; Europa y el caso específico de Inglaterra exportaba para África

artigos de algodão e linho, lenços de seda, panos grosseiros de lã azuis e vermelhos, pano escarlata, chapéus grosseiros e finos, toucas de lã, espingardas, pólvora, balas, sabres, barras de chumbo, barras de ferro, bacias de peltre, chaleiras e caçarolas de cobre, panelas de ferro, ferragens de vários tipos, peças de barro e de vidro, malas de couro dourado ou de pêlo, rosários de vários tipos, anéis e ornamentos de prata e ouro, papel, panos axadrezados grosseiros e finos, camisas pregueadas e toucas de linho, bebidas alcoólicas e fumo britânicos e estrangeiros¹⁵⁹.

Así quedaba estructurado el comercio triangular y por tanto el origen de la esclavitud negra en América. Observemos que en ambas teorías la esclavitud africana aparece por la

¹⁵⁶ WILLIAMS, 1975, p. 16, 26, 29.

¹⁵⁷ 1660 puede ser considerado el año que los llamados “sirvientes blancos”, que entre el siglo XVII y el XVIII ascendieron 150.000, fueron reemplazados, en la práctica expulsados unos de regreso para Europa y otros para el margen de la producción, por los africanos cautivos y convertidos en esclavos en el Nuevo Mundo. Ejemplo elocuente es el caso de Barbados que para 1680 los negros eran el doble de los blancos y en 1754 el triple. NITOBURG, E. La esclavitud negra y los países del hemisferio occidental. In: NITOBURG, E.; KULAKOVA, N. et al. **Los africanos em el Nuevo Mundo**. Moscú: Progreso, 1987, p. 14.

¹⁵⁸ WILLIAMS, 1975, p. 23.

¹⁵⁹ WILLIAMS, 1975, p. 63, 72.

escasez de mano-de-obra, aun cuando Eric Williams acentúa la cuestión mercantil donde el negro aparece más como una mercancía (un producto) y en la mayoría de los casos como valor de cambio (moneda). Para Chaunu, “la Europa del siglo XV, que carece de brazos, reclama por hombres”. Y más adelante apunta, “cuando África no tiene mas oro para dar, le resta sus hombres”¹⁶⁰. Las palabras de Chaunu y la propuesta de Eric Williams tienen consonancia exacta con las motivaciones que, según Francisco Carlos Teixeira da Silva, tuvieron los portugueses para entrar en África y tomar a Ceuta en 1415.

A atenção de Portugal é despertada, desde logo, pelo norte da África, com suas cabeças de rota do ouro transaariano. Seguindo Magalhães Godinho, poderíamos alinhar as seguintes razões para interessar Portugal pelo Marrocos: a) essa era uma zona de produção cerealífera, em um momento em que Portugal já apresentava problemas de abastecimento; b) era, também, uma área de criação: de cavalos, caros e famosos, e de cabras, de particular interesse português; c) em Ceuta e adjacências estabeleceram-se "cabeças" de rotas do ouro sudanês; d) Ceuta era um núcleo mercantil importante, que negociava tecidos, utensílios de cobre, coirama, cera, mel, peixes secos ect¹⁶¹.

Los portugueses desde Ceuta atacaron a Tánger, pero las fuerzas marroquinas los enfrentaron causándoles una desastrosa derrota. El sueño portugués quedo obstruido y aumento el interés por alcanzar la fuente, el inicio, de donde salían el oro, los esclavizados y otros productos. El objetivo era alcanzar las riquezas de África sudanesa sin los intermediarios marroquinos o los mercaderes islamizados que encarecían el comercio. Es a partir de la necesidad de comercio directo y del impacto sufrido con la derrota en Tánger que

o Infante Navegador impulsiona as expedições mais e mais para o sul, fazendo com que Nuno Tristão atinja a ilha de Arguim, junto ao rio do Ouro, em 1443. Realizam-se, aí, os primeiros "resgates" entre nativos e portugueses: são **trocas de ouro por escravos**, trazidos de outras partes, e de ouro por tecidos. Chegavam, em Arguim, grandes caravanas provenientes do interior da África, com ouro, plumas, peles, marfim e adquiriam sal, raro no interior. Os portugueses trazem cavalos, trigo, tecidos, pratas e sedas (de Granada) e trocam por escravos negros, em uma média de 800 a 1.000 por ano. Genoveses, aragoneses e portugueses sempre se interessaram pelo comércio de escravos entre a Europa cristã e o mundo árabe, face ao bom preço pago pelos últimos e, principalmente, pela carência de mão-de-obra, na Europa, com a retomada do crescimento económico no século XV. A partir de 1444, os portugueses ultrapassam o cabo Verde e entram em contato com populações bem organizadas, também islamizadas, e que passam a praticar o "comércio mudo", trocando sal português por ouro em pó, em particular a Senegâmbia, explorada pelo navegante Diogo Gomes. Portugal torna-se um centro difusor de mercadorias africanas e, simultaneamente, de conhecimentos náuticos, matemáticos e geográficos¹⁶².

¹⁶⁰ CHAUNU, Pierre. **Expansão européia do século XIII ao XV**. São Paulo: Pioneira, 1978, p. 274.

¹⁶¹ TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos. Conquista e colonização da América portuguesa: o Brasil colônia 1500-1750. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). **História geral do Brasil**. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990, p. 37-38.

¹⁶² TEIXEIRA DA SILVA, 1990, p. 42. La acentuación de las letras negritas son nuestra.

Según la idea que estamos siguiendo con Eric Williams nos percatamos que los apuntes de Teixeira da Silva son explicativa: los portugueses y los demás europeos entraron en el tráfico de esclavizados no por causas de “producción de otros bienes”, sino porque el capturado sería la propia mercancía. Manolo Florentino, no solo defiende esa tesis, aún más la sublima añadiendo, que el cautivo (después esclavizados) era una mercancía y una mercancía barata, por tanto, no es la esclavitud la que produce el tráfico, sino el tráfico es quién produce la esclavitud¹⁶³. Si observamos con mayor precisión el escrito de Texeira da Silva, nos daremos cuenta que al inicio del párrafo insiste en la cuestión de **mercado**, y en una segunda parte cambia de opinión adjudicando el fenómeno del tráfico a la falta de mano-de-obra en Europa. Da la impresión que la tesis de *condiciones de mercado* vale para un período histórico, mientras se desvanece en otro.

1.6.3 Continuidad histórica de la esclavitud medieval

En tercer lugar la esclavitud negra en América es la *continuidad histórica de la esclavitud medieval*. Sabemos que por su intensidad, cantidad, sujetos y otros factores se puede considerar la esclavitud en América como un fenómeno nuevo, no obstante preferimos acompañar el recorrido histórico de esta ignominiosa tradición en Occidente.

Europa fue escenario de la esclavitud desde la antigüedad. Diversos autores, sobretodo marxistas, coinciden que la esclavitud como modo de producción puede ser considerada una invención europea. Cheikh Anto Diop lo afirma de forma categórica: “El Estado Griego desde el origen de su fundación fue esclavista (...)”¹⁶⁴. Primero los griegos la instituyeron y después los romanos la perfeccionaron. Ellos son los responsables de la esclavitud como sistema de producción. Esto no significa que las sociedades orientales y africanas no conocieran la esclavitud, sino que no constituía la base de la economía. En Egipto, Persia, Babilonia, Asiría, India, China, Fenicia e Israel hubo esclavos pero en ninguno de estos países e imperios la esclavitud era imprescindible para sus funcionamientos¹⁶⁵. Lo común era la **corbea** y el trabajo compulsorio. Fue con los griegos que los esclavos fueron empleados y concebidos como mero instrumento de trabajo despojado de carácter humano y afirmado como elemento imprescindible para el sustento económico de la sociedad. Para los

¹⁶³ FLORENTINO, 1997, p. 26.

¹⁶⁴ “The Greek State was founded from birth on slavery (...)”. ANTA DIOP, 1974, p. 225.

¹⁶⁵ Escravidão e escravos na Bíblia. **Revista Estudos Bíblicos**, n. 18, Petrópolis: Vozes, 1988; ANTA DIOP, 1974, p. 225ss.

imperios griego y romano la máxima “sin esclavos no hay sociedad ni riqueza” tomó significado absoluto.

El imperio romano le dio continuidad a la esclavitud iniciada por los griegos hasta la Edad Media. Generalmente la fecha 476 d.C se toma como inicio de la Edad Media y de esta forma podríamos pensar que hasta aquí duró la esclavitud, pero esa no es exactamente la realidad. En muchos libros de historia encontramos que la Edad Media fue el escenario de una sociedad feudal y no esclavista. En parte es verdad, sin embargo merece preguntarse en qué parte del imperio romano y cómo se dio la transformación del sistema esclavista para el feudalismo. Observemos que hubo una transición gradual y no una ruptura, y que dicha transición nunca fue total, además de ser extremadamente lenta.

Cuando 395 d.C el emperador Teodósio dividió el imperio romano, en Imperio de Oriente con Constantinopla como capital e Imperio Occidental con Milán como capital, surgieron en el mundo greco-romano dos “destinos”.

Por un lado, el Imperio Oriental o Imperio Bizantino, que permaneció hasta siglo XV cuando los turcos otomanos tomaron su capital en 1453, la cual mantuvo el sistema esclavista casi intacto hasta el siglo XI. Con la dinastía Heraclida, en siglo VII, se inició la transición lenta del esclavismo para el feudalismo a través de la práctica de concesión de tierra a militares que multiplicó las pequeñas propiedades disminuyendo así los grandes latifundios. De cualquier forma se mantuvo el imperio funcionando en parte con mano de obra esclava y en otras partes del imperio como Egipto, Siria y Palestina se afirmó el modo de *producción asiático*. Al final cuando sufrieron la derrota por los turcos en el siglo XV, el imperio Bizantino, era una mezcla de varios sistemas de producción asiático-feudal e incluso, y ya en menor escala, esclavista.

El Imperio Occidental llegó a su fin en el 476 d.C con la deposición del emperador Rómulo Augusto. Posteriormente, el Imperio se fragmentó en varios reinos “bárbaros” y la estructuración del papado romano. Estos eventos, en Occidente, provocaron complejos fenómenos como la ruralización, el debilitamiento del comercio, la descentralización del poder y por fin el casi desaparecimiento de la esclavitud o tal vez sea más apropiado decir el fin de la esclavitud como sistema de sustentación principal de la sociedad. Hacemos la distinción entre esclavitud y la esclavitud como sistema porque en 789 d.C Carlos Magno, rey de los francos, al liberar el domingo para las actividades religiosas cristiana, decía “que los hombres no sean **obligados** [los domingos] a los trabajos de los campos, ni a cultivar las viñas

(...)"¹⁶⁶. Por tanto, si fue necesaria una ley para que las personas no fuesen obligadas a trabajar los domingos era porque ellos estaban sometidos a trabajos forzados, sino no habría necesidad de tal ley. No sólo es la ley de Carlos Magno la que da evidencia de la esclavitud, también encontramos varias leyes y decretos prohibiendo tal práctica, como confirma J. Heers con respecto a los reinos de Florencia y Valencia.

Florença, 11 de agosto de 1289: [se proíbe] vender ou comprar sob qualquer título e em qualquer ocasião, para algum tempo ou à perpetuidade, *uomini di masnada, fedeli*, colonos perpétuos ou à condição, inscritos nos registros (...) Valência, 1361, o rei Pedro: ordenava a seus oficiais do reino de Valência reservarem algumas somas de dinheiro para resgatar cativos muçulmanos então escravos dos cristãos¹⁶⁷.

Heers aclara que los términos *uomini di masnada, fedeli* significaban siervos rurales, esclavos, y a veces mujeres por ocasión de su matrimonio. Pero en todos los casos se trataba de personas que eran vendidas-compradas y sometidas a una voluntad ajena. Ambas leyes u órdenes son contra la esclavitud que permanecía en Europa. Si para algunos autores la única evidencia de la esclavitud en la Edad Media son las leyes prohibitivas, para Jônatas Batista Neto no, pues, él registra que,

A partir del siglo VII, los árabes comenzaron a ocupar el norte de África y las islas del Mar Mediterráneo, la situación ya estaba definida. La Cristiandad era una comunidad predominantemente rural y, en aquel que había sido *Mare Nostrum* de los romanos, “no flotaba ni siquiera una tabla cristiana”, conforme decía un autor musulmán. Es bueno, sin embargo, no tomar ese cuadro de forma muy rígida, porque hasta en plena Alta Edad Media siempre hubo cambios localizados, en ferias organizadas por las comunidades aldeanas y por la Iglesia, y comercio a larga distancia de productos que no se encontraban por toda parte, como la sal, los metales y los esclavos. El comercio de estos últimos, por ejemplo, centralizado en la gran feria de Verdun, incluía las dos grandes civilizaciones de la época: la cristiana occidental y la islámica¹⁶⁸.

No cabe dudas de la existencia de la esclavitud en la Edad Media, tanto las leyes como las prácticas de compra-venta de seres humanos la confirma. Mário Maestri hace un registro semejante al de Batista Neto, cuando escribe que “A través de la alta y baja Edad Media, esclavos musulmanes, eslavos, sardos, etc, fueron una de las principales mercancías de un comercio que nunca perdió importancia en el continente europeo”¹⁶⁹. J. Heers también nos

¹⁶⁶ AQUINO, Rubim Santos Leão de; AZEVEDO FRANCO, D.; CAMPOS LOPES, Oscar Guilherme P. **História das sociedades:** das comunidades primitivas às sociedades medievais. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 1980, p. 307.

¹⁶⁷ HEERS, Jacques. **Escravos e domésticos na Idade Media.** São Paulo: DIFEL, 1983, p. 34.

¹⁶⁸ NETO, 1989, p. 94.

¹⁶⁹ MAESTRI, Mário. **Breve história da escravidão.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986, p. 63.

ofrece muchos ejemplos, que aquí sólo reproduciremos algunos porque la lista es enorme. Observemos:

Em 1424, um homem de Blanes, burgo de pescadores da costa catalã, recusa colocar seus escravos sob a guarda da Generalidade, pois não são, diz ele, senão escravos “temporais”(...) Os normandos assaltam todas as costas do mar do Norte e, por volta do ano 1000, vendem para o serviço doméstico cativos irlandeses e flamengos no mercado de Ruão. Esta escravidão de cristãos arrebatados à força aos povos do Norte se mantém na Itália, ao que parece, até uma data bem tardia: em 1005, um negociante de Gênova reconhece ter recebido a soma de dezoito *sous* ‘por uma *ancilla*...chamada Erkenrude, da nação dos burgundos’ (...) em 5 de junho de 1276, um judeu da cidade [de Valência] vende a um cristão de Barcelona e a outro judeu ‘um escravo mouro branco, muito jovem, chamado Abraham, que foi capturado por ocasião de uma incursão feita por Pedro Fernando, filho do senhor rei, contra Reballeto (...) a partir do momento em que começa a guerra de Granada: entre 1475 e 1499, as vendas de escravos mouros representam 31,5% do total; de 1490 a 1500, sobre 175 mulheres vendidas, 63 são ditas mouras, na sua maioria vindas da Espanha (...) Em 1487, a queda de Málaga provocou a venda, em Sevilha, de mais de 3000 cativos provindos da grande cidade e de inúmeras aldeias das circunvizinhanças¹⁷⁰.

Es importante hacer mención que en Palestina los venecianos, en el siglo XII, poseían plantaciones azucareras con el modelo técnico de los musulmanes. Este sistema se extendió a Chipre, Creta, las islas del Egeo, la costa balcánica y para 1261 los genoveses dominaron el Mar Negro creando colonias esclavas en su redondez. Aquí se forjaron las ruedas hidráulicas para producir azúcar, las formas de administración colonial, el modo de concesión de tierra y las compañías de acciones¹⁷¹.

De modo que en la parte Occidental del imperio romano, aunque desarticulado como imperio esclavista y fraccionado en múltiples reinos, permaneció el uso de esclavos. En este sentido es viable la tesis que la esclavitud de los negros en América es, salvando la intensidad y la cantidad, una continuidad histórica de la esclavitud medieval.

¿Por qué, si es tan evidente la esclavitud en la Edad Media, los historiadores enmudecen al respecto? Las respuestas son varias, no obstante, nos detendremos apenas en las que entendemos más plausibles. Primero, no hablamos de esclavitud en la Edad Media porque sería admitir que la cristiandad es esclavista. Los profesores e historiadores occidentales son formados bajo esa limitación de “pecado inconfeso” y hasta ahora constituye un obstáculo epistemológico. En segundo lugar, la herencia del Iluminismo descarta todo interés en el estudio profundo de ese periodo, por qué y para qué estudiar ese tiempo de “oscuridad” y de

¹⁷⁰ HEERS, 1983, p. 14, 17, 22, 24.

¹⁷¹ WOLFF, Philippe. **Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?** São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 186, 196; AMARAL FERLINI, Vera Lúcia. **A civilização do açúcar.** São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 18ss.

“superstición”. En tercer lugar, las teorías de la historia que han llegado hasta nosotros fueron elaboradas en el norte de Europa, donde la esclavitud medieval siempre fue en menor escala. Por último, el marxismo, tan caro en Cuba y en Latinoamérica, con su teoría histórica del materialismo dialéctico totalizante, generalizador, no consigue ver más que los grandes sistemas económicos, mientras las “minorías” - que muchas veces son la mayoría empobrecidas - quedan fuera de su alcance¹⁷².

Consideremos para finalizar, que mientras la parte Oriental del imperio romano y los reinos formados en la parte Occidental se estructuraban solidamente en el modo de producción feudal, por otro lado, los árabes se levantaban con poderosos ejércitos conquistando y esclavizando pueblos. Ahora, los árabes unidos bajo la religión del Islam expandían sus fronteras para convertir a los “paganos” y la “gente del libro”(a los cristianos y judíos). La pregunta es la siguiente: ¿convertirlos en que o a que y cómo? Bien, convertirlos a la religión del Islam ¿Cómo? Convirtiéndolos primero en esclavos.

Lovejoy nos informa: “En los siglos VIII, IX y X, el mundo islámico se había convertido el heredero de esa larga tradición de esclavitud, continuando el patrón de incorporar esclavos negros de África a las sociedades al norte del Sahara y a lo largo de la costa del Indico”¹⁷³. Para incorporar los africanos en la esclavitud usaron como primer argumento ideológico la religión. Toda persona que no fuera musulmana debía ser esclavizada con fines educativos. Los dueños de esclavos tenían la obligación de instruir religiosamente a los cautivos, sin embargo la conversión al Islam no provocaba la liberación del esclavo. Este argumento no era otra cosa que la justificativa de las guerras “santas” en las fronteras africanas para la captura de nuevos esclavos. Los esclavizados en el mundo musulmán, entre 700 y 1400, eran utilizados en la agricultura de gran escala, otra parte considerable fueron empleados como soldados, en obras del gobierno, en las minas de sal y con mayor frecuencia en trabajo doméstico y en la prostitución tornando las mujeres cautivas en concubinas. Es interesante que los capturados fueran de ambos sexos y de todas las edades, pero la preferencia siempre se acentuaba en niños para transformarlos en eunucos y en las mujeres para esclavizarlas sexualmente y en trabajos domésticos¹⁷⁴.

Antes de 1600 “la esclavitud ya era fundamental para el orden social, político y económico de partes de la sabana septentrional, de Etiopia y de la costa oriental africana”¹⁷⁵,

¹⁷² HEERS, 1983, p. 4ss.

¹⁷³ LOVEJOY, 2002, p. 47.

¹⁷⁴ LOVEJOY, 2002, p. 47-50.

¹⁷⁵ LOVEJOY, 2002, p. 59.

es decir, del mundo árabe/musulmán en África, y para obtención de esclavizados africanos habían estructurado seis rutas principales:

Una que iba del norte de la antigua Gana para Marrocos; la segunda se extendía para el norte, de Tombuctú a Tuwat, en el sur de Argelia; la tercera pasaba del valle del Níger y las ciudades hauças a través del macizo de Air para Gate y gadamés; la cuarta iba del lago Chad para Murzuk, en Libia; la quinta alcanzaba el norte de Darfur, en el Sudán Oriental, para el valle del Nilo Azul y Assiout; y la sexta pasaba por el norte de una confluencia del Nilo Azul y el Nilo Blanco, en dirección a Egipto¹⁷⁶.

Estas rutas, unidas y como consecuencias de la estructuración del mundo árabe/musulmán, arrojaron un tráfico de esclavos africanos desde 650 hasta 1600 que se estima que haya alcanzado 4.820.000¹⁷⁷.

Los árabes cada vez más acentuaban el tráfico de esclavizados capturados en África, pero al mismo tiempo enfrentaban las pujantes fuerzas española y portuguesa que los expulsaban de la Península Ibérica convirtiendo a los derrotados en esclavos y rivalizando en el tráfico de africanos, no más por las rutas del desierto sino por el Océano Atlántico. Los portugueses avanzaron sobre África rápidamente, ya en

1415, os lusos tomaram Ceuta. Entre 1434 e 1444, percorreram a faixa costeira que ia do Marrocos à altura de Cabo Verde. Entre 1445 e 1460, foram até Guiné e Serra Leoa e, entre 1461 e 1474, atingiram o Gabão, a Costa do Marfim e a Costa do Ouro. Avançando mais, descobriram a foz do rio Congo e, com Bartolomeu Dias, o Cabo da Boa Esperança (1488). Em 1498, utilizando a rota descoberta por Bartolomeu Dias, Vasco da Gama chegou às índias e assim revelou como atingir diretamente os entrepostos do Oriente. A tomada de posse do litoral brasileiro, dois anos depois, veio a ser o corolário da ambição lusitana de assegurar o controle da rota atlântica para a Ásia¹⁷⁸.

Con la llegada de los portugueses a Brasil, los españoles, ingleses, franceses y holandeses al Caribe y al resto de América se estableció por cuatro siglos el tráfico de personas esclavizadas, que son los antepasados de los actuales negros y negras que viven en América.

1.7 Síntesis parcial

En este capítulo no sentimos la necesidad de enfatizar la autonomía del pensamiento de los pueblos afro-negros, pues, entendemos que desde el primer tópico (la humanización de

¹⁷⁶ LOVEJOY, 2002, p. 60.

¹⁷⁷ LOVEJOY, 2002, p. 61.

¹⁷⁸ LOPEZ, Luiz Roberto. **História da América Latina**. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998, p. 15.

la humanidad) hasta la formación de los imperios y reinos influenciados por las culturas mandinga, yoruba y bantu África disfrutó de una independencia de acción y pensamiento que no requiere de argumentos apologeticos ni conceptuales fuera de la propia historia de los reinos e imperios: aquí la autonomía es auto-explicativa a través de la crónica de los acontecimientos narrados.

La africanía de la humanización de la humanidad que por mucho tiempo no era considerada en los presupuestos de la intelectualidad occidental, su suerte cambio a partir de siglo XIX con la teoría del teólogo y naturalista Charles Darwin, y posteriormente en siglo XX con los descubrimientos arqueológicos en África del Sur, por el cientista Raymond Dart, y en África Oriental por varios cientistas, entre ellos la familia Leakey, Donald C. Johanson y otros autores citados en la bibliografía¹⁷⁹. Como decía Césaire “África no es ya / En el diamante del infortunio/ Un negro corazón que se estría”; por el contrario, es la tierra madre, el origen de la humanidad, la cuna donde primero despertó la ingeniosidad humana. Hoy son pocos los especialistas que niegan la africanía del origen humano, y C. Anta Diop acrecentó que estos primeros humanos además eran negros, porque la coloración de la piel así como los demás rasgos somáticos de los africanos son producto de las condiciones naturales y, por otro lado, los simios que forman parte del mismo tronco genealógico del ser humano también participan de la misma pigmentación.

Del mismo modo, Ki-Zerbo explica que donde primero hubo arte e instrumento para la búsqueda y producción de alimento fue en África. Ki-Zerbo continúa diciendo: y donde hay arte hay humanidad. Así que tanto el proceso de humanización humana en el sentido biológico como en el orden cultural tiene un lugar específico y una piel, esto es: el lugar es África y la piel es negra. Y ambos procesos, biológico y cultural, de forma autónoma y única¹⁸⁰.

África es también el origen de los seres humanos que alrededor de 11,5 mil años atrás ocuparon América, y además la cuna de una misteriosa población que visitó en época remota el continente americano y que en tiempos olmecas visitaron y fueron patrón estético para el arte escultórico en México.

No era nuestro interés en este trabajo describir todos los reinos africanos (Ki-Zerbo ya escribió una obra en ese sentido), pero quedó reflejado por aquellos que presentamos su autonomía. Desde Egipto Antiguo y Medio y más tarde la formación de los reinos sudaneses y

¹⁷⁹ JOHANSON; SHREEVE, p. 71-75.

¹⁸⁰ KI-ZERBO, 2004, p. 64ss.

en la zona bantu se evidenciaron la independencia y creatividad en sus instituciones, leyes, modelos de gobierno como en su religión. Según se ha podido constatar hubo en África varios imperios y reinos, a saber, el de Gana (900-1110 d.C), Malí (1200-1450 d.C), los Haussas (1600 d.C); los diferentes reinos yorubas y carabalíes (900 d.C-); el Gran Zimbabwe (900 d.C), el Reino de Congo (XII siglo d.C) y otros menos conocidos que ocupaban la región bantu.

En estos reinos, de donde eran originarios los africanos que fueron esclavizados en América, consideramos la presencia de un dominio expresivo de técnicas para trabajar metales, producir tejidos, crear obras de arte, elaborar diferentes estructuras de gobierno, así como también formularon innumerables teologías y fundaron varios sistemas religiosos. Concluimos, entonces, que los africanos que llegaron a América, después del siglo XV, proceden de pueblos con autonomías en sus múltiples culturas, varias formas de organización social y una expresiva infinidad de religiones. Así como Ki-Zerbo subraya que donde hay arte hay humanidad, entendemos que donde hay religión hay humanidad. En los casos que señalamos tanto el arte, la religión, la conformación de estructura social y el trabajo son una fiesta de testimonios no solo de la manifestación humana de los afro-negros (que no discutimos por ser un debate sin sentido e ilegítimo) sino también de la proclamación en alta voz de la autonomía al interpretar el mundo, a la Divinidad y al propio ser humano.

Dentro de lo expuesto cuando describimos las sociedades y tradicionales de los pueblos y reinos, de los africanos que llegaron a América, aún, merece acentuar algunos aspectos religiosos que los estudiosos llaman la atención en las Religiones Tradicionales Africanas. Según los estudios *en toda África Dios o el Ser Supremo era entendido* bajo los siguientes atributos especiales: Dios es omnisciente, omnipresente, omnipotente, es santo, único, amoroso, creador y fuente de todo. Él es el gran protector y salvador. Los estudiosos se sorprenden que para toda África Dios sea entendido como Espíritu, de tal modo que no existen imágenes que lo represente. Por estos atributos es inevitable buscar semejanzas entre las concepciones de Dios en las Religiones Tradicionales Africanas y las concepciones encontradas en la Biblia, estos aspectos se nota desde los títulos de los libros consultados¹⁸¹.

Otro elemento cultural-religioso es su plasticidad. En los pueblos africanos existe una plasticidad para incorporar/asimilar o mejor como dijo Senghor, “El [los africanos] no

¹⁸¹ DICKSON, Kwesi; ELLINGWORTH, Paul (Orgs.). **Biblical revelation and african beliefs**. Maryknoll: Orbis, 1969; GEHMAN, Richard J. **African traditional religion in biblical perspective**. Kenya: Kijabe Printing Press, 1993, p. 189ss.

asimila, él es asimilado”¹⁸². Los africanos tienen en su mentalidad cultural-religiosa la capacidad no sólo de asimilar, sino de dejarse asimilar por el otro, de introducirse e identificarse de tal forma que la religión del otro no se torna más extraña y por el contrario se convierte en sustancia de su propio cuerpo, de su propia identidad como si fuera un elemento casi biológico. La plasticidad, que Eduardo Oliveira la llama de diversidad, posee la facilidad de añadir, de aceptar al diferente, en otras palabras en la cosmovisión africana tradicional no existe espacio para la exclusión¹⁸³. Diversos ejemplos lo manifiestan, a saber, según Nei Lopes relatando el dominio militar de Chango, cuarto *alafin*(emperador) yoruba de la ciudad-reino Oyó, sobre un área mandinga nos informa que el propio Chango y sus súbditos aún resultando los vencedores adoptaron una práctica cultural-religiosa de los vencidos.

Completamente submissos, os muçulmanos abriram a porta para Xangô e sua comitiva, e o aceitaram também como rei. Por outro lado, em homenagem a eles, Xangô adotou um de seus tabus, deixando de comer carne de porco e estendendo essa proibição a todos seus seguidores e descendentes¹⁸⁴.

Por otro lado, los mandingas, en la actitud de su primer *masa* (emperador), Sundjata, que se identificaba como musulmán, sin embargo no halló impedimento para aceptar la creencia de la Religión Tradicional Africana de la ciudad-reino Kita.

Kita Mansa era um rei poderoso; estava sob a proteção da grande montanha que domina a cidade de Kita, Kita Kuron. No meio da montanha havia uma pequena lagoa de águas mágicas. Quem chegasse até a lagoa e bebesse de suas águas tornava-se poderoso. Mas os gênios da lagoa eram perversos: somente o rei de Kita tinha acesso à lagoa misteriosa. Sundjata acampou a leste de Kita e reclamou ao rei sua submissão. Orgulhoso da proteção dos gênios da montanha, Kita Mansa respondeu de modo arrogante a Sundjata (...) Sundjata (...) dirigiu-se ao pé de um grande rochedo, onde sacrificou cem galos brancos aos gênios da montanha (...) foi à procura da lagoa. Encontrou-a no meio da montanha. Ajoelhou-se à borda da água e disse: -Gênio da água (...) em tua honra sacrifiquei cem galos (...) [Sundjata] Colheu um pouco de água com suas mãos e bebeu¹⁸⁵.

En ambos casos los vencedores se dejaron asimilar por la creencia de los pueblos vencidos. Esa actitud de los pueblos africanos de incluir en sus creencias la de los otros se hace, más tarde, evidente cuando aparecen los pueblos árabes en el Sudán, los cuales sin ambages incorporaron el Islán haciéndolo suyo. Lo mismo ocurrió a la llegada de los europeos, por ejemplo en el Reino de Congo, el emperador (*manikongo*) se convirtió al

¹⁸² SENGHOR, Léopold Sedar. **Um caminho do socialismo**. Tradução Vicente Barreto, São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 1965, p. 84.

¹⁸³ OLIVEIRA, 2003, p. 70.

¹⁸⁴ LOPES, 2005, p. 122.

¹⁸⁵ NIANE, Djbril Tamsir. **Sundjata ou a epopeya Mandinga**. Tradução de Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982, p. 105-106.

cristianismo y cambió su nombre sin mayores contradicciones. Este comportamiento de los pueblos africanos hasta la actualidad ha sido mal comprendido pensándose que se trata de sumisión y, por el contrario, es un distintivo de su forma religiosa-cultural.

En todos los pueblos africanos existe una continuidad de la revelación, es decir, estos pueblos no aceptaban un cuerpo doctrinal cerrado donde Dios o los seres espirituales estuvieran limitados al pasado. Encontramos que la revelación era de tal modo continuo que llegaba a ser parte de la cotidianidad de las personas. Las personas vivían en un universo donde el Dios supremo, aún que aparentemente distante, era invocado en casos de problemas colosales que demandaran su acción directa. Orisha, ancestrales y antepasados muertos hacían parte de la cotidianidad. Estos seres intervenían en las situaciones más comunes: en las enfermedades, los nacimientos, en la muerte y en los momentos de alegría. En cada acto individual o colectivo la acción de la divinidad o del mundo espiritual estaba mezclado, entrelazado del tal forma que no era distinto de lo que en Occidente llamamos “el Mundo Objetivo”. En África había un solo mundo: el holístico, morada de todo cuanto existe; y, cada parte influenciando el todo.

La otra cuestión que discutimos, el origen de la esclavitud negra en América, nos remite a tomar una posición abierta. No aceptamos una sola teoría o aspecto provocador del fenómeno. Porque si es cierto que fue la escasez de mano-de-obra la que trajo negros para América, es cierto del mismo modo que el lucro mercantilista, el llamado comercio triangular, fue un complemento imprescindible para la consolidación¹⁸⁶. Así podemos pensar también, que aunque estén las condiciones materiales y la necesidad eso no llevaría o no induciría a nada que el ser humano no este psicológicamente e ideológicamente preparado para enfrentar. La necesidad de mano-de-obra y las condiciones mercantilistas requerían un condicionamiento mental, y este le fue ofrecido tanto por la herencia de la esclavitud medieval como por la resurrección del gusto y el espíritu de la civilización greco-romana¹⁸⁷, que como sabemos era esclavista. Con el Renacimiento Humanista y su lectura de los llamados autores “clásicos” (y la relectura por los padres de la iglesia Agustín de Hipona y Tomás de Aquino) la mentalidad esclavista afloró, como lo muestra el teólogo español *justificador y legitimador* de la esclavitud indígena y negra, doctor Juan Ginés de Sepúlveda, en 1547:

¹⁸⁶ Para profundizar sobre la discusión de cuál fue más importante sí el “trafico” como elemento comercial o la falta de mano-de-obra. FLORENTINO, 1997; FLAMARION CARDOSO, Ciro. O trabalho na Colônia. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). *História Geral do Brasil*. 6. ed. Rio Janeiro: Campus, 1996, p. 88ss.

¹⁸⁷ MORENO REJON, Francisco. Escravidão na teologia do século XVI. *Cadernos da ESTEF*, n. 18, v. 1, Porto Alegre, 1997, p. 41; MORENO REJON, 1997, p. 40ss.

Tenha-se como certo e firme, pois afirmam-no autores sapientíssimos, que é justo e natural que homens prudentes, íntegros e humanos dominem sobre os que não o são. Esta foi a causa para os romanos estabelecerem seu império como legítimo e justo sobre muitos povos, segundo diz Santo Agostinho em vários lugares em sua obra *De Civitate Dei*, os quais Tomás cita no livro *De Regimine Principum*. Sendo assim, Leopoldo, se é que conheces os costumes e natureza de outros povos além do nosso, com perfeito direito os espanhóis dominam sobre os bárbaros do Novo Mundo e das ilhas adjacentes, os quais em prudência, engenho, toda virtude e humanidade são tão superados pelos espanhóis como meninos pelos adultos, mulheres por homens, pessoas ferozes e cruéis por pessoas prudentíssimas e pródigas, intemperantes por continentos e moderados, diria enfim, como macacos por homens. Nem julgo que esperarás que eu comemore a prudência e engenho dos espanhóis, tu que na minha opinião leste Lucano, Sílio Itálico, os dois Sênecas; e depois destes leste Isidoro, a ninguém inferior em teologia, e em filosofia sobretudo Averróis e Avempace; em astrologia (astronomia) o Rei Afonso, para calar os outros, os quais seria longo enumerar. Quem ignora as outras virtudes deles: a fortaleza, a humanidade, a justiça, a religião?¹⁸⁸.

Juan Guinés de Sepúlveda vivió en el tiempo que se discutía la legitimidad de la esclavización de los indios, cosa que era una práctica, pero que se necesitaba de un argumento mental (ideológico) para ser consolidada. Es interesante observar que para legitimar este proceso el recurre a los filósofos tanto clásicos como árabes y no deja de lado la concepción de los dos teólogos más influyentes del período medieval. David Brion Davis corroborando la superación de entender la esclavitud desde la posición materialista resume que: “a escravidão sempre foi mais do que uma instituição econômica; na cultura ocidental, ela representou o mais alto limite da desumanização, do tratamento e da consideração do homem como uma coisa”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ SUESS, 1992, p. 531.

¹⁸⁹ DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Tradução Wanda Cladeira Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 25-26.

2 AUTONOMÍA AFRO-NEGRA CRISTIANA (1492-1812)

2.1 Introducción

Na imensidão das culturas,
Eu, o buraco negro,
Absorvi todas as energias que me formam e deformam.

Con la frase anterior comencé el artículo *A Igreja na África desde o NT até o século IV* porque entiendo que el pueblo afro-negro, en su largo recorrido por la historia, ha demostrado ser un grupo humano con un conjunto de tradiciones propias e incorporadas que lo caracterizan como hemos registrado en el capítulo anterior¹⁹⁰. La historia del pueblo afro-negro, es decir de los pueblos africanos y sus descendientes en la diáspora, se remonta al inicio de la humanización del ser humano y se extiende hasta la actualidad. Los pueblos africanos, en sus naciones, reinos, imperios y diferentes formaciones sociales elaboraron su propia cultura, su propia visión de mundo: esto es su autonomía en todos los sectores de la vida. También, como vimos en el capítulo anterior, los afro-negros llegaron a las Américas por motivo de la esclavitud. En este capítulo la pregunta no es el origen y el motivo por el cual llegaron aquí los afro-negros, mas si ellos consiguieron en esas condiciones desenvolver un pensamiento autónomo con respecto al cristianismo y para dentro del mismo.

Se hace necesario aclarar que los afro-negros aunque originarios de diferentes pueblos y étnias poseen una unidad básica. Desde la década del 1930 Senghor, Césaire y la inteligencia afro-negra de la época en general planteaba de forma vehemente la unidad del pueblo afro-negro. Ellos juzgaron que esta unidad implicaba los rasgos visibles, es decir, todo comienza como plantean las feministas, por el cuerpo; por aquellas apariencias de las cuales ningún ser humano afro-negro pasa inadvertido. Por otro lado, como no creemos que los rasgos físicos en los humanos alteren sus capacidades intelectivas ni su ética, pensamos, como

¹⁹⁰ ACOSTA LEYVA, Pedro. A Igreja na África desde o NT até o século IV. *Boletim Identidade!*, São Leopoldo, v. 7, jan./jun. 2005, p. 9-14.

también lo afirmó la inteligencia afro-negra del 1930, que lo que nos permite ser diferente de otros pueblos son las contribuciones científico-sociales, las alegres tradiciones culturales con sus cantos y danzas, la espiritualidad caracterizada por la centralidad de la vida, y la extensa historia de sufrimiento causada por la intervención del hombre blanco en África y paralelamente la esclavitud afro-negra en América con sus consecuencias económicas, sociales e ideológicas. Eduardo Oliveira resume esa unidad cuando escribe:

Em suma, percebemos como na África tradicional existe uma estrutura comum entre as sociedades, sobretudo dos três Impérios Negros considerados: Gana, Mali e Songai. Mas tal estrutura se verifica também em outras regiões tanto ao sul do Sahel quanto a ocidente na África Negra, seja nas regiões das savanas ou das florestas. Estas estruturas comuns das sociedades africanas, foram aqui consideradas sob o prisma religioso, que podemos dizer, hegemoniza as práticas culturais dessas populações. Considerando também aspectos econômicos e políticos, bem como aspectos da estrutura social, como a organização das famílias e o tipo de sociedade em que vivem, sejam elas famílias extensas ou cidades-estado, podemos evidenciar, apesar das flagrantes diferenças e da enorme diversidade, que existe uma estrutura (forma cultural; dinâmicas civilizatórias) baseada em princípios que sustentam a vida desse contingente negro-africano. Tais princípios regem os vários elementos dessa estrutura, que por sua vez dão fundamento à afirmação de que na África antes da invasão européia existia uma cosmovisão africana. Essa cosmovisão de mundo se reflete na concepção de universo, de tempo, na noção africana de pessoa, na fundamental importância da palavra e na oralidade como modo de transmissão de conhecimento, na categoria primordial da Força Vital, na concepção de poder e de produção, na estruturação da família, nos ritos de iniciação e socialização dos africanos e, é claro, tudo isso assentado na principal categoria da cosmovisão africana que é a ancestralidade. Todos esses elementos, singularizados pela estrutura cognitiva do africano de organizar a vida e a produção revelam princípios organizadores de suas sociedades. São eles: princípio da diversidade, da integração, da harmonia com a natureza, princípio da senioridade — ligado à ancestralidade —, o princípio da complementaridade, da polaridade do mundo em energias destrutivas e construtivas, e o princípio comunitário, tendo o comunitário como instância maior do bem-estar social¹⁹¹.

Todos estos elementos de unidad afro-negro, como lo demuestra Eduardo Oliveira en otros capítulos del mismo libro, son características conservadas, en mayor o menor grado, por las poblaciones que sufrieron la diáspora en las Américas.

En otro orden aceptamos que hablar del pueblo afro-negro engloba todo un universo que incluye factores de diferentes naturalezas. Hay innumerables aspectos tangibles y abstractos entorno a los afro-negros. Aquellos de orden más tangible como lo geográfico, económico, expresiones estéticas y los atuendos religiosos abundan en monografías y trabajos particulares. Sin embargo, aun en estos encontramos que son elaborados muchas veces bajo una perspectiva de disección cartesiana, esto es, de forma fraccionada en una estructura

¹⁹¹ OLIVEIRA, 2003, p. 71.

rígida que le roba el vigor sentimental y dinámico de la vida¹⁹². Los factores que llamamos de abstractos tales como la conciencia colectiva, la ideología, y los conceptos de arte y religión, por regla general, se estudian desvinculados de los factores tangibles; y en determinadas ocasiones son entendidos como respuestas a las condiciones sociales.

En nuestra manera de ver el universo afro-negro, en especial en América, lo concebimos ilustrándolo como un árbol. En este árbol **las raíces** son aquellas *condiciones* que enfrentaron los africanos y afrodescendientes, y que son el contexto en el que ha permanecido, resurgido y ha sido creado un sistema de vida que incluye una cultura, un modelo alternativo de economía y una estrategia(s) ideológica y política para la conservación de la vida. De modo que, las tres principales raíces o *condiciones* de la afronegitud pueden ser pensadas así:

1) *Identidad* como raíz central y portadora de las sustancias culturales¹⁹³, religiosas e históricas que vinieron de varias partes de África y fueron recreadas, y otras fueron inventas y vividas en América¹⁹⁴. La identidad en su manifestación socio-cultural se revela en las diferentes actividades de la comunidad afro-negra. En las fiestas, por ejemplo, se unen aspectos estéticos, religiosos y políticos de resistencia. Tales interrelaciones de los aspectos mencionados fortalecen los lazos interpersonales creando ciertas articulaciones de pertenencia al grupo que permiten una resignificación del carácter humano de la comunidad y una elaboración de la cosmovisión¹⁹⁵.

2) *Condición de clase*, raíz amarga que revela hasta donde la ambición por riquezas del hombre blanco puede quitar la vida a millones de personas afro-negras. Desde la captura en África, el transporte en los horribles barcos negreros, la ignominia de ser expuestos como objeto de venta y finalmente el trabajo forzado de las largas horas en las plantaciones de caña

¹⁹² Sobre la crítica al racionalismo cartesiano y la necesidad de ser ampliado para comprender las complejidades humanas ver. MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 11. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2006, p. 25-26.

¹⁹³ En este trabajo no tenemos interés en proponer un concepto de cultura diferente porque este fue ampliamente tratado por Clifford Geertz, el cual analizando el libro de Clyde Kluckhohn *Mirror for man* encuentro, en sólo 20 páginas, once conceptos de cultura. El propio Geertz, después de referirse a la ambigüedad del concepto, ofrece otra forma de ser entendida la cultura. Geertz dice: “O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 14, 15.

¹⁹⁴ SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Candomblé, dinâmica cultural e processos de reconstrução de identidade. In: DÖPCKE, Wolfgang (Org.). **Crises e reconstruções: estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos**. Brasília: Linha Gráfica, 1998, p. 28-39.

¹⁹⁵ MOURA, Glória. As festas quilombolas e a construção da identidade. In: DÖPCKE, Wolfgang (Org.). **Crises e reconstruções: estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos**. Brasília: Linha Gráfica, 1998, p. 11-27.

de azúcar, en los cafetales, en los algodonales y en el servicio doméstico se constata el enorme sufrimiento del pueblo afro-negro. Sufrimiento como esclavizado, con las tres características que definen –según Davis – un esclavo, a saber: 1) ser propiedad de otro, 2) su voluntad esta sujeta a la autoridad del propietario y 3) su trabajo es obtenido por medio coercitivo¹⁹⁶. Cada una de las etapas ya fue descrita y analizada por muchos autores, y en este trabajo no dedicaremos abundante espacio, porque entendemos que ha sido representado lo suficiente y la recordación acentuada de un trauma lo perpetúa. Consideramos que esta raíz además de traer a la luz una trayectoria de dolor, al mismo tiempo, revela las fuerzas del pueblo afro-negro, su resistencia y su eterno e infinito amor a la vida. Del mismo modo su condición de clase explotada le permitió hacer una amplia contribución – aunque forzada- en la construcción de las riquezas tanto de los países europeos que se beneficiaron con la importación del oro, plata, azúcar, madera y comida como también de los países de América que aprovecharon el sudor y la sangre afro-negra para existir y establecer la estructura que hoy tienen¹⁹⁷.

3) *La lucha contra el racismo* es la otra raíz que mantiene en pie el árbol de la afronegitud. Es una raíz que surge de la misma manera que muchas de las raíces de los árboles del Caribe, es decir, como consecuencia de los fuertes huracanes de conceptos y prejuicios etnocéntricos y como mecanismo de sostenimiento contra todo viento que insista en arrancar la dignidad humana del pueblo afro-negro. La lucha contra el racismo no es sólo una lucha intelectual de percepciones y nociones abstractas, por el contrario, es una batalla concreta por la vida. Pero no por cualquier tipo de vida, sino por una vida con educación, de reconocimiento, con placer, con sueldos justos, con acceso a todas las condiciones y ejercicio que tienen las sociedades, que hemos ayudado a construir: en este caso las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Una frase de De Roux resume lo que podemos llamar de orientación racista a la que los afro-negros tuvieron que enfrentar.

Esta parafernalia racista que hizo concluir a ensayistas científicos como el conde Gobineau que los negros eran incapaces de ascender a niveles altos de inteligencia; que llevó a filósofos como David Hume a comentar que los negros jamás habían producido ninguna manufactura ingeniosa, ningún arte y ninguna ciencia; y, que hizo decir a literatos como Antonio Trollope que los negros simplemente imitaban al

¹⁹⁶ DAVIS, 2001, p. 49.

¹⁹⁷ Según Ciro Flamarion la esclavitud en América tuvo varias fases, entre estas: 1) Desde XVI hasta 1650 aunque eran los indios los más explotados los negros eran utilizados en las minas, servicios domésticos, agricultura de subsistencia y construcción de casas y primeros trapiches. 2) Desde 1650 hasta 1791 se reconoce como el auge de la esclavitud negra. Eran empleados en la minería, ganadería y las plantaciones de caña. 3) Desde 1791 hasta 1888. Grande trafico negrero y alta producción de azúcar y café. FLAMARION CARDOSO, 1982, p. 20-40.

blanco (...), permeó las estructuras jurídicas, sociales y psicológicas de todas las sociedades donde se trajeron africanos¹⁹⁸.

Las raíces del árbol no quedaron muertas en las profundidades de la tierra, ellas nutrieron un **tronco** de maravillosas comunidades afro-negras que se extienden en toda América. Estas comunidades son el conjunto del pueblo afro-negro que sobrevivió todas las vicisitudes de esclavitud, de racismo, de pobreza. Es una comunidad que se une en el imaginario colectivo de lucha por la vida, que esta atada a la utopía humana, donde cada persona y cada grupo humano tengan un lugar digno en este mundo.

La comunidad afro-negra se expresa en comunidades de énfasis más específicos, que aquí las entendemos como **gajos** unidos sustancialmente al conjunto de comunidad afro-negra universal. Estos gajos, o comunidades de tendencias específicas, no deben ser estudiados de forma aislada del tronco. No deben analizarse como grandezas individuales porque es imposible, ya que el ser humano es al mismo tiempo religioso, político y un ser creador de cultura. Como afirma Helena Teodoro, la unidad entre arte, vida, factores sociales e históricos es indivisible¹⁹⁹. No obstante, es importante saber que existe en la comunidad afro-negra ciertos agrupamientos con un bloque de características específicas que pueden ser clasificadas en tres:

1) La comunidad *afro-negra religiosa*. Entran en esta categoría los afrocristianismos, los grupos negros teológicos-ideológicos (Cenacora, Identidade, Guasá, otros), las grandes religiones reconstruidas a partir de elementos africanos como el Candomblé, la Santería, y otras.

2) La comunidad *afro-negra estético-cultural*. Entiéndanse en esta los grupos musicales y estilos de música (hip hop, Jazz, reggέ, la conga), grupos teatrales (Teatro Experimental Negro -en Brasil; Teatro del Ritmo-Paraguay, Cumanana y Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP)-Perú), Clubes lúdico-sociales, tertulias afro-poéticas.

3) La comunidad *afro-negra socio-ideológica*, es la comunidad más visibles por su activa discusión en los medios de prensa mundial. En la misma pueden incluirse desde las revueltas y revoluciones hasta las ONGs que abunda en todos los lugares de América Latina y el Caribe. Algunas tienen carácter educacional como el centro Universitario Palmares, en

¹⁹⁸ DE ROUX, 2007, p. 17.

¹⁹⁹ THEODORO, Helena. Mulher negra, arte e poesia: Leci Brandão. In: SEFFNER, Fernando. **Cadernos Porto & Vírgula**: Presença negra no Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 11, 1995, p. 56.

Brasil; otras se preocupan por la lucha de las tierras como es el caso de las ONGs negras de la costa pacífica de Colombia o la Organización Nacional Francisco Congo (MNFC) en Perú. Existen otras ONGs, asociaciones y organizaciones que atienden las áreas jurídica, salud, económica y social.

Como hemos visto, cada parte de la negritud es importante y está íntimamente relacionada con las demás partes. Las **hojas** de la negritud, que casi siempre son las que se mencionan, las constituyen el contingente de personas afro-negras, que en un momento dado de la historia representaron la comunidad afro-negra. Al hablar de representación evocamos el liderazgo político o religioso de ciertas personas negras; y también, estamos evocando aquellas, que aparentemente de forma individual, mantuvieron las antorchas de la negritud haciendo su contribución en el plano intelectual o artístico a favor de la población afro-negra y por extensión a toda la humanidad.

Hemos ilustrado la afronegitud con un árbol y, en este capítulo, nos detendremos en una de sus partes que lo constituye, es tanto un elemento de sus raíces así como un de sus gajos que la caracterizan. Aquí estaremos presentado la *comunidad afro-negra religiosa* en su específico afrocristiano, pero no lo haremos cortándola del árbol, esto es de su contexto social y del conjunto de la comunidad afro-negra, sino que observaremos su devenir en perspectiva histórica-teológica. Para llevar a cabo el análisis que nos proponemos lo haremos valiéndonos del instrumental de la historia bajo la perspectiva de la afronegitud (entendiendo afronegitud como la síntesis del Panafricanismo, la Negritud, la Teología Negra y el Afrocentrismo²⁰⁰) a fin de relatar el origen y el proceso que ha sufrido la interpretación cristiana en el interior de la comunidad afro-negra.

En la lectura que haremos de la interpretación cristiana afro-negra intentaremos dejar de un lado o revisaremos someramente la interpretación de los “blancos” con respecto al ser humano afro-negro. Nuestro recorrido se fijara en las ideas cristianas que las personas afro-negras proponían de si mismas frente a la vida, al texto bíblico y las situaciones históricas que les tocó vivir.

No nos ocuparemos de las ideas de los blancos, sólo ahora nos detenemos a apuntar que la mayor parte de la historia de los afro-negros en América fue bajo la esclavitud, y ésta justificada por la práctica esclavista de una parte sustancial del clero, así como también legitimada teológica e intelectualmente. Desde la antigüedad greco-romano y pasando por la

²⁰⁰ Al respecto del Panafricanismo, la Negritud, la Teología Negra y el Afrocentrismo ver el capítulo III de este trabajo.

Edad Media la esclavitud era aceptada social y jurídicamente. En la Edad Media y en los primeros siglos de la modernidad, además de los aspectos social y jurídico, la esclavitud fue una vez más aceptada y teóricamente justificada por la teología cristiana y por los intelectuales cristianos de la época.

Para explicitar este planteamiento registraremos algunos casos. Comenzaremos por el más conocido de los europeos: Cristóbal Colón, que para el 15 de febrero de 1493 escribiendo a los reyes católicos Isabel de Castilla y Fernando de Aragón dice que entre las cosas que él daría como resultado de sus viajes estarían “esclavos”. Se sabe que Colón, cuando fue despreciado por el rey de Portugal, Juan II, se dirigió para España por el puerto de Palos. De este puerto pasó al convento de Rábida²⁰¹ donde trajo una profunda amistad con el fraile Juan Pérez, el cual lo recomendó para el confesor de la Reina, el fraile Hernando de Talavera²⁰². Aquí se verifica desde el inicio de la invasión europea a América la unidad entre cristianismo, esclavitud y colonización²⁰³.

Desde as Bulas de Alexandre VI, Nicolau V e Calixto III, delegou-se aos reis de Portugal a tarefa de evangelizar as terras recém-descobertas e reconhecia-se a autoridade dos soberanos portugueses sobre as novas igrejas (...) [o] Padre Vieira afirma, repetidas vezes, nos seus sermões, que todos os portugueses são “missionários”²⁰⁴.

Los intelectuales cristianos compartían las mismas ideas sobre la esclavitud, como lo demuestra Juan Mayor, profesor de la universidad de Paris, que en 1510, inspirado en los escritos de Aristóteles, afirma la legitimidad de “esclavizar” a los capturados de guerra. Del mismo modo el fraile de la iglesia católica Bartolomé de Las Casas, en 1516, 1518, 1531 y 1543, aconseja a los reyes la “esclavización de los negros”; y, el intelectual cordobés Juan

²⁰¹ Según nos informa Chaunu la relación de Colón con los jesuitas era muy fuerte, él dice que, “Desde o refúgio em Castela, à tensão persistente com Portugal era para Colombo uma segurança, uma tela protetora contra as perseguições de seus credores. Multiplicou então suas diligências. Nesta tarefa, recebeu uma ajuda decisiva da comunidade franciscana de La Rábida. Entre Colombo e o misticismo franciscano havia mais que uma afinidade. Movidos no início pela caridade, os padres foram logo seduzidos pelo messianismo escatológico de seus miríficos projetos: a aliança com as igrejas isoladas da Ásia, a conversão maciça dos pagãos mantidos na espera da manifestação dos últimos tempos, a libertação da Nova Roma perdida e da Jerusalém terrestre se projetaram no termo da empresa. Empenhar-se nela não era apressar, conforme a vocação da Igreja, ao mesmo tempo o Retorno glorioso e a manifestação final do Reino de Deus⁴²? Os franciscanos de La Rábida seriam, na Espanha, seus fiadores e apresentadores” CHAUNU, 1978, p. 136.

²⁰² MONGE ALFARO, Carlos. **Historia de Costa Rica**. San José: Editorial Universitária Centroamericana, 1980, p. 79.

²⁰³ Para más detalléz que incluye nombre de cada clero y la cantidad de esclavizados que poseía en Puerto Rico, en 1530, ver la lista en: SUED-BADILLO, Jalil. Igreja e escravidão em Porto Rico do século XVI. In: CEHILA (Org.) **Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 73.

²⁰⁴ VERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)**. São Paulo: Ática, 1987, p. 19.

Ginés de Sepúlveda justifica la esclavitud tanto para negros como para los indios por varios motivos, en todas las áreas de la vida humana, a saber,

(...) razões: biológicas (são raças inferiores), filosóficas (é algo conforme com a razão), culturais (o renascimento reivindica os usos greco-romanos), econômicos (os escravos são necessários para a produção nas minas e fazendas das Índias) e inclusive teológicas (a escravidão é um mal incomparavelmente menor em relação com a fé e a graça que recebem)²⁰⁵.

Sobre la práctica de la esclavitud es de conocimiento general que muchos papas, sacerdotes, monjas y la iglesia cristiana en sentido general eran cómplices y esclavistas. Infinidad de ejemplos lo revelan. Según la investigación de Jacques Heers, en 1294, el papa Celestino V, acepta la esclavitud incluso para cristiano y define los tres casos (capturado de guerra, deuda y herencia socio-biológica) por las cuales una persona podía caer en la condición de esclavo; 1286, en un monasterio de Montserrat, los **benedictinos** esclavizan a once (11) sarracenos que el rey Alfonso II les había concedido; 1294 el papa Celestino V declara motivo de esclavización a los cristianos que vendieran armas a los musulmanes; Celestino V, en ese mismo año, instituye que todo hijo de clero sería desde que nace esclavo; 1305, por ocasión de la beligerancia entre venecianos y los habitantes de Ferrara, el papa Clemente V declara esclavo a todos los capturados en la guerra; 1306, en la isla de Sardeña, dos monasterios son los que más esclavos tenían para cultivar sus tierras; 1473, el cardenal Caraffa se pasea en Roma mostrando que tenía 27 prisioneros turcos para ser esclavizados; el papa León IX declara “que las mujeres que hubieran fornicado con padres serían entregadas como esclavas; 1525, en Sevilla, el arzobispo tenía una centena de esclavos; 1396, en Génova, unas monjas tenían una esclava llamada Margarita y como no necesitaban de su trabajo la alquilaban a terceros para recibir lucros; 1267, en Valencia, el Deán de la catedral de Leyde compró una esclava. En las *Partidas* se “condena igualmente a esclavitud todos los culpados de sacrilegio, notadamente los que atacasen las iglesias o hiriesen un obispo²⁰⁶.

No solo eran los obispos y la alta jerarquía las que estaban asociadas a este gran crimen llamado: esclavitud. Eran esclavistas las monjas, los monasterios, también las órdenes religiosas. Demos una mirada en la vida de los capuchinos.

Madrid, 5 de octubre de 1664. El Rey. Don Juan de Viedma, mi Gobernador y Capitán General de la ciudad de Cumaná, provincia de la Nueva Andalucía. Por parte del Provincial de los **Capuchinos** de la provincia de Castilla se me ha

²⁰⁵ MORENO REJON, Francisco. Escravidão na teologia do século XVI. **Cadernos da ESTEF**, Porto Alegre, v. 1, n. 18, 1997, p. 40ss.

²⁰⁶ HEERS, 1983, p. 11,21, 38, 40ss.

representado que habiendo enviado doce religiosos al Reino de Arda con diferentes cosas para el servicio del culto divino, les fué preciso dar algunas a aquel Rey, en cuya recompensa les dió **ocho niños**, para que los bautizasen y se sirviesen dellos, y viendo los religiosos el poco fruto que hacían en aquellos naturales, se retiraron a Cumaná, y vos mandastes que dichos niños se vendiesen como se hizo en mil y doscientos pesos con intervención del cura de esa ciudad a quien se nombró por síndico y en cuyo poder está la cantidad referida, suplicándome dicho Provincial fuese servido de dar dicha venta por buena y mandar que los mil y doscientos pesos se traigan a su disposición (...) ²⁰⁷.

En fin y cerrando el paréntesis de la actitud de la cristiandad²⁰⁸ con respecto a la esclavitud, podemos subrayar que todos los cristianos y las cristianas de la época (XIII-XIX) estaban de acuerdo con el sistema esclavista. Hubo pocas excepciones de personas que se opusieron a la esclavitud, mas no es asunto de este trabajo o mejor, sería sugestivo estudiar la propuesta de James Cone para explicar las actitudes de los teólogos blancos. James Cone afirma que las tendencias teológicas blancas frente al fenómeno de la esclavitud adquirieron tres formas principales, que no tenemos interés aquí en volver a explicar - ya Cone lo hizo - pero pueden ser presentadas así: “1) alguns teólogos brancos ignoraram a escravidão como questão teológica; 2) outros a justificaram (un ejemplo: los Salesianos quedaron al margen del movimiento abolicionista en Brasil y la jerarquía de la iglesia católica se mantuvo con su mentalidad conservadora apoyando “el orden establecido”²⁰⁹), e 3) apenas poucos falaram claramente contra ela”²¹⁰.

Alguien puede objetar que la jerarquía no podía hacer nada porque eran personas de su tiempo, sin embargo “cuando se quiere se puede”, como reza un proverbio popular. Varios acontecimientos le ofrecen cierta credibilidad a este proverbio, registraremos dos.

Yendo hasta los primeros años del cristianismo, donde prevaecía el sistema esclavista romano, encontramos al Apóstol Pablo, en la carta de Filemón, interviniendo por un esclavizado y proponiendo su reconocimiento como ser humano. Recordemos que en la cultura greco-romana un esclavo era un objeto que habla y Pablo recomienda a Filemón que trate a su esclavo Onesimo como al propio Pablo, es decir como un ser humano y algo más:

²⁰⁷ KONETZKE, Richard **Colección de documentos para la historia de la formación social Hispanoamericana 1493-1810**. v. II, Tomo II: 1660-1690. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958, p. 522. Letras subrayadas en negritas por el autor de este trabajo.

²⁰⁸ No estamos interezados en la opinión de la cristiandad medieval, mas también sí observamos el mensaje de varios padres de la Iglesia encontraremos que Ignacio de Antioquia - en su carta a Policarpo, San Ambrosio y San Isidoro de Sevilla criticaron la esclavitud espiritual, PERO NINGUNO DE ELLOS atacó la esclavitud física. Ellos solo hacían la distinción entre ambas esclavitudes. DAVIS, 2001, p. 106-107.

²⁰⁹ AZZI, Riolando. **Os Salesianos no Rio de Janeiro**. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1982, p. 27-34.

²¹⁰ CONE, James. **O Deus dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 58.

un ciudadano romano y en el orden religioso un Apóstol. En la carta de Pablo a los Efesios 6, 5-9 ocurre algo parecido.

Essas poucas frases [de Efesios 6,5-9] não tocam na escravidão e, contudo, transformam-na. Acima de escravos e senhores está Cristo, Senhor comum, que por ambos morreu e a ambos salvou. Com isso o escravo cessa de ser apenas objeto caseiro ou instrumento de lavoura. Sem dúvida, continua em pé uma forte dependência pessoal, mas a essência primitiva da escravidão foi alterada.²¹¹

Otro acontecimiento semejante ocurrió alrededor de 1370, ocasión en la que el papa Urbano V ordena que a todos los esclavos griegos, después de 7 años de esclavitud, se le concedan la libertad. Unos años después el rey Pedro IV lo aplica en Aragón, en 1382. ¡Cuando se quiere se puede! sólo hay que tener un motivo y el motivo del papa Urbano V era la unión de las dos iglesias: católica-romana y ortodoxa griega. Si en una investigación hay oportunidad para la ética, ¡que según Edgar Morin hay!²¹², podemos afirmar que este comportamiento de los poderosos de la iglesia es vergonzoso; es un horror que para los poderosos de la iglesia tomar una decisión de esa naturaleza tienen que tener otra razón que no es precisamente la del Evangelio²¹³.

A partir de ahora nos encargaremos de examinar las ideas cristianas expresadas o manifestadas en los cristianos afro-negros en América Latina y el Caribe. El análisis será relativo a los siglos XV-XVIII.

2.2 Autonomía Afro-negra cristiana en los inicios de la construcción del Mundo Atlántico

1480-1547 África-España-América. Juan Garrido nació en África Occidental, alrededor de 1480, adoraba al único y poderoso Dios que en los idiomas de su pueblo y de las naciones circunvecinas era conocido por Olofin y Alá. Unos años después viajó para Portugal, bajo condiciones de la trata negrera y por el año 1495 aceptó que el Dios todopoderoso, al cual en toda África nadie osaba crear su imagen, vino a la tierra en forma humana y era conocido por el nombre-título de Señor Jesucristo. En 1495 fue bautizado como cristiano.

Juan Garrido en esa misma época fue a vivir a España, en la ciudad de Sevilla, si como esclavizado o como libre no se ha podido precisar, es decir, es casi imposible definir a

²¹¹ HÖFFNER, Joseph. **Colonização e Evangelho: ética da colonização espanhola no século do ouro.** 2. ed. Tradução de José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro: Presença, 1977, p. 76-77.

²¹² MORIN, 2006, p. 118, p. 99-100.

²¹³ HEERS, 1983, p. 69.

ciencia cierta su condición jurídica. Por los estudios de Fernando Ortiz se conoce la historia de otros negros que vivían en Sevilla jurídicamente libre y que atravesaron el Atlántico fijando residencia en La Habana, donde más tarde fueron populares por su forma de vestirse y de comportarse²¹⁴.

Había en España un hombre blanco llamando Pedro Garrido que estaba proyectando un viaje para América y Juan “Garrido” aprovechó la oportunidad para cruzar el Atlántico junto a Pedro Garrido adoptando el nombre completo: Juan Garrido. Llega al Nuevo Mundo en 1502 y de 1508-1519 “participa de las conquistas de Puerto Rico y Cuba, de las supuestas conquistas de Guadalupe y Dominica, y del Descubrimiento de la Florida, y fija residencia oficial en Puerto Rico”; del mismo modo participa de otras expediciones en México y Baja California. Cuando hizo la expedición, con Cortés en 1533 a California, ya era copropietario de un pelotón integrado de indígenas y de negros para la minería.

El africano Juan Garrido no fue solo un gran conquistador, también fue un cristiano que dedicó sus fuerzas a la construcción de una capilla cristiana-católica en Tacaba, en México, en 1521, y próximo a ésta fijó su residencia. Por su fidelidad cristiana, sin la cual nadie (o muy pocos) en la sociedad ibérica y sus colonias podría alcanzar muchas cosas, y por su calidad de conquistador obtiene terreno propio para su casa y ocupa varios cargos (guardián de acueducto, portero y pregonero) en Ciudad México, entre 1524-1525. Muere en México, en 1536 o 1547, dejando una prole de tres hijos y con el honor de ser el primero en plantar trigo en América²¹⁵.

Hemos observado como Juan Garrido recorrió varios espacios formando un triángulo entre África, Europa y América. Este triángulo es el que conocemos como Mundo Atlántico y que según Luiz Felipe Alencastro las naciones americanas, en el caso de su estudio el Brasil, se formaron primero como relación, intercambio, interconexión entre las costas del Atlántico africana-europea-americana para después conformarse las naciones. Los seres humanos afro-negros no solo fueron “objeto” de intercambio como también agente de este intercambio que lleva en su interior desde el aspecto material como los metales preciosos, las plantas de

²¹⁴ ORTIZ, Fernando. Los negros curros. In: ORTIZ, Fernando. **Ensayos etnográficos**. La Habana: Ciencias Sociales, 1984, p. 54.

²¹⁵ Sobre otros pormenores y actividades de la vida de Juan Garrido y otros conquistadores afro-negros. RESTALL, Matthew. **Sete mitos da conquista espanhola**. Tradução de Cristiana de Assis Serra, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 17, 53-54, 74, 108ss.

cultivos como las diferentes formas de fe, las modalidades de mineración, la medicina verde, la cultura y el lenguaje²¹⁶.

Así como el afro-negro cristiano y conquistador Juan Garrido, hubo muchos negros y africanos que componían un elemento importante de las personas conocidas como “conquistadores de América”. La presencia de los conquistadores afro-negros fue ocultada por los antiguos cronistas españoles y portugueses, cuyo etnocentrismo no les dejaba ver más que a ellos mismos, y ésta invisibilidad fue repetida por los historiadores modernos hasta parecer que la historia de la conquista la realizaron exclusivamente los “blancos”, cuando en realidad la mayor conquista tuvo como protagonistas los afro-negros y los indios. El autor norteamericano Matthew Restall sistematizó la participación afro-negra e india en la conquista y después de la lectura de su obra he encontrado que los números citados por la mayoría de los autores refleja la idea defendida por Restall. Un ejemplo en este sentido son los historiadores brasileños Teixeira, Da Fonseca²¹⁷ y Pinto, ellos describieron como se efectuó la penetración y ocupación en la región amazónica ofreciendo datos que confirman que la conquista se realizó gracias a las alianzas de portugueses con los indios y a la presencia marcante de afro-negros y mujeres. Como no hubo explicación al respecto estimo que ninguno de los tres autores estaba hermenéuticamente orientado para ponderar sobre la importancia de la presencia india y afro-negra. Pinto describe una incursión militar exploratoria, “bandeira”, que salió del Estado actual de Pará, en Brasil, para la profundidad de Amazonia, parte de lo que hoy es el Estado brasileño de Rondônia. En su descripción Pinto anotó que la flota de la expedición estaba compuesta por 2.000 personas; entre estas 1.200 indios con arcos y flechas, 70 soldados blancos, y 730 “esclavos negros y mujeres”. Analizar y llegar a la conclusión que la presencia de blancos era mínima no exige una hermenéutica muy avanzada. Sólo de una primera observación notamos que indios, afro-negros y mujeres eran mayoría y con seguridad siempre en la primera línea de combate²¹⁸.

El historiador brasileño Clovis Moura, en su libro *As injustiças de Clio*, pondera de forma detallada la ideología de invisibilización del afro-negro en la historiografía brasileña. Moura se percata y critica que los héroes y heroínas afro-negras son representados de forma

²¹⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

²¹⁷ La derrota de la mayoría de las naciones indígenas, especialmente los guerreros Mura, de Amazonia se debió a la alianza de los portugueses con los indios de la nación Munduruku. TEIXEIRA, Marco Antônio Domínguez; Da FONSECA, Dante Ribeiro. **História Regional (Rondônia)**. 2. ed. Porto Velho: Rondoniana, 2001, p. 20-21.

²¹⁸ PINTO, Emanuel Pontes. **Rondônia, evolução histórica: criação do Território Federal de Guaporé, fator de integração nacional**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993, p. 24.

desvalorizada por medio de adjetivación negativa²¹⁹. El intelectual argentino Daniel Schávelzon, arqueólogo, es de la misma idea de Moura. Schávelzon, antes de entrar en el estudio de la presencia afro-negra en Argentina a través de la arqueología, ofrece un panorama de la historia afro-negra en Argentina. El nos dice exactamente lo mismo que Moura, es decir, el afro-negro tuvo una participación acentuada en Argentina. El afro-negro escaló desde altos puestos de graduación en el ejército hasta el gran estrellato en el teatro. Hubo afro-negro en Argentina en todas las áreas, en la política, en la ganadería y en el arte. Fue en el siglo XIX que los intelectuales borraron o adjetivaron negativamente a los afro-negros de la historia oficial de Argentina²²⁰.

Es necesario subrayar que gracias a la presencia de “soldados” negros, y a las alianzas de los españoles con los grupos indígenas descontentos con los emperadores y reyes nativos de América, sumado a las enfermedades contagiosas y la utilización del hierro, fue que los aventureros españoles, distinguidos hoy con gran pompa como “conquistadores”, se hizo posible la dominación y el colonialismo en el Nuevo Mundo y la articulación del complejo Mundo Atlántico²²¹.

¿Por qué si había negros e indígenas “conquistando” América después no los vemos en la cima de la sociedad como sus colegas europeos? ¿Cómo es posible que los indígenas y los afro-negros conquistadores, que según Restall en la mayoría de las campañas superaban en número a los europeos, quedaron invisibles y destituidos de los altos puestos de la sociedad? Las respuestas de estas cuestiones engloban un número elevado de aspectos, a saber, el etnocentrismo europeo que no dejó lugar a otros grupos, quizá por el hecho de sentirse confiados por haber derrotado a los moros-musulmanes y dominado y expulsado a los judíos. En este aspecto su idea religiosa cristiana les ayudó a aumentar su autoestima por sentirse “respaldo” por el Dios del cristianismo de cruzadas o probablemente por los santos, en especial San-Tiago.

Se constata que en la España del siglo XVI, también durante largo período de la colonización, la ideología de “pureza de sangre” era un elemento fuerte. Nadie podía ocupar un cargo²²², ni título de nobleza y hasta la incipiente burguesía portuaria se vanagloriaba de su

²¹⁹ MOURA, 1990.

²²⁰ SCHÁVELZON, Daniel. **Buenos Aires negra**: arqueología de una ciudad silenciada. Buenos Aires: Emecé, 2003, p. 34-51.

²²¹ Para estudiar detenidamente sobre las causas de las derrotas de los reinos e imperios de las Américas, ver las alianzas de los indígenas con los españoles. RESTALL, 2006, p. 18, 31, 41, 57-59, 95ss.

²²² “Las diferencias en la aplicación de las leyes en derechos y deberes son bastante notorias. Los españoles: peninsulares y criollos, podían tener casa, caballos, armas, participar del gobierno civil, y formar parte de las

“pureza”. En las leyes de Castilla se estipulaba que fuera muerto a pedradas los infieles que tuvieran relación sexual con las cristianas. Para tales cristianas confiscación de la mitad de los bienes y si reinciden en relacionarse sexualmente con un “moro, afro-negro, o pagano”, entonces se le aplicaba la muerte. La España del llamado siglo de Oro, se fundamentaba en la “pureza de sangre” y en la ortodoxia católica, no es por casualidad que los reyes de la unificación, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, fueron conocidos como “los reyes católicos”²²³.

Razonando un poco más sobre la invisibilidad de los afro-negros e indígenas entre los conquistadores, también la muerte ejemplarizante fue una herramienta usada por los europeos que constituiría otro aspecto que disminuiría las aspiraciones tanto de los afro-negros como de los indígenas de alcanzar un lugar elevado en la sociedad. Los europeos usaron la técnica de muerte ejemplarizante para minar las potencialidades de liderazgo como lo muestran las muertes horribles perpetradas a tres grandes señores (indios) de ciudades mexicanas; en 1525: a Cuauhtémoc de Tenochtitlán, Coanacoch de Texcoco y Tetzpanquetzal de Tacaba²²⁴. Además de la muerte ejemplarizante, las causas de la destrucción de la comunidad indígena fueron varias, a saber: 1) el impacto militar y las enfermedades; 2) la expropiación de las tierras; 3) la desorganización de la producción debido al trabajo compulsorio (*mita* y *quatequil*) fuera de sus comunidades; 4) el impacto de la monetarización; 5) el proceso de esclavitud combinado al trabajo compulsorio²²⁵.

Con respecto a la muerte ejemplarizante, lo mismo le aconteció a los afro-negros, sólo para citar dos hechos mejor conocidos entre la población negra afro-latinoamericana: la muerte de Zumbi, en Brasil, y la profanación odiosa de su cuerpo; y la decapitación de José Antonio Aponte, en Cuba, y el posterior paseo de su cabeza en una jaula de hierro por La

milicias; tenían la hegemonía, política, económica y social. Los indios, como vasallos de la Corona, debían de pagar el “tributo personal, vivir en sus reducciones, pueblos y barrios gobernados por ellos mismos. Así mismo, estaban exentos del servicio militar, y se les prohibía llevar armas, no podían andar a caballo ni trasladarse de un pueblo a otro. Los negros eran esclavos o libres, pero cualquiera que fuese su condición jurídica no podían andar de noche por las ciudades, villas o lugares, ni tener indios a su servicio. Los mulatos tenían una posición social más favorable que la de los negros, pero su situación jurídica era igual a la de éstos, con las mismas restricciones, ya fueran libres o esclavos. Los zambos tienen las mismas prohibiciones que negros y mulatos, pero su condición social era mucho más inferior que la de éstos. La legislación prohibía que los mestizos fueran proveídos en muchos cargos y oficios públicos, por ejemplo regidores o corregidores de indios. Las leyes tampoco les permitía a los mestizos portar armas o sentar plazas de soldados. En el derecho penal estaban igualados a mulatos y negros. Generalmente quedaban excluidos de oficios y dignidades eclesiásticas, aunque las mestizas si podían ser monjas”. ACUÑA, María de los Angeles. La sociedad colonial: el mestizaje en la ciudad de Cartago. **Universidad de Costa Rica**. Disponible em: <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/hcostarica/materiales/sociedad_colonial.htm>. Acceso em: 15 ene. 2008.

²²³ HÖFFNER, 1977, p. 86ss, 103ss.

²²⁴ RESTALL, 2006, p. 249ss.

²²⁵ OSÓRIO, 2003, p. 223.

Habana. Sí a los grandes líderes les pasan estas cosas ¿dónde quedaría el ánimo del pueblo? Sin contar que un pueblo sin líderes no tiene ni orden ni forma, pues cualquier agrupamiento humano debe tener un mínimo de estructura para conseguir un objetivo. No se concibe un frente de lucha sin organización y sin líderes.

Otro aspecto que pesó fue, tanto para afro-negros como para algunos indígenas, la condición de “capturados de guerras” que sería un agravante más. En el caso de los africanos se hizo costumbre entre los reinos africanos la guerra de captura para sustentar la importación de caballos, de tejidos, armas y satisfacer el lujo de reyes africanos. Los africanos y negros cuando ingresaban en el “ejército de conquista” en América y posteriormente en los batallones de pardos y mulatos ya venían con un cierto trauma de “capturados de guerra” que les impedía en muchas ocasiones insertarse en las altas esferas. Por último, adicióneseles que rápidamente los africanos fueron traídos en grandes masas y esclavizados bajo un control estricto obligándolos a trabajos forzados e ideológicamente dominados con los presupuestos del racismo sustentado por la pseudo-ciencia del momento y la religión²²⁶.

Es evidente que estas cosas acontecieron en la historia real, la que se vive en carne y huesos, sin embargo la mayor muerte del protagonismo afro-negro fue perpetrada por los historiadores que ocultaron o en otros casos describieron de forma negativa, o simplemente no especificaron el color de los afro-negros cuando sus éxitos en el Nuevo Mundo era innegable.

De este último aspecto nos habla Dagoberto José Fonseca, al referir que varios políticos afro-negros ascendieron a los más altos peldaños de la sociedad en Brasil, algunos como Campos Sales llegó a la presidencia de la República, mas ninguno de los historiadores registraron ese hecho con el debido énfasis en la etnicidad²²⁷.

Dagoberto José Fonseca escribe sobre los éxitos políticos, en el siglo XX, de los afro-negros que no fueron debidamente señalados, pero Brasil tuvo afro-negros en el ejército, en el comercio y en casi todos los ramos de la vida social en todos los tiempos. Los datos a seguir son relativos a Brasil por este ser el país de América de mayor población afro-negra de América y el segundo lugar mundial en población afro-negra del mundo. Ya entre 1792 y 1794 había, en Brasil, 4 batallones de afro-negros; 31 oficiales afro-negros; y para 1799 en un monasterio de Rio de Janeiro vivían 123 afro-negros que al parecer eran monjes, y durante el

²²⁶ Para ponderar sobre el caso de los indios y ver otras explicaciones para los afro-negros. RESTALL, 2006, p. 147ss, 221ss.

²²⁷ FONSECA, Dagoberto José. Uma dívida, muitas dívidas: os(as) afro-brasileiros(as) querem receber. In. SOUSA, Vilson Caetano de. (Org). **Uma dívida, muitas dívidas: os(as) afro-brasileiros(as) querem receber**. São Paulo: ATABAQUE, 1998, p. 91-109; CONE, 1985, p. 58.

reinado de D. Pedro II se conoce la participación activa en la política y en a la vida intelectual del padre afro-negro Geraldo Leite Bastos. En 1834, en Rio de Janeiro, había un sacerdote afro-negro, probablemente de “São Tomé” (Santo Tomás) y 11 eclesiásticos afro-negros-brasileros de un total entre no-negros y afro-negros de 295 padres; 187 estudiantes; 6 botánicos; 25 profesores de salud “médicos”; 107 marineros; 111 soldados; 12 taberneros; 83 comerciantes y 67 propietarios²²⁸. Probablemente dentro de esos propietarios estaba un negro africano de Mozambique, que mató su propietario blanco por haber sufrido abusos y llevado el caso a los tribunales. El emperador D. João VI le dio al afro-negro de Mozambique la tierra y riquezas del dueño ajusticiado. Existe una lista suficientemente grande de afro-negros, tanto en la política como en otras áreas, que *sólo puede no ser vista* por un historiador cuando realmente *no la quiere registrarla*.

En la línea de raciocinio que desvela la presencia de líderes y conquistadores afro-negros como protagonistas no puede dejarse pasar por alto que, en 1492, en el primer viaje moderno de los europeos para América vino como unos de los pilotos de la *Pinta* Pietro Alonso, el primer negro que se tiene noticia que atravesó el Atlántico desde Europa y cuyo nombre esta registrado.

De Pietro Alonso poco o casi nada se conoce, pero con bastante seguridad puede afirmarse que era cristiano católico al igual que los españoles que al llegar al Caribe, capitaneado por Cristóbal Colón, en 1492, quienes colocaron en cada isla que “descubrían/encubrían” el estandarte cristiano y la declaraban propiedad de la corona de España. En esta hazaña “criminal y deshumana” dirigida por Colón no sólo estaba el negro Pietro Alonso, sino que embarcaron personas de casi todos los pueblos de Europa, judíos, negros nacidos en la Península Ibérica y africanos²²⁹.

Los negros y africanos cautivos, en los primeros tiempos constituían una abrumadora mayoría de musulmanes y una parte probablemente procedían del mestizaje entre los nómadas criadores de camellos del desierto de Sahara y la inmensa mayoría de africanos de habla o influenciados por la cultura mandinga, que componían batallones de guerreros en las tropas moro-musulmanas. Como lo atestigua la historia de la península Ibérica, los musulmanes africanos y afroasiático dominaron dicha región por ocho siglos. Con la creación del Estado de Portugal y después de España, gracias al matrimonio de los reyes católicos, se efectúa la

²²⁸ KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850**. Tradução Pedro Maia Soares, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 116, 123-126, 136, 443.

²²⁹ ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la “transculturación” y su importancia en Cuba. In: MENÉNDEZ, Lázara. **Estúdios afro-cubanos**. Tomo I, La Habana: Universidad de La Habana, 1990, p. 240-241.

“reconquista” que tomó a los mencionados moros y comienza la expansión ultramarina por la costa occidental de África.

En la época la Península Ibérica no solo se organizaba en lo económico²³⁰ y políticamente, mas también en el orden religioso. La consigna era: un rey, una lengua y una religión. Son relevantes para justificar la expansión y la dominación ibérica las bulas “*Dum Diversas* (1452) onde fica definido o direito de conquista sobre os mouros, e antes da *Romanus Pontifex* (1455) que dá ao rei de Portugal direito de conquista também sobre os "índios"²³¹. Esa era la postura española y europea en sentido general. Del otro lado de la historia estaban los judíos, los africanos y los afro-asiáticos (moros-musulmanes). Con respecto las ideas socio-religiosa de los moros-musulmanes,

um gesto de guerra contra o infiel era superior a cem anos de orações; reavivar constantemente o credo muçulmano era, portanto, alimentar um estado de guerra latente contra os senhores. Não é de se estranhar, portanto, que, entre os cativos perseguidos pela Inquisição espanhola, esse grupo viesse em primeiro lugar. Mas a importância do islamismo não decorria somente de seu papel guerreiro. A prática religiosa, além de estimular a manutenção da identidade do grupo, servia também de referencial para identificar possíveis aliados no momento da fuga ou até mesmo, como ficou registrado, nas falsificações de cartas de alforria. Por representarem uma ameaça à manutenção da sociedade, os mouros rebeldes, livres ou escravos, foram perseguidos sem tréguas, sendo neles aplicados castigos que variaram entre o chicote, a prisão ou a morte. Às vezes, contudo, essa política repressiva era substituída por outra preventiva. Percebia-se, na época, que a religião muçulmana compreendia uma série de rituais que eram acompanhados de orações em árabe. Na Espanha, onde a população moura era, de longe, a mais numerosa da Europa, tentou-se minar a solidariedade dos mouros, proibindo-se o exercício do elemento chave dessa prática religiosa: a leitura do Alcorão. Em 1567, vedou-se também o uso do árabe, quem utilizasse essa língua podia ser preso e processado pelo Santo Ofício. Outras medidas preventivas foram aquelas promulgadas em 1526 e 1566, que proibiam, sob pena de perda de bens, mouros e judeus livres de possuírem escravos, evitando-se assim a convivência de cativos com religiões não-católicas. Tais medidas estavam inseridas em um contexto de crescente intolerância²³².

Los judíos y los moros e islamizados se encuadraban perfectamente en el rango específico doctrinal de infieles y los judíos cristianizados como herejes. Por eso se tomaron las medidas de prohibir la lengua árabe, la lectura del Corán y más tarde la expulsión tanto de árabes como de judíos de la Península Ibérica. Los africanos mandingas islamizados como los beréberes del norte de África eran juzgados en esta línea doctrinal. Para los africanos al sur del Sahara, algunos del área mandinga pero sin islamizar y para las mujeres depositarias de la

²³⁰ Sobre los aspectos concretos y las ideas económicas de la época, especialmente el mercantilismo, en la península Ibérica y en el resto de Europa ver: HUGON, Paulo. **História das doutrinas econômicas**. 13. ed. São Paulo: Atlas, 1973, p. 61-86.

²³¹ CARVALHO SOARES, Mariza de. **Descobrimo a Guiné no Brasil Colonial**. Disponível em: <<http://www.historia.ufr.br/curias/modules/tinyd0/content/texto001.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2007.

²³² PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 89.

sabiduría popular en Europa no era viable ni la categoría de infieles ni la de herejes y se hizo necesario una nueva categoría: paganismo/brujería.

Desde meados do século XV, com a vinda de escravos provenientes de regiões sub-saarianas, o rol de perseguições religiosas não parou de crescer. Os negros de regiões centro e sul-africanas não se enquadravam no estereótipo do infiel ou herege, exigindo assim a criação de novo conceito: o de bruxaria negra. Na verdade, a primeira palavra desse rótulo não era propriamente nova. Um século antes da organização do tráfico internacional de escravos, a Igreja vinha perseguindo, sob a acusação de feitiçaria, europeus que mantinham crenças e práticas religiosas herdadas da Antiguidade. Segundo definições teológicas, o poder das bruxas e bruxos tinha raízes diabólicas, devendo por isso mesmo ser ferozmente combatido. Tal justificativa foi de grande serventia para a Igreja católica, pois, com base nela, foi possível prender, torturar e "relaxar ao braço secular" (eufemismo para pena de morte) uma gama extremamente variada de indivíduos provenientes das mais diferentes culturas que, a partir do século XV, entraram em contato com povos europeus (...) Em Portugal e na Espanha dos séculos XVI e XVII, foi comum a proibição dos *tangeres*, nomes dados às festas africanas ocorridas nas periferias das cidades, onde se acreditava que os cultos africanos se desenrolavam²³³.

Se perseguía a los infieles, que serían a los musulmanes y a los practicantes del judaísmo. Dentro de la categoría *herejes* entraban aquellas personas que oficialmente eran cristianos pero practicaban o creían en realidad o supuestamente en doctrinas al margen de la ortodoxia de la Iglesia Católica Romana. Ejemplos de herejes son: los "protestantes" luteranos, calvinistas, anglicanos, hugonotes y otros; y, también los cristianos nuevos (judíos recién convertidos al cristianismo), que en ocasiones fueron sorprendidos en practicas judaicas; pueden ser incluidos los que siendo cristianos postulaban criterios científicos como Nicolás Copérnico (1473-1543), Giordano Bruno (1548-1600) y Galileo Galilei (1564-1642). En el ámbito de las herejías eran pocos los africanos que se ubicaban. El lugar doctrinal para los africanos del sur del Sahara era más la llamada brujería y después se le añadió la blasfemia que es:

Esse "desvio", perseguido pela Inquisição, consistia em negar a existência dos santos ou tratá-los jocosamente, como era freqüente ocorrer em blasfêmias envolvendo a virgindade de Nossa Senhora. Ora, para os escravos, a prisão por blasfêmia significava apenas uma mudança de senhor. Os processos inquisitoriais revelam, quanto a isso, situações no mínimo irônicas. Na documentação espanhola, os senhores reclamavam que, após terem um pedido negado, os cativos saíam pelas ruas blasfemando em voz alta, no intuito de serem presos, privando, assim, o senhor de seu trabalho. Em Portugal, a situação era ainda mais desfavorável aos proprietários, pois os mesmos deveriam, segundo o decreto régio de 1561, arcar com os custos de manutenção dos escravos presos; caso contrário, os inquisidores estavam autorizados a declará-los forros²³⁴.

²³³ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 89, 90.

²³⁴ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 91.

En síntesis ser infiel, hereje, practicar brujería y blasfemar fueron las estrategias de resistencia religiosas de los moros, judíos y de los africanos en la Península Ibérica. Todas estas estrategias pueden ser clasificadas como de oposición al cristianismo y tuvieron algún resultado según la investigación de Priore y Venancio. Podemos encontrar otros resultados de ese tipo de oposición en la expulsión de moriscos y de mandingas, que nos informa Cal:

Casi un siglo antes, a mediados del 1600, la comunidad [en Benin] recibió a nuevos moriscos españoles de los 300.000 en total que fueron expulsados de los reinos de Valencia, Aragón, Mallorca y Castilla. Entre estos había un grupo de africanos mandingas que habían llegado al levante español -al pueblo de Cocentaina, por ejemplo- entre 1516 y 1521 a bordo de barcos negreros y que también fueron devueltos a su tierra²³⁵.

A diferencia de otras obras que sistematizan el proceso de resistencia (herejes, infieles, brujería, blasfemia) y la oposición al cristianismo como resistencia al orden, en este trabajo estaremos ocupados más profundamente en la autonomía de pensamiento de los afro-negros asumidos oficialmente como cristianos.

En nuestra investigación hemos encontrado que los conceptos “herejes, infieles, brujería, blasfemia” y especialmente “brujería, blasfemia y pagano” responde a una parte de la visión ibérica o europea sobre África y los afro-negros. Estas categorías de carácter “negativo” son una parte de la visión general, que más tarde los historiadores y otros intelectuales han exagerado – a veces con justicia y otras veces por amor a la justicia. Hemos constatado que África, en la época de los grandes viajes e inicio de la colonización de América e inicio de la formación del Mundo Atlántico, era vista bajo un prisma triple de ideas en conflicto entre sí, a saber: 1) África del Preste Juan; 2) África de monstruos y llena de peligros; y finalmente, 3) África de los paganos salvajes, futuros esclavos que deben ser cristianizados y civilizados²³⁶.

África de los puntos 2 y 3, es decir el África “negativa”, la visión que sirvió como elemento ideológico para la esclavización y para la negación de la humanidad de los afro-negros, corresponde también al estado de resistencia ya descrito y analizado por varios autores. Para cada práctica y doctrina ideológica europeas existe del lado de los afro-negros

²³⁵ CAL, Juan Carlos de la. Los negros que fueron blancos. **El Corresponsal**. Disponible em: <<http://www.elcorresponsal.com/modules.php?name=News&file=article&sid=4259>>. Acceso em: 24 de sep. 2007.

²³⁶ RUSSELL-WOOD, A.J.R. Before Columbus: Portual’s African prelude to the Middle Pasaje and contribution to discourse on race and Slavery. In: SHEPHERD, Verene A; McD.BECKLES, Hilary. (Ed.). **Caribbean slavery in the Atlantic World**. United Kingdom/Oxford: British Library, 2000, p. 12-22. Disponible em: <<http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/imagen.html>>. Acceso em: 15 ene. 2007.

un estado de resistencia. Pensamos que el análisis de esa parte de la visión europea es necesario para las reivindicaciones justas que reclaman los pueblos que sufrieron el proceso monstruoso de la esclavitud. Ahora, nuestra tarea, si tomamos el esquema tripartito de pensamiento europeo de la época, sería el análisis de los muchos *prestes juanes* que vivieron la historia manteniendo su condición de cristiano y de afro-negro.

2.2.1 *El cristiano afro-negro fervoroso en España*

1601-1656, España. Para dar paso en este sentido (*de los prestes Juanes*) dos casos nos hablan muy alto sobre los afro-negros dentro del cristianismo con interpretación autónoma. Ambos acontecieron en España, donde

la cofradía de los negros tuvo diferencias ya en 1601 con el cardenal De Guevara, el cual les prohibió que saliera su cofradía en las fiestas a pesar de que tenían bula del nuncio del Sumo Pontífice a su favor. [55 años después en la propia España] En 1656 hubo un fervoroso negro que, deseando tuviese efecto la festividad que los de su color habían dispuesto en la capilla de San Roque (...) inspirados desde Madrid, y no teniendo caudal suficiente para ello, se puso en venta a si mismo en la calle de Catalanes, junto a una cruz, que llaman por eso *del Negro*, para por su precio suplir lo que faltase²³⁷

Las cofradías de afro-negros en España no solo estaban establecidas como una organización cristiana, mas tenía, si creemos en la investigación de Fernando Ortiz, “diferencias” con el cardenal, que era la mayor autoridad en la región.

En aquel tiempo, siglo XVII, ya los afro-negros cristianos habían conseguido autorización expresa por bula para efectuar determinadas prácticas según su propio criterio, las cuales al parecer podían ser aceptadas dentro de los límites del cristianismo si juzgamos por la permisión concedida en la bula. Significa que aquellos afro-negros en el corazón del imperio español ya habían desarrollado una articulación capaz de defenderse para expresar su fe cristiana y también de crear cierto antagonismo entre las autoridades eclesiásticas.

Del mismo modo, la historia del *negro cristiano fervoroso*, que se auto-vendió, es emblemática. El acto de auto-venderse para satisfacer una demanda de una fiesta cristiana en la capilla de San Roque revela un doble carácter de su vida.

Primero, demuestra que en España había afro-negros con autonomía suficiente como para ejercer el acto jurídico-comercial de venderse. Aquí muere el mito que todo afro-negro

²³⁷ ORTIZ, Fernando. Los cabildos afrocubanos. In: ORTIZ, Fernando. **Ensayos etnográficos**. La Habana: Ciencias Sociales, 1984, p. 37, 133.

en España colonialista era esclavo y abre la posibilidad para aceptar que ni todos los “conquistadores negros” eran esclavos y por supuesto ni todos los afro-negros que vivían en España eran esclavizados. También evidencia que entre los cristianos puede venderse también cristiano, que la condición de cristiano - en el caso de los afro-negros - no invalidaba su posible esclavización.

En segundo lugar, este negro cristiano que se auto-vendió para suplir los recursos de la festividad cristiana en la capilla de San Roque apunta en dirección a una idea cristiana de estimable valor teológico. La historia bíblica relata algunas proezas parecidas a la del *negro cristiano fervoroso*, a saber, Judá que decide permanecer preso en Egipto en beneficio de su hermano Benjamín (Génesis 44:33); Moisés pide a Dios que perdone al pueblo sino que lo borre del libro de la vida (Ex. 32:32); la reina Ester osó entrar a la presencia del Rey a despecho de perder su vida a favor del pueblo judío (Ester 4:16), el apóstol Pablo según sus propias palabras refleja la disposición de perderse él si esto salvara a los judíos, él dice: “Porque deseara yo mismo ser anatema, separado de Cristo, por amor a mis hermanos, los que son mis parientes según la carne” (Romanos 9: 3). En la primera carta de Juan, lo que fue historia para algunos en el Antiguo Testamento y lo que Pablo estaba dispuesto a hacer, se convierte en un elemento del deber cristiano. Juan define este “poner su vida para otro” como una realización del amor de Dios. “En esto hemos conocido el amor, en que él puso su vida por nosotros; también nosotros debemos poner nuestras vidas por los hermanos” (I Juan 3: 16).

El *negro cristiano fervoroso* cumplió con las palabras de Juan de una forma tajante, es decir, se auto-vendió porque el amor a Jesucristo no le permitía quedarse estático frente a una carencia que sufría la comunidad de fe. Él tenía que hacer algo aún cuando esto implicaba el destino de su propia vida. Él “puso su vida por los hermanos”.

Del resultado de la fiesta no podemos decir mucho porque nada sabemos. Usando nuestra imaginación, a partir de la pequeña nota de rodapiés escrita por Fernando Ortiz, podemos reconstruir la historia con nuestras propias palabras como sigue.

En el 1656, en algún lugar de España fuera de Madrid, una comunidad de negros que probablemente su membresía era constituida por africanos y sus descendientes con varios status jurídicos pretendía celebrar la fiesta de San Roque. Se acerca la fecha de la fiesta -14 al 18 de agosto- y los recursos disponibles eran insuficientes. La comunidad afro-negra cristiana, como toda Europa, tenían gran devoción por San Roque (santo de origen francés) pues, él había ejercido la medicina en el siglo XIV atendiendo decenas de personas afectadas por la

Peste. Era menester ofrecer una fiesta digna de un santo cuya función consistía en proteger la salud humana en una época que la medicina no cubría la cura para la gama de enfermedades que amenazaban.

No tenemos noticia si el *negro cristiano fervoroso* había sido sanado de algún mal, en todo caso dicho negro cristiano fue conocido en la historia por ser un cristiano *fervoroso*. La intención de ofrecer, en este caso de ofrecerse, fue elogiada por Pablo a los hermanos de Acalla y a los macedonios. Pablo dice que “Dios ama al dador alegre” (ICO.9:6). Probablemente, el *negro cristiano fervoroso*, es decir el negro que se dio con tal entusiasmo, tenía pleno conocimiento de este verso bíblico y no espero ni se limitó para convertir la Palabra de Dios en una práctica de su vida.

Él *negro cristiano fervoroso* al darse cuentas de la imposibilidad de celebrar la fiesta de San Roque se dirige a la calle de los Catalanes, casi seguro porque estos estaban envueltos en el tráfico humano y resultaría fácil la auto-venda. El *negro cristiano fervoroso* llegó a la calle, clavó una gran cruz y comenzó a pregonar su auto-venda. La iniciativa de llevar una cruz pudo ser motivada para identificarse con la crucifixión de Jesucristo. No sabemos a ciencia cierta si fue esa la motivación o si finalmente se auto-vendió, lo que sabemos es que el lugar quedó marcado con la acción de piedad y de entrega del *negro cristiano fervoroso* hasta tal punto que no pudo ser eliminado de la historia española.

El negro cristiano fervoroso en España, Pietro Alonso como negro cristiano “descubridor de América” y el negro Juan Garrido citado dentro de los “conquistadores” forman un puente de significado que vincula España-África-América. No dedicaremos mucho tiempo a los afro-negros en España, sólo registremos que en Baena, en 1518, nació el afro-negro llamado **Juan Latino**, el cual fue profesor de gramática unos veinte años a partir de 1556 en la Universidad de Granada. Este era un devoto cristiano y “gran amigo” del arzobispo de Granada, Don Pedro Guerrero. Juan Latino también tuvo notoriedad por su excelente poesía en latín y por su participación en las tertulias de la intelectualidad de su época²³⁸.

Volviendo al trío: *El negro cristiano fervoroso*- Pietro Alonso-Juan Garrido podemos decir que ellos son representantes, “muestras,” de una comunidad mayor que no conocemos por nombres y que si continuamos buscando podemos mencionar muchos otros cristianos

²³⁸ NAVEROS SÁNCHEZ, Juan; SANTOS FLORES, María Eugenia. El negro **Juan Latino**, gloria de España y de su raza. Disponible em: <http://es.wikipedia.org/wiki/Juan_Latino>. Acceso em: 11 jul. 2006. RUBIO, Carlos. Juan Latino. *El museo universal*, Madrid, N.9, 15 mayo 1857. Disponible em: <<http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/04700622244858862032268/203635.pdf>>. Acceso em: 26 sep. 2007.

afro-negros, con aspectos que señalen una autonomía de pensar la vida cristiana. Una mirada para Europa y para África, antes de adentrarnos en América de los siglos XVI-XVIII, nos revela varios cristianos afro-negros que conectan África-Europa.

2.2.2 *Un santo africano cristiano en Italia*

1526-1589 Etiopia (África) –Italia (Europa). El afro-negro San Benedicto nace de padre e madre afro-negros esclavizados en Sicilia, Italia. Se conoce como hijo de etíope, aunque no hay certeza si tal denominación no es más que la forma usual de aquel tiempo para referirse a cualquiera de origen africano²³⁹. Lo que se conoce como realidad histórica es que San Benedicto nació en Sicilia de padres africanos. La forma cómo obtuvo la libertad es un misterio; por el momento, sólo estamos informados que sus dueños le concedieron la libertad.



Desde niño era pastor de ovejas y muy joven, con 18 años, se consagró a Dios vendiendo todo lo que tenía y compartiéndolo entre los pobres. A los 21 años de edad lo aceptan como franciscano-ermitaño y vive en las proximidades de Palermo. Pasado 17 años es obligado, por orden del Papa Pio IV, a recogerse dentro un convento de los Capuchinos donde la mayor parte del tiempo realiza trabajos diaconales. Sin ser ordenado como padre o sacerdote, pero debido a su profundo carácter cristiano fue elevado a la condición de Superior del convento y después de unos años pasa a ser sustituido, pero continúa siendo admirado y respetado por los hermanos y por la comunidad católica de Italia.

Sobre su persona leemos relatos que abordan su imponente santidad, las variadas profecías que vaticinó y fueron cumplidas, así como la adjudicación de varios milagros. Se cuenta que tenía la práctica diaconal de cargar parte de la comida que correspondía al convento y distribuirla entre los pobres. Por tal actividad cierto día el superior del convento lo sorprendió con las doblas de su manto lleno de pan, y entonces le pregunto: ¿Qué llevas ahí

²³⁹ Los negros en el lenguaje de fines de la Edad Media hasta bien avanzada el siglo XVII eran llamados de *ETIOPIES*. MORENO REJON, Francisco. **Historia de la teología moral en América Latina**. Lima: CEP, 1994, p. 65.

monje Benedicto? El respondió: flores. Acto seguido mostró lo que llevaba y los panes se transformaron milagrosamente en flores²⁴⁰.

A su muerte en 1589 el rey de España Felipe III ordena construirle una tumba, y la veneración a su nombre se irradia rápidamente por Italia, España, Portugal y América. Es canonizado en 1807 y el Papa Pio VIII le asigna el 5 de octubre como su día de conmemoración²⁴¹.

2.2.3 Un africano cristianizado en Francia

1689-1710 Costa de Marfil (África) –Francia (Europa). En 1673 en lo que hoy es conocido como Costa de Marfil nació el niño Louis Jean Aniaba, a un jefe de la localidad. Unos años después el citado jefe murió y su hijo fue admitido en la guardia de los caballeros de Amon, que era una representación oficial de la Compañía de Comercio de Guinea. En 1689 fue a vivir en Francia donde obtuvo el beneplácito de rey Luis XIV y tres años después, en 1691, al pasar frente a la catedral de Notre Dame sintió la presencia de Dios de forma maravillosa y vehemente que le movió a una conversión profunda al cristianismo-católico. El 1 de agosto de 1691 fue bautizado en Paris, en la capilla de Misiones Extranjeras. Aprende a leer y a escribir y otros conocimientos religiosos y filosóficos con uno de los mayores intelectuales de Francia, el obispo Bossuet. También aprende equitación y esgrima y es ascendido por el rey de Francia a capitán del regimiento de caballería de Picardía. Por su cargo de oficial recibe como pagamiento una pensión que le permite vivir como cualquiera rico de la época, es decir, con varias mujeres, hijos, domésticos y bienes materiales. Para 1700 su madre muere y él decide regresar para África, pero antes de zarpar crea la Orden de Notre Dame para organizar en ésta los convertidos al cristianismo de su reino. La información que a llegado hasta nosotros dice que el rey Luis XIV le dijo a Louis Jean Aniaba, “Príncipe Aniaba, no existe otra diferencia entre nosotros que la que hay entre el color prieto y el blanco”. También sabemos que al llegar a África abandona las costumbres europeas y asume la responsabilidad de consejero del rey de Keta, en la actual Gana²⁴².

²⁴⁰ Disponível em: <http://www.uniafro.hpgplus.com.br/sao_benedito_e_outros.htm>. Acesso em: 8 sep. 2007.

²⁴¹ ALVES, José Benedito. Os Santos de cada dia, São Paulo, Paulinas, 1998. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/campus/servicos/pastoral/santo_outubro.html>. Acesso em: 2 oct. 2007.

²⁴² PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 132.

2.2.4 Africanos cristianizados en Portugal

1483-1600 el Congo (África)-Portugal (Europa). Los portugueses entraron en la desembocadura del Río Zaire, en 1483, bajo el mando de Diogo Cão. Él fue bien recibido por el *mani-sônio* (el señor de Sônio) y enviado al gran *Manicingo o Manikongo o Manicogo* (el señor del Congo), quién lo recibió con gran hospitalidad. Diogo Cão le dio preciosos regalos y de regreso a Portugal llevó como representantes del Rey del Congo cuatro congolese, los cuales fueron bautizados y catequizados en la religión católica en territorio portugués. Para 1485 volvieron los portugueses con los africanos ya cristianizados y en el acto de reencuentro el *mani-sônio* se convirtió al cristianismo y fue bautizado con el nombre de Manuel. En ese mismo año el *manicongo* o gran Rey de Congo y su esposa principal fueron bautizados con los nombres cristianos Leonor y Afonso²⁴³.

Entre 1506 y 1543 el rey del Congo, el africano cristianizado, Afonso I, abrió ampliamente el reino a los portugueses y también envió su hijo, Enrique (Henrique), al papa León X, el cual, lo consagró obispo de Útica en 1518²⁴⁴. En los primeros 30 años del siglo XVI fueron enviados a Portugal, por orden del rey de Congo Afonso I, 40 jóvenes para ser consagrados al clero²⁴⁵.

De estas personas negras arrancadas de su madre África e introducidas al norte del Mediterráneo unas lo hacían por voluntad propia como los 40 congolese que fueron consagrados. El hijo del Rey Atorongboye, el cual se bautizó en 1570 adoptando el nombre Sebastián – en honor al rey de Portugal - y, que más tarde envía a Domingos, su hijo, a la Universidad de Coimbra a estudiar teología y latín es otro caso que llega a Europa por su propia voluntad. Domingos finalmente se casa con una mujer portuguesa y continúa viviendo en Portugal hasta el fin de su vida²⁴⁶. También y en mayor cantidad llegaron a Europa por el tráfico incipiente, tanto de procedencia bantu-congolese como de sudaneses, un grupo que era conocido con la clasificación de *ladinos*.

Los ladinos eran aquellos negros que dominaban el castellano o el portugués y estaban integrados a la cultura ibérica y a la religión católica. Las interrogantes cristianas y

²⁴³ COSTA E SILVA, 2002, p. 361ss.

²⁴⁴ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 149; COSTA E SILVA, 2002, p. 367.

²⁴⁵ COSTA E SILVA, 2002, p. 383.

²⁴⁶ PRIORE; PINTO VENÂNCIO, 2004, p. 133.

bíblicas de los ladinos se encuadraban en la tradición católica de la época, talvez eso explique la gran devoción de los afro-negros a la Virgen del Rosario²⁴⁷.

Percibimos como africanos de la aristocracia se transforman en ladinos en Europa, mas ellos estaban cercados de un número inmenso de afro-negros ladinos que no compartían su condición jurídica y que son referidos como esclavizados. El ladino, como negro “culturizado y cristianizado”, se convierte en un gasto que podía ser evitado. En vez de llevar miles de afro-negros a Europa para ser cristianizados y esclavizados, ahora se lleva un único blanco europeo, un sacerdote católico, que por medio del bautismo “transformaba” en cristianos a los afro-negros en el momento de embarcar en los navíos negreros en las costas africanas. Mario Maestri insiste que los negros eran bautizados en las playas africanas y el clero cobraba un tributo²⁴⁸.

Nacen así dos categorías de afro-negros: el *ladino* y el *bozal*. El bozal era un negro secuestrado de África, bautizado antes de montar el navío y vendido como pura mercancía, no hablaba español ni ninguna lengua europea, no conocía la cultura ibérica, tenía conocimiento y experiencia con la divinidad pero no había sido instruido en la religión cristiana²⁴⁹.

En los primeros años lo más significativo para los bozales, en el Caribe católico y en América Latina, fueron los santos con sus fiestas y sus devociones, que más tarde devinieron en actividades socio-culturales populares²⁵⁰. A los negros y negras bozales, en las plantaciones de caña de azúcar quien les enseñó realmente fue el látigo del mayoral. Por eso los negros aunque asimilaban español o cualquier otro idioma de los europeos siempre serían bozales, es decir siempre lo hablarían con gran dificultad. Nadie en las condiciones que ellos vivieron jamás podrá aprender debidamente ningún idioma.

Sabemos que no siempre fue “el látigo del mayoral” el maestro para los afro-negros. Desde 1614 el obispo de Sevilla Pedro de Castro y Quiñónez elaboró un manual de

²⁴⁷ Los ibéricos cristianos hasta el siglo XIV frecuentemente relacionaban el color negro al pecado, a la licencia sexual y al Diablo; pero el nexo entre hijos malditos de Cam condenados a la esclavitud y negros africanos sólo tomó fuerza a partir del siglo XVII por la enorme necesidad de manos de obra en las “Indias Occidentales” que requería de una ideología, en este caso se elaboró el racismo esclavista. BLACKBURN, 2003, p. 94ss.

²⁴⁸ MAESTRI, 1986, p. 96.

²⁴⁹ SANTA CRUZ, 1986, p. 95ss.

²⁵⁰ Entre los santos y las fiestas más populares celebradas por los negros están: el día 6 de enero, día de Reyes celebrado en Cuba, donde los negros tocaban sus tambores y hacían una procesión que representaba al rey Melchor (uno de los reyes-magos que visitó a Jesucristo cuando niño, según la tradición) que ellos lo concebían como Rey Afro-negro. Así mismo, celebraban el día 8 de septiembre, día del nacimiento de María, el Corpus Christo y la Semana Santa. MAIER, Johannes. La historia de las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico y Santiago de Cuba desde su inicio hasta la mitad del siglo XVII, p. 150ss.

instrucciones que esclarecían cual sería el método para catequizar y preparar para el bautismo a los afro-negros. Él incluye en esas instrucciones a los “negros, moros y turcos”. Nada nos lleva a pensar que estas instrucciones se ponían en práctica en América. Ya ha sido reiterado que la letra en el papel, en tiempos coloniales, siempre fue letra muerta o como también se suele repetir “Dios esta en el cielo, el rey esta lejo y aquí –en América, decían los agentes de la colonización - quien manda soy yo”.

2.3 Los afro-interpretes del Evangelio en América (el nexa África-América-Europa)

1624-1654 Colombia. Lo que se escribía en Europa casi siempre era burlado, no obstante los hechos muestran que en alguna medida ciertos religiosos se ocuparon de catequizar y de bautizar los afro-negros. Tenemos el ejemplo del padre Pedro Claver (1580-1654) en Colombia. En este trabajo no tenemos interés en la vida de este padre, mas en el equipo de afro-negros que hicieron posible aquellos méritos que siempre en los libros de historia y teología le son concedidos exclusivamente a él en detrimento de aquellas personas que fueron co-autores de dicha acción.

Una aclaración que considero válida: en este trabajo la mayor parte de las informaciones sobre la autonomía afro-negra del pensamiento cristiano serán tomada de la tradición católica-romana por dos motivos. Primero, porque la colonización de América fue en mayor grado por la mano de los ibéricos cuya “denominación”era católica-romana; en segundo lugar, porque cuando se habla de autonomía en América casi siempre aparecen los ejemplos afro-norte-americanos protestantes y se olvida la gran contribución de los afro-latino-americanos católicos o simplemente se dice que la contribución de los afro-negros católicos fue el llamado “sincretismo”²⁵¹. No obstante, nos gustaría aclarar que en América Latina los evangélicos llegan tardíamente, excepciones son los mineros luteranos en Venezuela, en 1528-1546, a los cuales se describe de destructores y “que vendieron más de un millón de indígenas como esclavos”; los hugonotes franceses, en 1555-1560, en Río de Janeiro/Brasil; y, los reformados calvinistas holandeses, en 1630-1654, en Pernambuco/Brasil, que para el 1640 la tercera parte de la población eran esclavizados negros.

²⁵¹ SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Sincretismo e inculturação:** pressupostos para uma aproximação teológico-pastoral às religiões afro-brasileiras, buscados na epistemologia de Juan Luis Segundo. 2001. Tese (Doutorado). São Bernardo do Campo, 2001.

A los esclavizados negros de los calvinistas se le predicó el Evangelio, pero se le trató de la misma manera como eran tratados por sus amos católicos²⁵².

Cerremos el paréntesis y retornemos a Colombia. Estamos interesados en subrayar la autonomía teológica de los afro-negros que trabajaron lado a lado del padre Pedro Claver (1580-1654), en Colombia. A este grupo les llamaremos de *afro-interpretes del Evangelio* por ser su principal tarea traducir del español para los idiomas africanos el mensaje cristiano para los africanos recién llegados a Colombia (América). La historia registra que además de traducir ellos tenían un coro (que cantaban y tocaban en varias voces y estilos) de canto cristiano, guiaban la comunidad en oración y realizaban servicios diaconales en la residencia de los jesuitas²⁵³.

Algunos de los nombres de los *afro-interpretes del Evangelio* que llegaron hasta nosotros son Andrés Sacabuche e Ignacio Albañil originarios de Angola, quiénes hicieron este trabajo durante 30 años, es decir de 1624 hasta 1654. Además se cuentan entre los *afro-interpretes del Evangelio* Ignacio Soso, Manuel Biafra o Biafara, José Monzolo y Francisco de Jesús Yolofo²⁵⁴.

Había entre los *afro-interpretes del Evangelio* varias mujeres que desempeñaban funciones semejantes, a saber, una africana biafara(biafra), otras cangá, una folupa, una carabalí, y dos angolas. Hasta donde pude investigar la única de las mujeres cuyo nombre a llegado a los días actuales es Margarita de Cabo Verde, de las otras solo conocemos sus orígenes étnicos²⁵⁵.

Ellos y ellas tuvieron la sagrada actividad de predicar el Evangelio a los miles de africanos moribundos que llegaban de la larga travesía atlántica. Los *afro-interpretes del Evangelio* entraban en los barcos pestilenciales con agua, alimentos y algunas ropas para asistir a los recién llegados. Sacaban y colocaban en círculo a los moribundos y enfermos y luego encendían una pequeña hoguera para calentarlos y reanimarlos, también sanaban sus heridas ensangrentadas. Después y en medio de este servicio, es decir, de esta práctica diaconal, ellos predicaban de forma verbal el Evangelio de Jesucristo.

²⁵² BASTIAN, 1990, p. 46-57, 68.

²⁵³ THORNTON, 2004, p. 305.

²⁵⁴ THORNTON, 2004, p. 242, 249, 291.

²⁵⁵ LUX MARTELO. Martha Elisa Mujeres de Cartagena de Índias en el siglo XVII. Lo que hacían, lês hacían y no hacían y las curas que les prescribían. Disponible em: <<http://hispanidad.tripod.com/hechos25.htm>>. Acesso em: 22 set. 2007, p. 108.

Varios autores hacen énfasis en revelar que el trabajo de los *afro-interpretes del Evangelio* sirvió para sincretizar el cristianismo con las religiones tradicionales africanas. Hablamos de sincretizar en el sentido dado por José Beniste, esto es “como la combinación de dos o más sistemas religiosos, para hacer surgir una forma religiosa más fuerte”²⁵⁶. Desde mi punto de vista si el sincretismo fue uno de los resultados, empero no fue la finalidad. El problema debe ser orientado más para la cuestión cultural: ¿Cómo traducir el Evangelio de una cultura para otra? ¿De una visión de mundo para otra? ¿Por qué entender la interpretación cristiana de los afro-negros cristianos siempre, o la mayor parte de las veces, como sincretismo y no como aprehensión del Mensaje en los moldes africanos?

Es de conocimiento para los teólogos, especialmente los formados después de 1960 en Latinoamérica y el Caribe, que el mensaje cristiano pasó del mundo judío para el mundo helénico/griego revistiéndose del ropaje lingüístico y conceptual característico de ambas culturas, las cuales eran en muchos casos yuxtapuestas o para ser más preciso, según afirma el teólogo Robert W. Jenson que, “desde el principio, la teología helénica fue el antagonista exacto de la fe bíblica”²⁵⁷. Del mismo modo, la travesía realizada por el Evangelio del mundo greco-judío para el romano-latino creó y re-elaboró una amalgama de nuevas concepciones teológicas las cuales hacen sentir ofendidos a una minoría insignificante. Amén de otras incorporaciones provocadas por el surgimiento de la fusión germana-latina. Paul Tillich extiende la cuestión al Nuevo Testamento asumiendo la incorporación conceptual de otras religiones al decir que, “a grandeza do Novo Testamento consiste em ter sido capaz de usar palavras, conceitos e símbolos surgidos na história das religiões, preservando ao mesmo tempo a pessoa de Jesus interpretada por essas categorias”²⁵⁸. Con respecto al aporte interpretativo de los *afro-interpretes del Evangelio* debíamos pensar lo mismo antes de hablar de sincretismo.

La realidad es que existe un esfuerzo, conciente²⁵⁹ o inconsciente, de mantener la relación cristianismo-visión-de-mundo-europea como el modelo único y legítimo para

²⁵⁶ BENISTE, José. *As águas de Oxalá: (àwon omi Ósàlá)*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 23.

²⁵⁷ BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Eds.). *Dogmática Cristã*. v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1990, p. 130-140.

²⁵⁸ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 2000, p. 29.

²⁵⁹ Pienso que es importante, para ilustrar, hacer público un hecho revelador en este sentido ocurrido en el año 2000, en el Seminario Evangélico de Matanzas, en Cuba. Ese año un estudiante llamado Ariel Sánchez Pacho realizó una investigación cuyo objetivo era presentarla como trabajo de conclusión del grado de licenciatura. El título provisorio del trabajo era *El Cristianismo: ¿una religión sincrética?* Pacho quería señalar las diferentes apropiaciones que, a lo largo de los siglos, el cristianismo había incorporado de la cultura egipcia, griega y romana. Cuando tenía su investigación bien avanzada la directiva de su iglesia (la metodista) lo convocó haciendo una recia censura a su trabajo y prohibiéndolo de continuar en ese empeño.

entender el mensaje del Evangelio. En la mayoría de las veces cultura europea y cristianismo son confundidos. Ya la relación y la aceptación del cristianismo bajo los moldes de cualquier otra cultura es presentado como sincretismo y no como esfuerzo hermenéutico de los agentes de tal cultura²⁶⁰.

El trabajo de los *afro-interpretas del Evangelio* en Colombia, así como las demás prédicas afro-negras cristianas en toda América, provocó sincretismo religioso, pero también, y talvez con “menor” intensidad, tradujo e interpretó de forma ortodoxa el Evangelio de Jesucristo.

La autenticidad del cristianismo de los *afro-interpretas del Evangelio* puede ser puesta en dudas si no se observa detenidamente un caso interesante y revelador que aconteció a uno de ellos. Aquí estamos hablando de Francisco de Jesús Yolofo, el cual sirvió como *afro-interprete del Evangelio* por 30 años. Él predicaba y traducía el Evangelio sin ser cristiano, era un resuelto musulmán. La pregunta es la siguiente: ¿Sí Francisco de Jesús Yolofo podía expresar con sinceridad que era musulmán por qué pensar que los otros *afro-interpretas del Evangelio* no fueron de igual modo sinceros al decir que eran cristianos auténticos? Y aún la autenticidad del cristianismo esta más evidente después que descubrimos de qué forma fue la conversión al cristianismo de Yolofo.

No es solo la historia de Yolofo la que revela la autenticidad del cristianismo entre los afro-negros, pues, en Puerto Rico por la temprana fecha de 1597, comenta Sued-Badillo, que los afro-negros procuraban diligentemente las prácticas cristianas sobretodo la confesión²⁶¹. La búsqueda sincera y auténtica de los afro-negros fue, del mismo modo, verificada en el estudio realizado en las Antillas Francesas, donde según Hurbon,

Nos ofícios religiosos, os colonizadores brancos são separados dos homens de cor e dos escravos que deviam ficar no fundo da Igreja ou perto das portas. Para os "negros", a sessão do catecismo, prevista para o domingo, antes da missa, **era uma ocasião de encontros**. Veremos, mais tarde, como eles se apressam para ir à igreja e se **mostram fervorosos** nas cerimônias. Além do domingo, nota-se igualmente um grande fervor nas práticas religiosas. Cada noite, após o trabalho ou antes de dormir, os escravos vinham rezar com os colonos e recitavam um "Exaudiat" em favor do rei. Às vezes, um empregado ou um comendador é encarregado de fazer um escravo negro rezar antes e após o trabalho. O que causa admiração sobretudo nesta época é a **disponibilidade** dos escravos negros para com o cristianismo. Os

²⁶⁰ KING, Dennis A. Contribuição dos grandes pregadores negros para a hermenêutica bíblica. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**: Mundo Negro e Leitura Bíblica, n. 19, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 24.

²⁶¹ SUED-BADILLO, Jalil. Igreja e escravidão em Porto Rico do século XVI. In: CEHILA (Org.). **Escravidão negra e história da igreja na América Latina e no Caribe**. Tradução de Luiz Carlos Nishiura, Petrópolis: Vozes, 1987, p. 67-83.

próprios missionários ficam surpresos. O Pe. Labat acentua que ele é obrigado, às vezes, a adiar os batizados em vista da insistência tão grande com que os escravos **solicitavam o batismo**. A catequese dos escravos sempre foi a grande preocupação dos vigários das paróquias. Não vemos como é possível afirmar que a Igreja se contentava apenas com distribuir os sacramentos aos escravos. Certos religiosos afirmam que iam de "cabana em cabana" instruindo a todos, num serviço extremamente cansativo. **Eram bem recebidos pelos escravos**. E verdade que os colonizadores não viam com bons olhos esta atividade pastoral, própria a criar entre os escravos uma revolta contra a ordem escravagista. Mas eles não podiam se opor energicamente. Como se sabe, os escravos chegavam na maior parte dos casos, já batizados, pois isso já era realizado quando de sua captura nas costas da África²⁶².

En la propia Colombia, según el testimonio del padre Sandoval, unos años antes de la experiencia los *afro-interpretes del Evangelio*, los africanos y africanas aceptaban el cristianismo de forma genuina a tal punto que lo demostraban corporalmente. Decía Sandoval que en una oportunidad al bautizar una negra fue tocada con la gracia Dios de modo que ella lloró con gran fuerza, hecho que toda la comunidad presente lo aceptó como sello de autenticidad de su fe cristiana²⁶³.

Frantz Fanon analizando el comportamiento psicológico de los afro-negros en la manifestación religiosa, caracterizado por danzas, contorsiones, erizamientos, saltos y llantos llega a la conclusión que se trata de “maneras” físicas que no pueden ser demostradas en la sociedad y se desarrollan en el ambiente de lo sagrado. Para Fanon, las exteriorizaciones aquí descritas son mas bien una catarsis, una expulsión de los sentimientos, “los malos humores” de colonizados que una expresión del impacto de lo sagrado. Él resume su punto de vista diciendo:

Todo está permitido porque, en realidad, no se reúnen sino para dejar que surja volcánicamente la libido acumulada, la agresividad reprimida. Muertes simbólicas, cabalgatas figuradas, múltiples asesinatos imaginarios, todo eso tiene que salir (...) Estas trituraciones de la personalidad, esos desdoblamientos, esas disoluciones cumplen una función económica primordial en la estabilidad del mundo colonizado. A la ida, los hombres y las mujeres estaban impacientes, excitados, “nerviosos”. Al regreso, vuelven a la aldea la calma, la paz, la inmovilidad²⁶⁴.

Ese análisis puede estar del todo correcto, pero el llanto como manifestación de genuina conversión no era una característica exclusiva de las mujeres afro-negras colonizadas,

²⁶² HURBON, Lænnec. A Igreja Católica nas Antilhas francesas no século XVII. In: CEHILA (Org.). **Escravidão negra e história da igreja na América Latina e no Caribe**. Tradução de Luiz Carlos Nishiura, Petrópolis: Vozes, 1987, p. 97, 98, 237 [las letras en destaque son de mi responsabilidad].

²⁶³ SANDOVAL *apud* LUX MARTELO, Martha Elisa. Mujeres de Cartagena de Índias en el siglo XVII. Lo que hacían, les hacían y no hacían y las curas que les prescribían. Disponível em: <<http://hispanidad.tripod.com/hechos25.htm>>. Acesso em: 22 set. 2007, p. 105.

²⁶⁴ FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Traducción de Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 50-51.

pues en Inglaterra bajo el impacto de la prédica de J. Wesley muchos comenzaban a llorar y hasta se desmayaban cayendo en el suelo adormecidos²⁶⁵.

Siguiendo la trayectoria de Francisco de Jesús Yolofo, la historia registra que por no ser cristiano fue obligado por el padre Pedro Claver a aplicar la muerte a un hereje cristiano condenado por la Inquisición. Es necesario recordar lo que expresamos antes, apoyados en la pesquisa de Priore y Pinto Venâncio, que para un musulmán “um gesto de guerra contra o infiel era superior a cem anos de orações”. Siendo así matar un cristiano, aun que hereje, era equivalente a 100 años de oración; era practiacamente ganar por adelantado el paraíso.

Después de la muerte del condenado, Francisco de Jesús Yolofo se apróxima al padre Claver y pide el bautismo cristiano como prueba de su conversión²⁶⁶. Yolofo no lo conmovía la presión colonial, ni los castigos corporales ni la negación del ser humano libre, lo que lo llevó definitivamente al Evangelio fue su infinito amor por la vida del otro, es decir lo que entendemos como Buena Noticia: “ama al prójimo como a ti mismo”. Fue el amor y el respeto por la vida lo que lo condujo a aceptar a Jesucristo como el Señor de la Vida. En otras palabras si el mensaje musulmán de la época premiaba la muerte de quien no era musulmán, entonces, dijo Yolofo, en su corazón, dejare que Cristo entre en mi vida para no ser instrumento de muerte. Ni musulmán ni cristiano según la idea corriente. Cristiano por la vida, esto significa cristiano con pensamiento autónomo afro-negro para ser obligado a convertirse en *no-a-la-vida*²⁶⁷.

De este episodio podemos entender que el fundamento del cristianismo para los *afro-interpretes del Evangelio* no era diferente del expresado por Jesucristo cuando dijo “yo vine para que tenga vida y vida en abundancia”. Por mucho tiempo se pide a los teólogos afro-negros que expliquen cual es la centralidad del cristianismo al modo afro-negro; soy de la opinión que la repuesta de Francisco Jesús Yolofo a la situación constituye esa centralidad tan procurada. Es la promoción a la vida la que le da sentido a la interpretación autónoma del cristianismo afro-negro.

²⁶⁵ GONZALEZ, Justo L. **A Era dos dogmas e das dúvidas**. v. VIII, 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 179.

²⁶⁶ LAMET, Pedro Miguel. **Escravo dos escravos**. Braga: A. O. Braga, 1988, p. 239-241, 249.

²⁶⁷ VARGAS ARANA, Paola. PEDRO CLAVER y la labor de evangelización en Cartagena de Indias (siglo XVII). Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo. Disponível em: <http://www.icanh.gov.co/secciones/historia_colonial/download/paola_vargas_2004-2005.pdf>. Acesso em: 22 sep. 2007, p. 24-26.

2.4 Martín de Porres

1579-1639 Perú (América). En Lima, la capital del Perú²⁶⁸, nace el afro-negro Martín de Porres el 9 de diciembre de 1579, hijo de la afro-negra libre panameña Ana Velásquez. En la partida de bautismo –efectuado en la Iglesia Católica– aparece como de “padre desconocido”, sentencia que no significa que la Iglesia y las autoridades locales no conocían su padre, sino que ambas instituciones estaban confabuladas para silenciar que el burgalés Juan de Porres, parte de la alta administración española, era su padre biológico.

Los africanos recién llegados, en la mayoría de las veces, habían perdido sus vínculos familiares (madre, padre, hermanas, ect) por la muerte a la hora de la violenta captura en África o más tarde en la pestilencial travesía atlántica o quién sabe a la llegada en América por la distribución para las diferentes regiones y haciendas o minas. Ya la segunda generación (tercera y siguientes) de afro-negros perdían sus padres y hermanos y demás familiares por las ventas y redistribución interna de esclavizados en América. El caso de Martín de Porres, que es un afro-negro de segunda generación, el vínculo paterno se pierde o mejor se “oculta” en la línea socio-económica que dividía la sociedad esclavista en negros y no-negros. Los blancos eran identificados con el pináculo de la pirámide social, mientras los no-blancos formaban la base. La línea socio-económica significaba y era identificada como línea de color. Decir negro o descendiente de negro era próximo o sinónimo de hablar de esclavizado o por lo menos de alguien de bajísima condición y oportunidad de escalar en la sociedad. Ese era el caso del afrodescendiente Martín de Porres²⁶⁹.

La condición de afrodescendiente era una marca que la sociedad y la iglesia católica observaban rigurosamente a tal extremo que cuando Martín de Porres optó por ingresar en la vida religiosa de un convento de los dominicos, a los 15 años de edad, fue rechazado. La adversidad y el rechazo no domó su convicción y Martín de Porres aceptó entrar en el convento como un siervo “donado” para dedicarse a las tareas de limpieza, cocina, barbería y

²⁶⁸ “De la población estimada para el Perú en 1650, alrededor de 1.6 millones de habitantes, Rosemblat calculó 40,000 mestizos, 60,000 negros y 30,000 mulatos y otras "castas de mezcla". De acuerdo al censo realizado en Lima en 1700 y que incluía a los habitantes del Cercado, la población (alrededor de 300 mil habitantes) española se calculaba en 56,5%, los negros en 22,1%, los indios en 11,7% y los mulatos en 9,7%. (...) En 1619 había 6 cofradías sólo de negros, 3 de mulatos, y 21 de negros y mulatos, quince de las cuales funcionaban en la capital”. TOCÓN ARMAS, Carmen Rosário; PETRERA PAVONE, Margarita. La población afrodescendiente: Perú y Bolivia. Una mirada comparativa. **Monografía Universidad Nacional Mayor de San Marcos**. Disponible em: <<http://www.concytec.gob.pe/foroafroperuano/pdf/la%20poblacion%20afrodescendiente%20de%20peru%20y%20bolivia-una%20mirada%20comparativa.pdf>>. Acceso em: 7 dic. 2007, p. 23.

²⁶⁹ COLOMA, Josep. Vida de San Martín de Porres. Disponible em: <<http://www.terra.es/personal/angerod/vidaporrr.htm>>. Acceso em: 21 ene. 2007.

otros oficios que aparecieran en el cotidiano de la comunidad. Se mantuvo en condición servil en el convento desde 1594 hasta 1603 que fue admitido como hermano. Martín de Porres trabajó casi como esclavo del convento 9 años para poder ser acepto. Tres años después, en 1606, hace profesión de pobreza, castidad y obediencia. Diríamos hoy: oficializó los votos que ya hacia mucho tiempo experimentaba.

A partir de entonces llamado de Fraile Martín de Porres fue reconocido y conocido no solo por su santidad, sino también por su vida diaconal que incluso recogía a los enfermos y pestilentes de las calles y los lleva al convento del Rosario de Lima, el cual fue convertido en un auténtico hospital. Es de esperar que la actitud de transformar el convento en un hospital no fue recibida con gran entusiasmo por sus colegas, por el contrario muchas veces le cerraban las puertas, circunstancia aprovechada por Dios para hacer el milagro en Fraile Martín de Porres de “penetrar en puerta cerrada” como hizo el Señor Jesucristo y el apóstol Pedro en los relatos del Nuevo Testamento, en Juan 20 y Hechos 12.

Su fama de curar enfermos con la oración se divulgó por todas partes así como su habilidad de cirujano. Los pobres eran atendidos por él y también las altas personalidades. Mas el convento de reducido espacio para tales actividades le impulsó a crear un fondo levantado con la ayuda de los ricos de la ciudad y de esta forma fundó una Escuela para niños y niñas huérfanos y el Asilo de Santa Cruz para cuidar de los menos favorecidos del lugar, incluyase huérfanos, vagos, limosneros y otros marginalizados.



El cuidado con los marginalizados no fue motivo para descuidar su vida de oración y santidad, pues, ya que las horas diurnas eran pocas para las decenas de visitas a los enfermos, viudas y reconciliar matrimonios, pasaba la mitad de la noche en ferviente rezo donde aprovechaba para confesarse de rodillas y agradecer a Dios por la vida. Según contaron sus colegas dominicos, mientras oraba levitaba y entraba en éxtasis; y, en las mínimas horas

“libres” daba de comer a los perros, gatos, periquitos, ratones y otros animales que milagrosamente comían todos como amigos en un mismo plato, como si se cumplieran las palabras del profeta Isaías “morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se costará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos (...) la vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas” (Isaías 11, 6-7).

Aun estando en Lima en oración o en algún otro servicio a los menesterosos fue visto hablándole a los misioneros en China, Japón y en diversos lugares animándoles a predicar el Evangelio de Dios²⁷⁰. Después de 45 años dentro de la comunidad religiosa, notable por una vida santa, diaconal y milagrosa, muere a los 60 años de edad el día 3 de noviembre de 1639. En el mismo acto de sepultamiento comienzan sus milagros y no paran de acontecer dando motivo para ser declarado Beato en 1837 y 125 años más tarde, el 6 de mayo de 1962, el papa Juan XXIII lo canoniza Santo de la Iglesia Católica Romana²⁷¹. Fue el primer Santo afro-negro de América y es el **Patrón Universal de la Paz**²⁷².

2.5 El afro-negro Manuel, el santo y milagroso capellán de Luján

1630 Argentina. Los afro-negros argentinos son los menos conocidos en la literatura teológica e histórica afro-negra en América. A muchos le impresiona escuchar hablar de negros en Argentina; es lógico, es porque no conocen que en el puerto de Buenos Aires hubo un gran desembarque de africanos y consecuentemente una fuerte participación de los africanos en los trabajos del propio puerto. Sólo en 1783 entraron por el puerto de Buenos Aires 2058 africanos en dirección a Perú, Chile y Bolivia²⁷³.

En Argentina, en la etapa colonial y esclavista, la participación de la población negra no se puede comparar con la de Brasil, que es el segundo país más negro del mundo ni con la de Cuba por razones agro-culturales. Mientras en Brasil, Cuba, Estados Unidos, Jamaica y otros países de América Latina la monocultura de caña-de-azúcar, de café, cacao y algodón estaba en acelerada producción, Argentina, por el contrario, se dedicaba a la ganadería, donde se necesita de un 1% a 3% de mano-de-obra con respecto a las monoculturas que fueron una máquina de consumir vidas humanas.

²⁷⁰ Disponible em: <http://www.adonde.com/historia/1639_san_martin.htm>. Acesso em: 11 oct. 2007.

²⁷¹ Disponible em: <<http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:Martindepordesstatue.jpg>>. Acesso em: 22 oct. 2007.

²⁷² San Martín de Porres. Religioso dominico, peruano. Fiesta: 3 de noviembre. Disponible em: <http://www.corazones.org/santos/martin_porres.htm>. Acesso em: 12 sep. 2007.

²⁷³ CRESPI, Liliana. Utilización de mano de obra esclava en áreas mineras y subsidiarias. Apuntes sobre su comercio y distribución desde el puerto de Buenos Aires (siglos XVII y XVIII). In: PICOTTI, Dina (Org.). **El negro en la Argentina: presencia y negación**. Buenos Aires: América Latina, 2001, p. 128, 156.

La ganadería en Argentina atenúo la participación afro-negra en la construcción de la nación, esto es un hecho, pero nadie debe engañarse porque, para 1770, en las regiones de Córdoba y Santiago del Estero se estaban vendiendo 3.000 exesclavizados de los jesuitas²⁷⁴. Según Beatriz Seibel, la población afroargentina, en Buenos Aires, alrededor de 1778 era de 29,7% y en 1838 era 26, 1% de modo que ese mito de Argentina sin esclavizados afro-negros está superado. Aquí sólo contamos los esclavizados en algunas localidades. Seibel, además, investiga el afro-negro en la participación artística y elabora una lista inmensa de personalidades afronegra en el teatro²⁷⁵.

Por otro lado, en varios espacios que hemos participado de la discusión de los negros en Argentina siempre se nos informa que los argentinos blancos enviaron a los argentinos negros en las primeras filas para la guerra contra Paraguay con el fin de ser carne-de-cañón. Además se no informa que las mujeres afro-argentinas hicieron un esfuerzo sobrehumano de control de la natalidad para no multiplicar los afro-negros esclavizados. Ellas prefirieron que sus hijos no nacieran antes de verlos esclavizados.

Argentina como otros países de América Latina participó de la religión cristiana en los moldes del catolicismo romano. Fue en estos moldes, que por 1630, un afro-negro, **Manuel**, navega en un barco que salió de Brasil para Argentina con el objetivo de llevar dos imágenes de la Virgen. Desembarcan en Argentina y emprende camino en carreta de bueyes para Sumampa (Santiago del Estero), que era donde tenía la hacienda el hombre blanco que había pedido las imágenes para un amigo brasilero. Aconteció que cuando iban a unos 60 kilómetros al oeste de Buenos Aires los bueyes pararon y no podían ni mover la carreta. Entonces, la comitiva encargada del viaje, pidió ayuda a otras comitivas y a troperos sin ningún resultado. Ellos descargaron las mercancías y las imágenes y los bueyes anduvieron; colocaron sólo las imágenes y los bueyes quedaron paralizados, sin fuerzas. Fue en ese momento que se dieron cuentas que se trataba de un milagro: la Virgen quería establecerse en aquel lugar llamado Luján.

Manuel, el afro-negro, iba junto y presenció el milagro y le fue encomendado cuidar de la imagen milagrosa; actividad que desempeñó hasta el fin de su vida. El trabajo de Manuel no se limitó a cuidar la imagen; pues, muchos milagros, sanidades y oraciones de poder eran concretizadas por sus manos. En muy poco tiempo el lugar se convirtió en santuario de

²⁷⁴ GUZMÁN, Florencia. El destino de los esclavos de la Compañía: el caso riojano. In: PICOTTI, Dina (Org.). **El negro en la Argentina**: presencia y negación. Buenos Aires: Ed. América Latina, 2001, p. 91.

²⁷⁵ SEIBEL, Beatriz. La presencia afroargentina en el espectáculo. In: PICOTTI, Dina (Org.). **El negro en la Argentina**: presencia y negación. Buenos Aires: Ed. América Latina, 2001, p. 201.

peregrinación, llegaban personas de toda la región e inclusive de Buenos Aires. Al final de su vida Manuel recibió un mensaje de Dios o de la Virgen indicando quién sería el próximo capellán, aquel que daría continuidad a su trabajo. El fervor de Manuel y de los peregrinos fue tan intenso que para 1730 el obispo de Buenos Aires le otorgó el carácter de parroquia y para 1874 se vieron obligados a entregar el santuario a dos congregaciones religiosas, los vicentinos y bavoneses porque eran muchas las peregrinaciones y los milagros aquí ocurridos. En 1887, el papa León XIII, la coronó canónicamente y en 1930 fue jurada de Patrona de Argentina, Paraguay y Uruguay²⁷⁶.

2.6 La beata afro-negra Rosa Egipcíaca da Vera Cruz

1719-1763 África-Brasil-Portugal. En 1719 nació en Costa de Mina, de nación "*Courana*", una niña que más tarde sería conocida como Rosa Egipcíaca da Vera Cruz. La niña fue robada de África, transportada en un barco negrero a través del Atlántico y vendida en Rio de Janeiro, en Brasil, en 1725 donde vivió hasta 1733. En ese tiempo experimentó, en su condición de esclavizada, todos los tormentos, abusos y deshumanizaciones que eran característicos de la colonización europea en América.

Rosa Egipcíaca da Vera Cruz pertenece a un contingente de afro-negros bautizados en la Iglesia Católica Romana entre los años 1725 y 1726, los cuales constituían el 60% de los bautizados de un grupo total de afro-negros y no-afro-negros de 444 bautizados, en la Iglesia de Candelaria (Igreja da Candelária), sede de la Freguesia da Várzea en Rio de Janeiro, Brasil.

De 1726 hasta 1751 vivió en Minas Gerais siendo esclavizado por una familia de apellido "Durão", en la "Freguesia do Inficcionado". Hijo de dicha familia es el fraile José de Santa Rita Durão, quien llegó a ser uno de los grandes literatos de la época. En la casa de los Durão Rosa Egipcíaca da Vera Cruz sufrió una de las vejaciones más humillantes que pudieron acontecerles a las mujeres afro-negras en el período colonial: la prostitución. Sabemos que Rosa no fue la única obligada a esa ignominia tanto por la propia situación del entorno de la desigualdad numérica entre los sexos (en el caso particular de Rosa, donde ella era esclavizada, habían 77 esclavizados hombres y ella era la única mujer) como también por la presión de los dueños que ponían y obligaban a las esclavizadas a pagar una cantidad diaria de dinero. La costumbre de colocar las esclavizadas a recaudar dinero por medio de la

²⁷⁶ Disponível em: <http://www.mercaba.org/MARIANA/AMERICA/lujan_argentina.htm>. Acesso em: 10 mar. 2007; Disponível em: <<http://www.ewtn.com/spanish/Maria/luj%C3%A1n.htm>>. Acesso em: 5 abr. 2008.

prostitución para sus dueños llegó tan lejos que la Reina de España, el 2 de diciembre de 1672, escribió lo siguiente para sus colonias en América:

La Reina Gobernadora. Por cuanto por diferentes avisos y noticias que se han tenido de personas celosas del servicio de Dios nuestro señor, se ha entendido el gran abuso que se ha introducido en las Indias por los dueños de las esclavas de enviarlas a vender cosas y géneros con que se hallan, y si no traen de retorno aquellas ganancias que presuponen podrían producir, que salgan de noche a que con torpeza y deshonestidad las consigan. Y habiéndose oído este delito en el Consejo Real de las Indias, con el horror y escándalo que se deja considerar, se acordó dar la presente, por la cual mando a los virreyes, presidentes y gobernadores de todas las Indias, islas y tierra firme del mar océano, que cada uno de ellos en su distrito y jurisdicción procedan al castigo de abuso tan escandaloso con el rigor y ejemplar demostración que le debe corresponder, y para que se eviten pecados tan feos e indignos de la pureza cristiana²⁷⁷.

La vida de muchas mujeres afro-negras en América fue un pozo de sufrimientos, abuso sexual y de todos los tipos ultrajes. También no es un gran motivo para admirarse de la prostitución dentro de la población afro-negra, pues la población blanca no anda lejos; en este sentido Mott nos informa que, en Brasil del siglo XVIII, 345 sacerdotes católicos fueron denunciados por “solicitação a atos torpes”, en lenguaje no tan sagrado significa: sacerdotes denunciados por prostitución y seducción de mujeres. Hablamos de los sacerdotes en solicitudes de actos torpes, es decir en prostitución, pero la situación sexual de Minas Gerais era tal que varios padres católicos y hombres blancos fueron sorprendidos y procesados por sodomía. ¿Sí los representantes de la moral colonial actuaban de esa forma, cuál sería el comportamiento de las personas comunes? Mott responde esa interrogante con un testimonio del señor Antonio de Araujo Aguilar, que vivió en Minas Gerais en la misma época, el cual decía con irreligiosidad y blasfemia: “se Deus tivesse experimentado os deleites sensuais, não os teria feito pecado”²⁷⁸.

Rosa Egipcíaca da Vera Cruz logró salir de la profesión de prostituta alrededor de 1748, cuando decide vender las joyas y ropas que había ganado y distribuirla entre los pobres de la vecinanza. Palabras que **Jesucristo** dijera al “joven rico” como premisas para ser perfecto fueron cumplidas por Rosa: vendió todo y lo distribuyó a los menesterosos de este mundo.

Rosa Egipcíaca da Vera Cruz se dirige después a una capilla conocida como “Capela de São Bento”, en la misma localidad de los Infeccionados, en Minas Gerais. Esa Capilla era

²⁷⁷ KONETZKE, 1958, p. 589.

²⁷⁸ MOTT, Luiz. **Rosa Egipcíaca**: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p. 35, 39.

atendida espiritualmente por el padre Francisco Gonçalves Lopes más conocido por “Xota Diabos”, expresión que significa: golpeador de los diablos o simplemente exorcista.

En la primera ocasión, tiempo después de visitar varias iglesias y capillas pero sin notoriedad, Rosa Egipcíaca da Vera Cruz llega a la capilla (Capela de São Bento) sufre un desmayo y al caer se rompe la cabeza con el altar de San Benedicto comenzando así su vida, al mismo tiempo, de beata y “asotada por el diablo”. Es relevante en el contexto de una capilla católica de la época donde proliferaban las imágenes de distintos santos que Rosa Egipcíaca da Vera Cruz hiciera su primera aparición pública, que cautivara la atención, desplomada a los pies del santo afro-negro San Benedicto.

Los años del 1748 hasta 1750 experimentó muchos “azotes del diablo” y otros muchos de los “teólogos examinadores”. El diablo la tiraba en el suelo, sentía escalofríos, veía visiones celestiales (coros de ángeles, la Virgen), le eran revelados lugares milagrosos: fuentes de agua “curadoras”, en otras ocasiones hablaba con voz ronca.

Cuando Rosa estaba en su pleno juicio, o por lo menos cuando ella decía que se sentía en su normalidad, imponía respeto dentro de la iglesia expulsando a los conversadores y a los desornados. Procuraba Rosa que la Casa de Dios fuera casa de oración.

No pasó mucho tiempo y la fuerza de los teólogos la tomó para examinarla teológicamente. Ellos se preguntaban si se trataba o no de una auténtica cristiana siendo azotada por el diablo o se trataba de una embustera. El análisis que ellos realizaron apuntó para la segunda opción: una embustera; la cual tenía que ser azotada no más por diablo sino por el látigo de la iglesia. Fue azotada, apolismada, quebrantada como oveja de matadero, casi muerta por los santos padres examinadores. Es lógico que en el examen realizado por los santos teólogos cualquier persona sería señalada como embustero porque el rigor de las “provas” era simplemente insoportable, sólo para citar una: Rosa tuvo que resistir 5 minutos con el fuego de una vela debajo de la lengua.

En 1751 se muda para Rio de Janeiro en compañía del padre “Xota Diabos”, quién a la sazón era su co-propietario. A Rosa Egipcíaca da Vera Cruz ni los malos tratos de su condición social ni la crueldad de la comisión examinadora de teólogos, que casi la mata, le quitaron el ímpetu religioso ni su vocación de teóloga. Rosa Egipcíaca da Vera Cruz, en el mismo año de 1751 o tal vez en 1754, puso la primera piedra de lo que sería el *Recolhimento de Nossa Senhora do Parto*, institución para abrigar mujeres que habían sufrido diferentes tipos de abusos, especialmente el abuso sexual y socio-económico que las señalaban como

prostitutas. El acto de fundar el “recogimiento” impresionó a tal punto al biógrafo de Rosa que la compara con Maria Magdalena- la de la Biblia- y con los santos Francisco de Asís y santa Margarita de Cortona²⁷⁹.

En el *Recolhimento de Nossa Senhora do Parto* en poco tiempo se concentraban una veintena de mujeres jóvenes, mitad de ellas afro-negras y las otras mitad blancas. El soporte financiero para mantener la institución llegaba a través de donaciones tanto de la comunidad de los fieles como de los familiares de las “recogidas”. Algunas de las recogidas eran de origen acomodado como en el caso de las tres hijas de un antiguo dueño de Rosa.

La vida devocional dentro del *Recolhimento de Nossa Senhora do Parto* era rigurosa y disciplinada. Las penitencias, los ayunos prolongados, las rogativas y oraciones eran el pan cotidiano. El chicote para las indisciplinas y el silicio aparecían en ocasiones.

Las recogidas y el pueblo en general aceptaban Rosa Egipcíaca da Vera Cruz como una santa celosa por los asuntos del Reino de Dios hasta el punto de afro-negros y blancos besar sus pies de rodillas pidiendo la bendición. La admiración a su persona cada día crecía y era respetada por su santidad asignándole el título de “a maior santa do céu” (la mayor santa del cielo) y “flor de Rio de Janeiro”; además de 14 títulos laudatorios que van desde la *niña de los ojos de Dios* hasta *collar en el cuello de Jesús*²⁸⁰. El propio padre Xota diabo le rendía honor llevando un diente de ella como amuleto colgado en el cuello. Los franciscanos también la veneraban y esperaban “construir” una santa para sus propios intereses en tierras americanas, recordando que en la época la iglesia católica y el propio rey de Portugal, João V, promovían la veneración a los santos afro-negros (San Benedicto, Santo Elesbão, Santa Efigenia, Santo Antonio) para armonizar las convivencias en el mundo esclavista²⁸¹.

Rosa Egipcíaca da Vera Cruz, según su propio testimonio, fue beneficiada con varias revelaciones y visiones entre ellas: la aparición de Nossa Senhora que la obliga aprender a leer y a escribir, se supone que Rosa sea la primera afro-negra esclavizada en Brasil que consiguió alfabetizarse. En otra visión le fue revelada la fecha exacta de la muerte de nuestro Señor Jesucristo, que sería 25 de marzo, según la investigación de Mott hasta hoy en Rio de Janeiro los afro-negros siguen conmemorando en esa fecha. Un día vio al Señor crucificado descender en medio de la iglesia; también escucho y elaboró oraciones, canciones y devociones de altísimo contenido teológico. Además de esas revelaciones fue bendecida por

²⁷⁹ MOTT, 1993, p. 42.

²⁸⁰ MOTT, 1993, p. 534.

²⁸¹ MOTT, 1993, p. 532-533.

la divinidad con muchos dones como levitar, teletransportarse, éxtasis, profecías, estigmas de la corona de Cristo y las llagas de San Francisco²⁸².

Podemos decir que Rosa Egipcíaca da Vera Cruz fue una teóloga por sus creaciones de devoción, cantos y oraciones que transformó el culto lento y monótono en una fiesta de celebración, con danzas no solo de las fieles recogidas, mas también incluía las imágenes de santos haciéndolas circular y tocar. El culto puramente contemplativo pasó a ser interactivo, corporal, de contacto físico con los objetos sagrados. Por otro lado, la ortodoxia de Rosa con respecto a la Trinidad, a la Sagrada Familia y a la pureza de la Casa del Señor era reconocida por todos. Con relación a la Sagrada Familia pertenece a Rosa la honra de ser la mayor promotora de tal veneración; incluso Mott interpreta que el énfasis en dicha veneración esta en proporción directa con la experiencia de afecto familiar que ella sufrió. Las y los afro-negros en general eran arrancados de su núcleo familiar, por eso la Sagrada Familia ocuparía el lugar de la familia sanguínea. Rosa Egipcíaca da Vera Cruz aproximó las vidas solitarias y sin vínculos familiares de los afro-negros a la familia del Salvador²⁸³.

La historia de Rosa Egipcíaca da Vera Cruz termina en una incógnita. Ella es acusada de herejía en Rio de Janeiro, es presa, procesada y enviada para Portugal. Hasta donde hemos podido investigar en Brasil nunca se realizaron actos de ejecución en plaza pública a los herejes como en México, en Perú y en otra parte de América, y tal vez por esa razón Rosa fue enviada para Europa con el fin de ser quemada allá. Pero, por qué si Rosa aparentemente no tenía ningún gran motivo para ser considerada hereje ella fue presa como tal. Mott responde que probablemente el problema que la llevó a la prisión fue su postura de crítica a los sacerdotes y a los fieles que se comportaban de forma indebida dentro de los templos en Rio de Janeiro.

Finalmente, Rosa Egipcíaca da Vera Cruz fue enviada para Portugal y allá su vida acabó en misterio. Nada se sabe de su fin. Mott sólo dice que su proceso judicial inquisitorio aparece inconcluso porque ella probablemente murio en la cárcel olvidada por no existir un gran motivo para darle muerte en la hoguera, o talvez, el propio Señor Jesucristo la raptó librándola de la mano de los opresores.

²⁸² MOTT, 1993, p. 73, 77, 510-511.

²⁸³ MOTT, 1993, p. 506.

2.7 Autodeterminación: Chico Rei y las cofradías afro-negras en América

1650-1790 Congo (África) -Brasil-Cuba-Perú (América). Martín de Porres, en Perú, y Rosa Egipcíaca da Vera Cruz, en Brasil, crearon instituciones dentro del patrón aceptado por la ortodoxia cristiana de la época sabiendo dar características apropiadas a las necesidades de los más desprovistos y agrupando en derredor personas de todas las etnías, varios grupos sociales y en especial sentirse respaldado por el poder de Dios con la manifestación de milagros y prodigios. Ambos santos, así como los *afro-negros intérpretes del Evangelio*, en Colombia, consiguieron notoriedad y autonomía de pensamiento para actuar en la sociedad a partir de la vida religiosa, esto es, consagrados al Evangelio y a la proclamación del Reino de Dios. Rosa como Madre-Superior de un Recogimiento, teóloga e innovadora de oraciones, devociones y modos litúrgicos; Martín como monje capuchino fundador de varios orfanatos y de un estilo de vida sacro-ecológico.

Las crónicas que ahora nos disponemos a registrar y analizar tienen influencia y actuación autónoma del pensamiento cristiano, pero su papel religioso se hizo posible a través de otros ejercicios socio-económicos que los llevaron a ser representados en la historia.

Como gran parte de la historia afro-negra comienza en África la de Chico Rei no es diferente. Galanga era el nombre de Chico Rei en el tiempo que gobernaba en su reino en el antiguo Congo, alrededor de 1730. Allí vivía Chico Rei con su familia y súbditos con sus alegrías e infelicidades que cualquier sociedad humana puede experimentar, ni más felices ni menos desgracias. Esta suerte cambió cuando un cierto día su reino fue tomado y raptado para ser vendido en América. Después de la infernal travesía atlántica, que provocó la pérdida de sus familiares, excepto su hijo y una hermana, y parte de los habitantes que otrora súbditos llega a Minas Gerais, en Brasil, en 1740, donde es vendido para trabajar en una mina de oro como esclavizado.

La mina era conocida con el nombre de “Encardideira” significando sucia debido al lodo de coloración oscura del terreno y al esfuerzo que se debía hacer para encontrar algunas pepitas de oro. Pasado algunos años de trabajo esclavo Chico Rei compró su carta de libertad (alforria), más tarde compró su propio hijo y progresivamente compró la libertad de todos los esclavizados de la mina. Finalmente también compró la mina que en el momento estaba entrando en decadencia. Con respecto a la compra de la mina hay muchas teorías y leyendas, tanto cuanto de su propia vida. Unos aseguran que él consiguió comprar la mina por intermedio del padre católico Moreira, que en aquel tiempo se “amancebaba” con la hermana

de Chico Rei y esto explica porque hoy los descendientes de Chico Rei conservan el apellido Moreira. Otros nos informan que la compra de la mina fue ejecutada directamente por Chico Rei. En cualquiera de los casos Chico fue propietario de la mina de oro la Encardideira²⁸⁴.

Chico Rei en su tiempo de esclavizado hizo una promesa que si conseguía su libertad y la de su pueblo construiría una capilla a Santa Ifigenia, promesa que cumplió cuando todo lo que ansiaba le fue concedido. En dicha capilla las representaciones de los santos afro-negros estaban presente de forma vehemente y Chico era coronado todos los años confirmando su dignidad real. La mayoría de los autores que habla de Chico afirman que él y su pueblo pueden ser considerados un estado dentro de un estado. Estado este con una autonomía económica, gracias al ejercicio de la mineración; autonomía política-cultural porque Chico Rei gobernaba sobre su pueblo y dirigía las fiestas y ceremonias socio-políticas y con autonomía religiosas, pues, las fiestas socio-políticas eran al mismo tiempo religiosas.

La vida de Chico Rei y su pueblo, en el campo religioso, se encuadran en el marco de las hermandades y cofradías, las cuales fueron definidas por Vainfas como sigue:

associações corporativas organizadas por leigos e sediadas nas igrejas. Denominavam-se irmandades ou ordens terceiras, sendo que as últimas se diferenciavam das primeiras por estarem ligadas às ordens religiosas. Podiam reunir membros de diferentes origens sociais, estabelecendo solidariedades verticais, mas também servir como associações de classe, profissão, grupo étnico ou cor. (...) as irmandades tendiam a reproduzir as hierarquias sociais tradicionais, apresentando distinções econômicas, ocupacionais ou de cor. Assim, ao longo do século XIX, ainda existiam irmandades preponderantemente ligadas a comerciantes ou negociantes e seus dependentes, como também irmandades de "pardos" e "pretos". A diversidade de órgãos que essas associações homenageavam era impressionante, variando muito a combinação entre o santo escolhido e o grupo social específico, salvo em casos como o das poderosas irmandades das santas casas de Misericórdia, que reuniam os mais bem situados de cada localidade, e o das irmandades de Nossa Senhora do Rosário, que atraíam os descendentes de africanos (...)O motivo primeiro dos *compromissos* das irmandades era manter o incentivo à devoção a um santo (ou Nossa Senhora) protetor, mas incluía o recebimento de benefícios por parte dos membros, tais como proteção à miséria, auxílio na doença, invalidez e morte. Evidentemente, o significado do auxílio e os gastos com as festas devocionais, como a música, a construção e ornamentação da Igreja-sede, dependiam dos recursos das irmandades, diretamente proporcionais às posses de seus membros. As festas organizadas pelas irmandades em homenagem aos santos padroeiros, ou a outros, eram o momento máximo na vida dessas associações. Nesses momentos, afirmava-se a força daquela devoção, e a de seus próprios membros, criando-se uma oportunidade de arrecadação dos fundos necessários para a assistência, pois se aproveitava a ocasião para a cobrança das mensalidades atrasadas. O dia de festa, além de ser o momento solene de distribuição dos benefícios e da caridade, representava o melhor caminho para a ostentação da

²⁸⁴ PESSEGO, Andre. DA PONTINHA DE CHICO REI, ao negro sem terra. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/overblog/da-pontinha-de-chico-rei-ao-negro-sem-terra-1>>. Acesso em: 12 nov. 2007.

riqueza e prestígio da irmandade. Algumas irmandades e ordens terceiras muito poderosas atuavam como importantes casas de caridade para a população pobre através de seus hospitais, esmolas, alimentos e atendimento às crianças necessitadas, suprimindo a ausência do Estado imperial nessa função²⁸⁵..

La hermandad a la cual pertenecía Chico Rei era la ‘Irmandade do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz’ y su santa preferida era “Santa Efigênia”. Esta santa (Ifigenia) fue una princesa nubia que, según la tradición, sus padres fueron los reyes de Etiopia: Eglipo y la reina Ifianassa, que fueron alcanzado por el Evangelio por medio del apóstol Mateo. Ifigenia fue una heroína de la fe que se dedicó a la oración y a la predicación de la Palabra en Etiopia²⁸⁶.

Cerca de la santa patrona, en el altar de la iglesia construida por Chico Rei, había una estatua de San Benedicto bien ornamentada con objetos de plata. Pero, lo más interesante es que los demás santos que componían el conjunto eran esculpidos y fabricados de color negro²⁸⁷.

La experiencia de Chico Rei no fue la única con autonomía en el marco de las hermandades en el siglo XVIII, en América. En época próxima a la Chico Rei vivió en Minas Gerais, en Brasil, una mujer llamada **Chica da Silva (1740-1796)** con autonomía de pensamiento cristiano, económico y cultural. Ella nació en Brasil de madre africana, Maria da Costa, y del portugués Antônio Caetano de Sá. Pasó como esclavizada por varios dueños, incluso fue esclavizada por un sacerdote del cual recibió la libertad, talvez comprada por él que más tarde sería su esposo (João Fernandes de Oliveira). Chica tuvo trece hijos e hijas (Francisca de Paula (1755); João Fernandes (1756); Rita (1757); Joaquim (1759); Antonio Caetano (1761); Ana (1762); Helena (1763); Luiza (1764); Antônia (1765); Maria (1766); Quitéria Rita (1767); Mariana (1769); José Agostinho Fernandes (1770) todos ellos educados con la mejor educación del momento. Dos de sus hijos estudiaron en Europa y al regreso para Brasil trabajaron en la alta esfera del gobierno.

²⁸⁵ VAINFAS, Ronaldo. (Org.) **Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 390-391. Para otro concepto de Cofradía y las normas confiera la definición de Marzal: “cofrarias, que eram organizações leigas para render culto a determinada imagen e para promover diversas formas de ajuda entre os seus membros (...) o terceiro Concílio Limense de 1582 acrescenta que as cofraria, “enquanto for possível, se reduzam ao menor número” e proíbe especialmente “fazer, com título de confrarias, juntas e conventículos de morenos e escravos””. MARZAL, Manuel M. Vida quotidiana das Índias (século XVII e primeira metade do século XVIII). In: DUSSEL, Enrique. (Org.) **Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas-CEHILA, 1992, p.115, 116.

²⁸⁶ VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea: vidas de santos**. Tradução do latim e notas Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhias das Letras, 2003, p. 352-354; POSNANSKY, M. Introdução ao fim da pré-história na África subsaariana. In: MOKHTAR, G. (Org.) **História geral da África**. v. II. São Paulo: UNESCO, 1980, p. 551ss.

²⁸⁷ FERNANDO, Jorge. **O Aleijadinho: sua vida, sua obra, seu gênio**. 5ta. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971, p. 196-197.

Chica da Silva en el orden económico fue reconocida a partir de 1753 cuando se casó con João Fernândes de Oliveira, un funcionario del gobierno cuyo cargo era *Contratador de Diamantes*. En esa posición de esposa del hombre que manejaba mayor caudal de riquezas consiguió un alto reconocimiento dentro de la sociedad representado por sus propiedades, que van desde lindas joyas hasta casa de lujos magnífico como la famosa “Chácara de Chica da Silva no bairro da Palha”, que muchos en la época la conocían como el *Palácio de Chica*. En este “palacio” había un lindo jardín con cascadas artificiales y flores exóticas importadas de Europa. El poder adquisitivo de Chica también emergió en la actividad cultural; bajos sus órdenes se realizaron la construcción de un teatro donde se presentaban los mejores actores de la Colonia.

La autonomía de pensamiento cristiano en Chica da Silva (Chica es diminutivo de su nombre de bautismo Francisca) se observa en la participación en las diferentes hermandades tanto de blancos como de afro-negros. Es necesario subrayar su negritud, pues, con la situación de poder y su participación como miembro de hermandades de blancos no necesitaría participar de la afro-negro, sin embargo ella se identificó con su origen étnico haciéndose integrante de hermandades afro-negras. Entre las hermandades que ella integraba se incluyen:

Irmandade do Santíssimo (Tejuco, para brancos), Irmandade de São Miguel e Almas (para brancos), Irmandade Nossa Senhora do Carmo (Vila do Príncipe, para brancos), Irmandade de São Francisco (Tejuco, para brancos), Irmandade Terra Santa (para brancos), Irmandade das Mercês (para mulatos), e a Irmandade Nossa Senhora do Rosário, nesta, só para negros ocupou vários cargos importantes, inclusive duas vezes como juíza e uma vez como irmã da mesa diretora²⁸⁸.

Como la cita específica ella fue una líder fuerte dentro de la hermandad de afro-negro y con seguridad una de las mayores donadoras para la realización de las actividades y ceremonias socio-religiosas efectuadas por la misma²⁸⁹. Su autonomía afro-negra no se estancó en su liderazgo dentro del orden político en las hermandades afro-negras, más su influencia se sintió también en la arquitectura de un templo de la orden terciaria para blancos. Dicha orden (Ordem Terceira do Carmo), en la cual Chica y su esposo blanco - João Fernândes de Oliveira- eran miembros, construyó el templo de *Nossa Senhora do Carmo*, en la ciudad de Diamantina, bajo la apreciación de Chica. Se dice que fue ella que mando a

²⁸⁸ Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Chica_da_Silva>. Acesso em: 21 nov. 2007.

²⁸⁹ Chica da Silva-Francisca da Silva Oliveira. Disponível em: <<http://www.bairrodocatete.com.br/chicadasilva1.html>>. Acesso em: 23 oct. 2007.

construir la torre de la iglesia en el fondo del templo y no en la entrada como era costumbre, porque de esta forma ella (era afro-negra) podría entrar para asistir la misa en cualquier parte del templo, ya que en la época era prohibido para los afro-negros pasar más allá de la torre de la iglesia. A su muerte fue enterrada con gran honra entre los afro-negros y blancos. Tanto Chico Rei como ella fueron reconocidos por el cine y la televisión brasileña dedicándoles una película y una novela respectivamente²⁹⁰.

Los casos de Chico Rei y Chica da Silva son ilustrativo de personas afro-negras de gran notoriedad con autonomía de pensamiento afro-negro cristiano. Paralelo a estas figuras relevantes conocemos historias que muestran autonomía de pensamiento cristiano en las hermandades de forma más colectiva, es decir de manera comunitaria como se evidencia en Perú, a partir de 1650 y 1651, en la imagen del Cristo Negro de Pachacamilla.

Encontramos en la literatura pesquisada que en Pachamamilla/Perú, en 1650, un afro-negro de procedencia angoleña tuvo la autonomía de pensar a Jesucristo y concebirlo artísticamente como negro plasmándolo en el muro del galpón de reunión de la cofradía. Como era una pintura mural a la vista de todos, en poco tiempo unos orando frente a la imagen dejaron ofrendas de agradecimientos, otros enfermos se arrodillaban y aún otros (incluyendo las autoridades) reunieron fondos para edificar un hospital en las proximidades. En fin, desde 1650 hasta el día hoy, lo que un afro-negro angoleño comenzó con una pintura y otros afro-negros continuaron: el Cristo Negro de Pachamamilla, permanece como lugar de peregrinación hasta la actualidad²⁹¹.

Dentro de las historias de autonomía del pensamiento cristiano colectivo, en las hermandades, podemos observar otro caso en Recife, en Brasil.

Situada na rua Larga do Rosário, no bairro de Santo Antônio, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos foi edificada em 1630 pela Irmandade do Rosário dos Pretos, uma associação formada por escravos negros. (...) A Irmandade conservava o sistema de coroação presente na África, com os rituais e as procissões em maracatu, mantendo os arqueiros à frente, dois cordões de damas de honra, os símbolos religiosos, as bonecas enfeitadas, os jacarés, os gatos, os dignitários e, finalmente, o rei e a rainha do Congo, seguidos por músicos. No primeiro domingo de outubro de 1645, segundo os registros, Henrique Dias festejou, com os seus irmãos negros, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, todas as pompas de sua padroeira²⁹².

²⁹⁰ Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Chica_da_Silva>. Acesso em: 21 nov. 2007.

²⁹¹ El Mural de Pachamamilla. Disponível em: <http://www.peru.com/noticias/especiales/2007/srmilagros/docs/2007/10/4/DetalleDocumento_448253.asp>. Acesso em: 17 ene. 2008.

²⁹² Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/notitia/servlet/newstorm.ns.presentation.NavigationServlet?publicationCode=16&pageCode=306&textCode=1738&date=currentDate>>. Acesso em: 18 ene. 2008.

La vinculación con la doctrina cristiana y una vida devocional de ninguna manera resultaron en la pérdida total de las costumbres socioculturales de los afro-negros. Vemos que los afro-negros integrados en el cristianismo enriquecieron las manifestaciones religiosas imprimiéndoles un ropaje africano a las fiestas patronales.

Tanto las fiestas patronales, el Corpus Cristo, el día de Reyes y otras fiestas cristianas fueron interpretadas desde la perspectiva afro-negra. Sí para muchos autores las congadas, por ejemplo, fueron una simple imitación de la cultura europea, para los negros y negras no era así. Ellos, según Marina de Mello e Souza, en esas fiestas “encontraron formas de mantener vivas sus tradiciones y construir nuevas identidades”. En las congadas se buscaba entender la elección de reyes a partir de las motivaciones de las comunidades afro-negras. Los jefes de linaje y los jefes de aldeas eran también líderes religiosos y los principales intermediarios entre la esfera de lo invisible y lo visible. Entendiendo lo invisible por el lugar y estado en la cuál habitaban los espíritus y los ancestrales. La esfera visible corresponde a la realidad concreta que no deja de estar influenciada directamente por la esfera invisible. Para la celebración de esas actividades las hermandades propiciaban el lugar de organización, tanto de las congas como la celebración del día de Reyes²⁹³. Marina de Mello e Souza describiendo la congada nos informa que,

nelas, vemos que geralmente a solenidade incluía a coroação do rei no interior da igreja pelo padre, no dia dedicado ao orago da irmandades; um cortejo pelas ruas da cidade, ao som de música e com danças de origem africana, em torno do rei, da rainha e de sua corte, todos eles vestindo roupas à moda européia, o rei e a rainha usando coroa e carregando cetros; a representação de uma luta entre soldados do rei do Congo, cristão, e um exército inimigo, pagão, que sempre era vencido; e um banquete com farta distribuição de comida e bebida, oferecido pelo rei que estava sendo festejado²⁹⁴.

Muchos de los ornamentos de las ropas eran una viva continuidad de elementos africanos como son dientes de animales, plumas, pieles; las actividades como danzas, cantos y ritmos. Además, la propia ropa europea que el rey vestía era una identificación con los reyes del Congo que en aquel tiempo eran cristianos y usaban ropas europeas²⁹⁵. Vernet, hablando de las festividades, nos reafirma sobre la autonomía de los afro-negros, cuando define la liturgia afro-negra cristiana como “paraliturgia”.

²⁹³ MELLO E SOUZA, Marina de. Reis e rainhas no Brasil. **História viva Temas brasileiros**, São Paulo, n. 3, 2006, p. 66.

²⁹⁴ MELLO E SOUZA, 2006, p. 67

²⁹⁵ MELLO E SOUZA, 2006, p. 67-68.

Os “Reis do Rosario” e os “Imperadores do Divino” tinham até suas realezas e cortes de caráter festivo. Nos “Congados” e nos “Reisados” criou-se freqüentemente uma **paraliturgia** com música e danças africanas, fazendo com que na sombra das igrejas os africanos se adaptassem à nova condição e criassem os processos de acomodação cultural próprios. As confrarias serviam também para isolar os choques e atenuar os conflitos e eventuais violências, oriundos da sociedade escravocrata²⁹⁶

La manifestación del pensamiento cristiano autónomo en las hermandades no se limitó a las actividades festivas. Por otro lado, la autonomía afro-negra cristiana alcanzó aspectos doctrinales-administrativos de confrontación. Podemos encontrar esta relación de confrontación en una investigación que cubre desde 1726 hasta inicio del siglo XIX, en Minas Gerais, en Brasil. Dicha investigación esta sustentada en diversas fuentes, a saber: Relatórios: de autoridades eclesiásticas: en 1726 el obispo Don Antônio de Guadalupe; en 1742 frey João da Cruz; en 1761 el canónico Dr. José dos Santos; Relatórios régios: Tomás Antonio Gonzaga a mediados del XVIII; Cartas de reclamos de las hermandades afro-negras; Fuente visual: pintura de un cortejo fúnebre por Jean Baptiste Debret; Registros contables: Registros de “Receitas” y Despesas de las hermandades afro-negras²⁹⁷. Según Alisson Eugênio eran constantes las reclamaciones de las autoridades porque los afro-negros daban énfasis a determinadas actividades mientras atendían menos aquellas que las autoridades exigían, demostrando su autonomía y su voluntad humana.

Muchas de las quejas contra las hermandades eran las pocas misas celebradas a favor de los difuntos del purgatorio en detrimento de la exuberancia de las fiestas patronales. Alisson Eugênio entiende que

Para a Igreja, o purgatório não só representava uma significativa fonte de renda (porque as missas dedicadas às almas, para que o processo de purgação delas fosse mais rápido, não eram celebradas gratuitamente), mas também uma base sobre a qual seu poder (ou sua presença) se fazia no imaginário (sistema de representações) das populações que estavam sob sua autoridade. Por isso, ela, através de seus agentes, repreendia as confrarias que não celebravam aquelas missas, porque sua autoridade (mais do que seus cofres) poderia ficar abalada caso tal desobediência se generalizasse²⁹⁸.

A la iglesia no le interesaba tanto el dinero sino su reputación de autoridad en las representaciones que ayudaban a mantener el orden del mundo. Una cosmovisión, es decir las representaciones mentales, son un elemento, junto a lo económico, determinante para la

²⁹⁶ VERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)**. São Paulo: Ática, 1987, p. 24. (Letras em negrito destacada por el autor de la tesis).

²⁹⁷ EUGÊNIO, Alisson. Tensões entre os visitantes eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 33-46, 2002.

²⁹⁸ EUGÊNIO, 2002, p. 41.

autonomía de un pueblo. Si Alisson Eugênio esta correcto, que yo pienso que esta, las cofradías quebrando las representaciones expuestas en algunas doctrinas y sublimando otras estaban autodeterminándose como pueblo y como seres humanos cristianos. Esto se hace más evidente cuando Alisson Eugênio escribe:

O destaque dado às festas devocionais pode ser um exemplo de uma vivência religiosa, característica da cultura barroca mineira (mas não só dela), marcada pelo prazer em contemplar a exuberância das imagens, dos incensos, das músicas, dos sermões e das procissões com badaladas de sinos e queimação de fogos de artifício. No caso das irmandades negras, tal destaque pode estar relacionado também com a própria existência de seus associados, para os quais os festejos dedicados às suas devoções poderiam representar um ideal oposto ao mundo do cativo, o que talvez ajudaria os confrades negros a construir uma outra forma de interpretação de seus cotidianos baseados nas festividades²⁹⁹.

La alegría de las fiestas patronales con todas sus manifestaciones y gastos, a veces excesivos, no era un patrimonio de los afro-negros: era común a toda la población de la época barroca. Lo que era autónomo del pensamiento cristiano de los afro-negros era el énfasis en tales fiestas y la poca importancia a aquellas prácticas que más les interesaban a la jerarquía como los afro-negros se quejaron, en Vila Rica, Minas Gerais/Brasil:

foi feita às expensas da devoção dos Fiéis, sem que para sua futura, ornatos ou guizamentos concorresse em tempo algum o Pároco desta Freguesia, e este costuma desfrutá-la querendo lhe fábricas, sem acompanhar os Irmãos, e ainda sepulturas, sendo eles enterrados nesta própria capela, sem mais zelo ou caridade que o da sua ambição; e por ela não ser (sua) filial, se não pagará nada ao dito Pároco ou Fábrica, (...), pois tem mostrado a experiência as continuadas desordens que os vigários fazem e promovem, tudo a benefício de seu interesse³⁰⁰.

Mientras la jerarquía estaba interesada en la misa para sacar a los muertos del purgatorio, los afro-negros ponían su mirada en la sepultura. Los cofrades afro-negros reclamaron de la dejadez que el clero manifestaba cuando se trataba de un entierro de personas afro-negras. Todos los autores consultados enfatizan, precisamente, que uno de los elementos para la existencia de las cofradías o hermandades afro-negras era para ofrecer a los difuntos un entierro digno y cristiano, actividad descuidada por el clero. Dentro de las funciones de la cofradía, también, se hallaba la de servir como “banco” para guardar dinero con el objetivo de comprar su libertad en el caso de los esclavizados.

Se constata que la mayor parte los santos patronos de las cofradías eran afro-negros, ya sea por historicidad (tradicción) o por construcción del imaginario religioso. En ese sentido,

²⁹⁹ EUGÊNIO, 2002, p. 38.

³⁰⁰ EUGÊNIO, 2002, p. 45.

tenemos varios santos representando las cofradías como son San Benedicto, Santo Antonio, Santa Efigenia y Santa Rosa Egipcíaca cuya historicidad puede ser trazada a partir de escritos de la tradición como es el libro de *La Leyenda Dorada* y en los libros de historia de la iglesia de Justo Luis González, que para explicar el inicio del monacato relata historias de santos egipcios dejando evidente su negritud. En el caso de los santos patronos afro-negros construido por el imaginario “hermenéutico” el más famoso fue San Melchor, uno de los sabios-magos que visitó el niño Jesucristo. En Cuba, en el siglo XVIII, había una cofradía que se declaraba hijos de tal Santo como registró Ortiz:

La asociación Cabildo Rey Mago San Melchor la formaron los congos reales. Le pertenecía la casa, su domicilio, calle de Florida número 46, que hubo por escritura pública de 6 de junio de 1792 y 13 de abril de 1796; y además otras casas que estaban en litigio. Su sello dice "Sociedad de Socorros Mútuos descendientes del Santo Rey Melchor"³⁰¹.

No siempre la relación santo afro-negro y pensamiento cristiano autónomo afro-negro fueron las únicas variables, pues, según el análisis de Dreher, el afrodescendiente Antônio Francisco Lisboa (Aleijadinho 1730-1814), el cual participaba de la hermandad “Irmandade do Patriarca São José dos Bens Casados” fundada 1730 y cuyos miembros eran los “pardos pobres”, hizo su interpretación autónoma cristiana sin necesidad de ennegrecer los personajes de su obra. Al hablar que Aleijadinho no ennegreció los personajes de su obra no descartamos que lo haya realizado por completo, porque hemos encontrado autores que afirman que las imágenes de los profetas moldadas por él tienen aspectos físico-estéticos inconfundiblemente afro-negros como son los pómulos altos y los cabellos encrespados. La interpretación afro-negra cristiana de Aleijadinho denunció los abusos coloniales sobre la sociedad y en especial la muerte horrible perpetrada a los “inconfidentes mineros”. Martin Dreher llama la obra de este afro-negro, Aleijadinho, de Biblia en piedra “Sabão”³⁰² porque fueron representados doce profetas (*Adro dos Profetas*, esculpido entre 1800-1805, Congonhas do Campo, Minas Gerais/Brasil) expresando mensajes de repudio contra el orden y además el propio aspecto de las estatuas muestra rostros de indignación y denuncia³⁰³.

Para expresar la autonomía afro-negra cristiana no es necesario siempre evocar las palabras “afro y negro”; y, considero prejuicio entender que al hablar de esclavitud se apunta en dirección al afro-negro, pues como ya hemos analizado en otros espacios la esclavitud fue

³⁰¹ ORTIZ, 1984, p. 25.

³⁰² DREHER, 2006, p. 106.

³⁰³ DREHER, 2006, p. 100-114; FERNANDO, 1971, p. 207-210; PROTÁSIO ALVES, Gregório. **O Aleijadinho e o alferes Tiradentes**. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1987, p. 55-57.

un fenómeno social inherente a las sociedades griegas y romanas que eran blancas y sus esclavizados también eran blancos.

Las crónicas del pensamiento autónomo cristiano afro-negro hasta aquí presentadas se desarrollaron dentro del ambiente religioso de forma más directa, pero la actividad del pensar afro-negro cristiano autónomo se exteriorizó en todas las áreas del vivir humano, en especial en los quilombos, palenques y otras manifestaciones sociales-revolucionarias.

2.8 Autonomía cristiana afro-negra en los Apalencados, sublevados y exiliados

Los seres humanos de cualquier étnia se organizan políticamente sin perder las otras dimensiones humanas como el arte, la religión, ciencia y el amor. Los afro-negros en sus diversas luchas conservaron y cultivaron las múltiples dimensiones humanas como lo revelan las obras de artes creada por los cimarrones cubanos expuesta en el Museo Provincial de Matanzas. En dicho museo, en su exposición permanente, pueden ser observadas piezas elaboradas en huesos, en madera y en metal.

Del mismo modo el estudio de los afro-negro-indígenas en Costa Rica refleja la intensa actividad económica del grupo. Probablemente parte de ese mismo grupo que se habla en Costa Rica lo constituyen los africanos, que para 1639, efectuaron un motín en un barco portugués hasta hacerlo llegar a la costa nicaragüense, donde fueron recibidos cariñosamente por los indios Miskitos y desde entonces sincretizaron sus culturas y mezclaron sus genes. Según parece el grupo de los afro-indígenas, o afro-Miskitos, tuvieron una estrecha relación con los ingleses a fines del siglo XVII desarrollando un prospero comercio y más tarde, como se movían en toda la costa de Centro América, fundaron, en 1740, en Nicaragua las ciudades Bluefields y Greytown³⁰⁴.

En todas partes surgieron sublevaciones, palenques y diferentes tipos de resistencia. **En 1731, Santiago de Cuba (Cuba)**, los negros que trabajaban en las minas de cobre en Santiago de Cuba se alzaron para las montañas uniéndose a unos 50 apalencados que ya existían en la zona y sólo desistieron incorporándose nuevamente al trabajo después de firmar un trato con las autoridades que les prometía mejores tratos y fin de las represalias, diez años más tarde recibieron la libertad³⁰⁵.

³⁰⁴ Historia de Nicaragua. Disponible en: <<http://www.touring-costarica.com/history.html>>. Acceso en: 20 ene. 2008. **Las Razas de Nicaragua**. Disponible en: <http://www.vianica.com/sp/go/specials/6-razas_de_nicaragua.html>. Acceso en: 20 ene. 2008.

³⁰⁵ CANTÓN NAVARRO, José. **Cuba**: el desafío del yugo y la estrella. La Habana: Si-Mar, 1996, p. 32, 33.

Este grupo de afro-negros apalencados fueron visitados en 1727 por el obispo de la ciudad de Santiago de Cuba con el objetivo de ser convencidos a rendirse, pero el tal obispo regreso diciendo que a los negros les impulsa el ansia de libertad y hablar de otras cosas, incluso de religión, les causaba risa³⁰⁶. Estos insurrectos obreros son descendientes religioso e ideológicamente directo del negro Juan Moreno, quien alrededor 1670 se había apalencado con un grupo de afro-negros. Juan Moreno era conocido en aquel tiempo como el *negrito de la Virgen* por ser una de las tres personas que había encontrado la imagen de la Virgen de la Caridad de Cobre en 1611 y que según la tradición de la iglesia católica fue el de mejor testigo del milagro de encontrar la Virgen³⁰⁷. También en Cuba según la investigación de Lampe la interpretación autónoma del cristianismo no se limitó a los palenques, pues, muchas de las insurrecciones eran forjadas con una idea cristiana afro-negra por detrás. Lampe afirma que,

hubo esclavos que tenían su propia interpretación del cristianismo a favor de la causa de su liberación, como queda ilustrado por el siguiente incidente en un ingenio cubano en 1790. El conde de Casa Bayona decidió representar la Última Cena de Jesús un Jueves Santo. El, siendo amo, se humillaría ante sus esclavos, lavando los pies de doce de ellos. Así lo hizo: imito a Jesús, lavo los pies de doce negros, los sentó a su mesa y les sirvió sus platos. Si para el conde la lección de este gesto era que los esclavos tenían que humillarse en la vida diaria, para los esclavos, en cambio, era una prueba de su dignidad y de que no debería haber desigualdad entre el señor y el esclavo. Aquella misma noche, después de la celebración, los esclavos se sublevaron y quemaron el ingenio. La rebelión fue reprimida y el conde mando clavar en doce lanzas, las cabezas de los esclavos³⁰⁸.

El fin de la historia de los doce apóstoles afro-negros cubanos no termina en esa conclusión trágica, ella todavía no ha llegado a su fin por el propio hecho de retomarla le da vida y nuevas posibilidades de continuar generando interpretación cristiana autónoma afro-negra y profundo sentimientos de indignación y de libertad³⁰⁹.

El mayor palenque de América fue el Quilombo Palmares en **Brasil dirigido por Zumbi desde 1656 a 20 de noviembre 1695**. Zumbi fue un antiguo discípulo del sacerdote católico Antônio Mello, que aprendió matemática, latín, astronomía y Biblia. Por su

³⁰⁶ FRANCO, Luciano. **Las minas de Santiago del Prado y la rebelión de los obreros 1530-1800**. La Habana: Ciencias Sociales, 1975.

³⁰⁷ Los documentos atestiguan que el negro Juan Moreno fue el que dio mejor información de cómo y donde había encontrado la Virgen de la Caridad de Cobre que ha devenido en símbolo nacional del catolicismo cubano. Para más información. ARROM, José Juan. *La Virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético*. In: MENÉNDEZ Lázara. **Estudios afro-cubanos**. Tomo II, La Habana: Universidad de La Habana, 1990, p. 286ss.

³⁰⁸ LAMPE, Armando. **Descubrir a Dios en el Caribe: ensayos sobre la historia de la iglesia**. San José: DEI, 1991, p. 20.

³⁰⁹ En Cuba, la historia de *los doce apóstoles afro-negro* fue llevado al cine a través de una película.

conocimiento bíblico-cristiano fue clasificado como de “*cordura perfectamente cristiana*”³¹⁰, la cual le permitió una interpretación de promoción a la vida de su pueblo³¹¹.

Según una carta del sacerdote católico Antônio Vieira (1608-1697) los apalencados (quilombolas) de Palmares solo aceptaban sacerdotes católicos de origen angoleño para el servicio religioso, porque de lo contrario entendían que podía ser un espía. Por esta carta de Vieira podemos considerar que los palmarinos tenían una interpretación afro-negra cristiana autónoma que le permitía ver a los sacerdotes angoleños como siendo parte de su grupo étnico, como alguien que se podía confiar³¹². Observando desde lejos, con respecto al tiempo, se hace difícil saber si esa postura de recibir sólo sacerdotes afro-negros (angoleños) fue una idea de los cristianos palmarinos o una interpretación, una suposición, sin fundamento de Vieira. En todo caso, yo supongo, que si esa opinión era de Vieira tenía razón de pensar así y probablemente no estaba lejos del pensar autónomo de los palmarinos, pues los apalencados sabían que muchos sacerdotes eran utilizados como espías. Muchas veces los sacerdotes eran los encargados de negociar la rendición de los apalencados, ya vimos que en Cuba eso aconteció con los cimarrones del Cobre, en Santiago de Cuba, y también en Curazao en el caso de Tula.

Un caso semejante aconteció en **Colombia, alrededor 1599**, en la localidad La Matuna. El palenque de La Matuna fue dirigido por el negro Benkos Bioho, quien había sido cristianizado y bautizado en el catolicismo por el capitán español Alonso Campo. A Benkos Bioho, hasta donde se sabe, la única interpretación que pudo tener de la Biblia y el cristianismo es, que para ser libre había que luchar y sólo podía ser esclavo quién fuera derrotado, porque Dios a todos creo libres³¹³.

Vale la pena observar que la afirmación cristiana y la libertad oficial dentro del ámbito de los palenques/quilombos en ocasiones llegó a las altas esferas de la política colonial española con ropaje y motivaciones cristianas afro-negra autónoma como da testimonio el siguiente documento:

³¹⁰ FREITAS, Décio. Zumbi, vida e morte. In: SEFFNER, Fernando. **Cadernos Porto & Vírgula: Presença Negra no Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 11, 1995, p. 8.

³¹¹ ACOSTA LEYVA, 2005, p. 69ss.

³¹² BEOZZO, José Oscar. As Américas negras e a história da Igreja: questões metodológicas. In: CEHILA (Org.) **Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 62-63.

³¹³ SEGOVIA MORA, Guillermo (Org.). **Afrocolombian@s**. Bogotá: Utopias, 1999; VÉLEZ CHAVERRA, Neftalí. Pedro Claver e os cimarrones (lutas paralelas em Cartagena durante o século XVII). **Revista de interpretação Bíblica Latino-Americana: Mundo Negro e Leitura Bíblica**, n. 19. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 59-72.

Madrid, 13 de julio de 1686. El Rey. Presidente y oidores de mi Audiencia Real de la ciudad de Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada. Fr. Feliz Carlos de Bonilla de la Orden de San Agustín, hijo que dice ser de la provincia de Gracia de ese Nuevo Reino, me ha representado se halla con noticia individual, de que unos negros que habrá más de sesenta años que se huyeron del trabajo de su esclavitud, se retiraron a unos montes distantes treinta leguas más o menos del Río de la Magdalena, único paso para todo ese Reino donde viven poblados en forma, habiéndose multiplicado tanto que se asegura habrá más de tres mil almas, y que desean reducirse a mi servicio y pagar tributos dándoles por libres, y admitiéndoles por vasallos míos, sin que otro alguno tenga intervención con sus personas, si no fueren los ministros que se les pusieren para la administración de justicia, y que por ser cristianos desean tener sacerdote que los instruya en la santa fe católica y administre los santos sacramentos, suplicándome que en consideración dello, y porque viven dichos negros sin reconocer dueño, fuese servido de mandar se les conceda libertad incorporándolos a mi Real Corona, para evitar los inconvenientes y danos que se pueden seguir a los pasajeros que trajinan por el dicho Río de la Magdalena, y que se le dé licencia para entrar en dicho pueblo a tratar su pacificación y reducción a mi obediencia, y que si lo consiguere quede perpetuamente encomendada a su religión la administración de los santos sacramentos a dichos negros. Y habiéndose visto en mi Consejo de las Indias con lo que dijo y pidió mi fiscal en él, ha parecido remitiros (como lo hago) la proposición del dicho Fr. Feliz Carlos de Bonilla, de que se de libertad a dichos negros incorporándolos a mi Real Corona y se lo conceda licencia para entrar a su pacificación y reducción con lo demás que pide, para que premeditada la materia con la atención que pide su importancia toméis en ella la resolución y providencia más conveniente, dándome cuenta de lo que determináredes y ejecutáredes³¹⁴.

Los afro-negros apalencados de Colombia interpretaron que el hecho de ser cristianos les concedía el status de personas oficialmente libres. Varios autores afirmaron a lo largo de la historia que el cristianismo dado a los afro-negros esclavizados era un anestésico para la conciencia libertaria, pero esta forma de pensar no siempre era la que tenían las élites coloniales, pues, según McGowan:

Desde 1740 hasta 1808, en Guayana, el miedo de los colonizadores del efecto humanizante del cristianismo, es decir, ellos aseveraban que en el evangelio estaban “as fontes de revoltas dos escravos eram os encontros de catequese à noite (..) e seus esforços para ensinarem os escravos a ler³¹⁵.”

Para los afro-negros cristianismo y libertad eran conceptos que convergían en el mismo punto: la vida. Los afro-negros colombianos, que describe el documento de 13 julio de 1686, se declararon cristianos y por medio de un padre agustino Fr. Feliz Carlos de Bonilla trabaron un pacto de libertad oficial con el rey de España. Ellos habían alcanzado la libertad por medio de la rebeldía contra el orden social y el cristianismo, según su autonomía de pensar afro-negra cristiana, era el instrumento base para declararse totalmente libre, es decir:

³¹⁴ KONETZKE, 1958, p. 782-783.

³¹⁵ MCGOWAN, Winston. Cristianismo e escravidão: o escravo, o colonizador e a reação oficial ao trabalho da sociedade missionária de Londres, em Demerara (Guiana) (1808-1813). In: CEHILA (Org.) **Escravidão negra e história da igreja na América Latina e no Caribe**. Tradução de Luiz Carlos Nishiura, Petrópolis: Vozes, 1987, p. 155.[Este autor es de Guyana].

jurídicamente libres. Si para los colonizadores el cristianismo constituye la base ideológica para mantener al pueblo afro-negro en la esclavitud y en la deshumanización, para los afro-negros - por el contrario- fue la herramienta dada por Dios para conquistar un espacio de autonomía en la sociedad.

2.8.1 La formación de un obispo afro-negro en América

1533 en Venezuela. Entre las diversas dimensiones y manifestaciones de la expresión humana en los palenques/quilombos nos deparamos con la postura afro-negra cristiana, con sus formas y especialmente con su autonomía.

En 1533, en Venezuela, vivió un afro-negro de nombre Miguel proveniente de San Juan, capital de Puerto Rico. Llegó como esclavizado para trabajar en una mina de oro próxima a las riberas del río Buría, a unos kilómetros de Nueva Segovia, una ciudad fundada en 1552.

Miguel era parte de un grupo de 80 esclavizados, de los cuales fue su líder conduciéndolos para las montañas. A dichos afro-negros se sumaron indígenas de la región para formar una estructura socio-política que contaba con un Rey, el propio afro-negro Miguel; una Reina, Guiomar la esposa de Miguel; y, los príncipes herederos hijos de Miguel y Guiomar. Miguel para organizar la sociedad de los apalencados estableció ministros, oficiales y un **obispo** en su reino; fortificó de la “ciudad” y se ocupó en la construcción de viviendas para todos los apalencados. Sus actividades político-militares incluyeron ataques a la mina de Buría y a los poblados y ciudades vecinas, en especial a Barquisimeto donde finalmente resultó muerto, después de haberla quemado en un primer momento. Es del conocimiento de los nuevos historiadores venezolanos que la historia del afro-negro Miguel no acabó con su muerte, por el contrario fragmento de lo que fuera su ejército atacó varias veces la mina de Buría y afligió con numerosos asaltos el comercio de los llanos que tenía que atravesar obligatoriamente la zona de Buría. Súmesele a la continuación de la lucha armada la contribución cultural que hasta el día de hoy puede ser observada en los topónimos de la región, que incluyen nombres africanos como son: Cabimba, Corumbo, Guarataro, Macagua, Obonte, Cobalongo, Oram y Uroero³¹⁶.

Las actividades del afro-negro Miguel fueron relatadas según las informaciones de los cronistas, de los siglos XVI y XVII, Fray Pedro Agudo, Fray Pedro Simón y José de

³¹⁶ La Rebelión del Negro Miguel. Disponible em: <http://www.venezuelatuya.com/historia/negro_miguel.htm>. Acesso em: 14 oct. 2007.

Oviendo y Baños; y entre esto Fray Pedro Simón ofrece dos elementos de importancia para nuestro trabajo histórico-teológico.

Según Fray Pedro Simón, el afro-negro Miguel pronunció un discurso ante el pueblo, unas 180 personas que constituía su reino, explicando por qué ellos estaban en aquel lugar en la condición de personas libres. Entre los argumentos esta una argumentación teológica: Dios nos creó libres como a los demás seres humanos sean indios o españoles. Además y según el testimonio de los otros cronistas dentro de la organización realizada por el afro-negro Miguel esta la significativa figura de un **obispo**, que él mismo ordenó y la comunidad aceptó³¹⁷.

La comunidad afro-negra dirigida por Miguel en fecha tan temprana ya sintió e realizó un salto cualitativo en el pensamiento cristiano. Ellos creían que era necesaria la ordenación de obispos y líderes religiosos que estuvieran cerca de las aspiraciones del pueblo, de sus proyectos de libertad, y sobretodo que fueran elegidos y aceptados por la comunidad. Conocemos que América Latina por muchos años fue y hasta hoy en algunos país nunca fueron ordenados obispos nativos, como es el caso de Argentina –en la Iglesia Anglicana– que nunca tuvo, ni tiene obispo nacido en Argentina, todos los obispos que ya pasaron por dicha iglesia son europeos nacidos y criados en Europa. Ya los afro-negros del palenque de Miguel contaban con un obispo del pueblo y para el pueblo desde el siglo XVI.

2.8.2 *Un teólogo cimarrón y la monogénesis: Tula*

1795 en Curazao (El Caribe Insular). El caso de Tula, en Curazao, es aun más explícita la interpretación de la Biblia. Veamos las palabras de Tula al obispo que fue designado para negociar el regreso y la calma de los afro-negros apalencados en Curazao:

Señor Cura, ¿no provienen todas las personas de Adán y Eva? (...) Una vez fui detenido, pedí sin cesar misericordia para un pobre esclavo. Cuando finalmente me soltaron, la sangre brotaba de mi boca, me puse de rodillas y grité a Dios: ¿O Majestad Divina, O Espíritu más puro, es acaso Tu voluntad que nos maltraten de esta forma? (...) No deseamos otra cosa que nuestra libertad³¹⁸.

Las palabras de los afro-negros en Curazao, en la voz de Tula, confluyen en un punto: **la libertad**. Si la Biblia tenía unas *buenas nuevas* no podía ser otra que la libertad.

³¹⁷ ROJAS, Reinaldo. La rebelión antiesclavista del negro Miguel y su trascendencia en el tiempo. Disponible em: <http://www.simon-bolivar.org/bolivar/negro_miguel.html>. Acceso em: 25 jul. 2007; RAMOS GUÉDEZ, José Marcial. **Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial**. Caracas: Vida Cultural, 2001.

³¹⁸ LAMPE, Armando. La iglesia católica y la esclavitud en Curazao. In: MEIR, J.; HURBON, L. et al. **Historia general de la Iglesia em América Latina**. v. IV. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 213.

Pero en el caso de Tula no existen amplias afirmaciones sino profundas preguntas. Las preguntas de Tula nos llevan directamente a la Biblia y por extensión a Dios. Tula pregunta de forma retórica ¿el origen humano no es el mismo para negros y para blancos? Sí Dios creó todos los grupos humanos por qué nosotros los negros tenemos que ser esclavos de los blancos.

Este primer cuestionamiento nos coloca dentro de un tema de profundo contenido teológico y filosófico, a saber, la relación entre el origen humano como creación de Dios, donde todos somos hijos e hijas de Eva y Adán, con el concepto de libertad. Sí somos libre es porque somos imagen de Dios; sí somos imagen de Dios, entonces somos libres. O a la manera interpretada por Cone, “A imagem de Deus não é simplesmente uma relação pessoal com Deus, mas é também aquele componente da humanidade que faz todas as pessoas lutarem contra o cativoiro”³¹⁹.

Según la Biblia y la Ciencia moderna el ser humano es una única especie proveniente del continente africano, como ya registramos en el primer capítulo sin problematizar. Ahora, Tula vivió durante la segunda mitad del siglo XVIII, tiempo en el cual se llevaba acabo una arreciada discusión sobre el origen humano. Por un lado, estaban los que afirmaban la plurogénesis y por el otro los que defendían la monogénesis humana.

Afirmar la plurogénesis daba posibilidades hermenéuticas para fundamentar la ideología que presuponía las diferencias somáticas como expresión de las diferencias morales e intelectuales. La diversidad de origen del ser humano podría ser interpretada como la existencia de diferentes grados de humanidad, donde los afro-negros ocuparían un lugar no muy lejos de los animales mientras los europeos serían los seres humanos más humanos, más perfecto, y por lo tanto más próximo a la imagen de Dios.

En la teología de Tula estaba de forma definida que la humanidad era exactamente una, independiente de los rasgos somáticos. Tanto en la Biblia como la teología general de la Iglesia se aceptaba la monogénesis, es decir: el ser humano es una especie, sin ningún grado o nivel de humanidad debido a origen étnico o color de la piel. La humanidad es una especie única, independiente de que existan personas y grupos de personas con colores de piel diferentes, con grupos sanguíneos distintos y formato de los dientes diferentes.

La condición de imagen de Dios, de ser creado por El, aseguraría el ejercicio de la libertad. Como reflejamos en el primer capítulo en los pueblos africanos que llegaron a

³¹⁹ CONE, 1985, p. 160.

América se registran varias narrativas de origen o de la creación humana por parte de la divinidad. En ninguna de las tradiciones consultadas Dios crea hombres y mujeres esclavos, sino que este fenómeno, la esclavitud, se da como un efecto de la guerra, de las deudas o de la punición por un delito grave. Nunca la esclavitud era legitimada con narrativas de creación. Según, Peter Nash³²⁰, en la Biblia la esclavitud no se justifica en la esencia humana, como causa de una creación de una clase de humano destinado a ser explotada, sino por razones similares a la concepción de las Religiones Tradicionales Africanas o para mejor ser entendido semejantes a las sociedades africanas antes de las intervenciones musulmana y cristiana.

Para Tula la discusión era vital, no se trataba de una filosofía abstracta fuera de la práctica, sino de un elemento del pensar afro-negro que transformaba enteramente la concepción social en la cual estaban sumersos. Se trataba básicamente de un pensar teológico que fundamentaba los derechos humanos de la población afro-negra, derechos de vidas libres y abundantes. Decir que el afro-negro es creado a imagen y semejanza de Dios constituye definitivamente la base teológica para derribar las injusticias sociales y eclesiales acometidas contra la población afro-negra que los obligaban a vivir en la desigualdad con respecto a los demás miembros de la sociedad legitimadas en teologías racistas. Por el relato de la creación bíblico-cristiano no hay, en lo absoluto, elementos que justifiquen la esclavitud del hombre por el hombre.

Tula amplió preguntando, ahora no más a los hombres sino a Dios ¿O Dios tú que eres tan puro: dime si tú estás de acuerdo con esta terrible vergüenza llamada esclavitud? Fueron tan profundas las preguntas/reflexiones *tulianas* que el teólogo e historiador Armando Lampe lo calificó del “precursor de la teología negra de liberación”³²¹. La más legítima interpretación bíblica y cristiana de los afro-negros en este período, dentro de los palenques, esta en estrecha relación con el significado de la libertad. Si somos cristianos, pensaba Tula, no existe lugar para las injusticias porque Dios no esta de acuerdo con ellas.

2.8.3 Los exiliados: éxodos desde países protestantes para dominios católicos

Desde 1680 los afro-negros se fugaban de un país para otro alegando que pertenecía a una o a otra forma de ser cristiano. Por este motivo, y porque probablemente eran muchos los afro-negros con ese discurso, el rey de España declaró libres a todos los esclavizados

³²⁰ NASH, Peter. **Relendo raça, Bíblia e Religião**. São Leopoldo: CEBI, 2005.

³²¹ LAMPE, 1995, p. 213.

fugitivos de las colonias inglesas y holandesas que vinieran con el pretexto de abrazar “la Santa fe Católica” para los dominios españoles.

En octubre de 1733 y en marzo y noviembre de 1740 el rey de España se vio obligado a escribir al gobernador de la Florida y otros gobernadores de América a poner en libertad a todos los afro-negros que habían huido por motivo de fe para los dominios españoles. Diez años más tarde, alrededor del 6 de abril de 1750, tres afro-negros habían huido de Jamaica para Santiago de Cuba por este motivo. Interesante, según el documento pesquisado, la cláusula presupone que las fugas eran efectuadas por personas de los dos sexos. El documento dice: “a todos los negros esclavos de ambos sexos, que de las colonias inglesas y holandesas se huyesen a mis dominios con el fin de abrazar nuestra Santa Fe Católica, a quienes desde ahora para adelante declaro por libres de la esclavitud en que estaban”³²².

Podemos dudar que el motivo de la fe fuera la razón exacta para el éxodo de los afro-negros de los países “protestantes” en dirección a los dominios católicos. Podemos decir que la fe como argumento es un ropaje, una artimaña afro-negra para librarse de las cadenas de la esclavitud. Sí así fue ningún juicio moral, ni teológico podríamos hacer aquellos que estamos comprometidos con la dignidad humana; mas sí nos atenemos a lo que los afro-negros afirmaban, entonces, estamos frente a un acto de fe corajoso, autónomo que tiene sus paralelos en eventos bíblicos como el de libro de Rut, “tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios”. Los afro-negros fugitivos dirían *tu fe será mi fe y tu pueblo será mi pueblo*. Estos afro-negros que huían para los dominios españoles tendrían un largo proceso no solo de aprendizaje de la doctrina católica, sino también un proceso de incorporación del idioma, de las costumbres y en fin de la cultura iberoamericana que se estaba gestando en los dominios españoles en América.

El uso de una comparación de la fe de Rut, que atravesó la frontera de su país para otro por motivo de fe, con los afro-negros no esta lejos de las múltiples comparaciones utilizadas en los esclarecimientos históricos y las argumentaciones teológicas. Entre Rut y los afro-negros existen muchas semejanzas. La fe de Rut en relación a la del pueblo de Israel era considera “herrada/falsa/hereje”, la misma disputa acontecía entre la fe protestante y católica; la condición de Rut no tenían gran diferencia de la de un esclavizado, pues, ser mujer en el mundo antiguo era una condición de no-ciudadanía y súmesele al ser mujer la situación de

³²² KONETZKE, Richard. **Colección de documentos para la historia de la formación social Hispanoamericana 1493-1810**. v. III, Tomo II: 1691-1779. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, p. 248, 249.

viuda. Aún, después de estar en suelo palestino su vida continuaría siendo de no-ciudadana porque continuaría siendo mujer y extranjera.

El éxodo de los afro-negros de los dominios de ingleses y holandeses para el lado español representó la libertad, pero no la ciudadanía. De modo, que el hecho de ser libre de la esclavitud, gracias al ejercicio de la autonomía teológica, no sería el fin de la historia de fe ni de la lucha; tal vez debíamos afirmar que este acto de fe era el comienzo de una procura de la autonomía en la demás áreas de la vida. En Cuba, para donde huyeron los afro-negros jamaicanos, todos los africanos y sus descendientes que no eran esclavizados se ocupaban en actividades económicas que los historiadores llaman de autónomas (artesanos, carpinteros, albañiles).

¿Por qué considerar que el éxodo de los afro-negros de países protestantes para católicos no estaba fundado en una fe verdadera? Los que piensan de esta forma debían recordar que el libro de Éxodo en la Biblia trata de un pueblo que llamado por Dios emigró; y, el tal pueblo era un pueblo esclavizado. Por tanto, una interpretación teológica del éxodo afro-negro en América nos llevaría a la misma conclusión que el éxodo bíblico narrado en el libro de Éxodo.

2.8.4 José Antonio Aponte: la historia cristiana del pueblo afro-negro en pinturas

Elegir un obispo afro-negro, fundar un recogimiento y elaborar teologías afro-negras fueron actividades del pensamiento autónomo afro-negro cristiano de profunda reflexión. En el caso de José Antonio Aponte, podemos decir que juntó todos los elementos hasta entonces pensados y experimentado pintándolos como un historia en perspectiva afro-negra de proporciones universales.

Antes de entrar en la propuesta elaborada por Aponte detengámonos un poco sobre su vida, como dice Lucien Febvre “a ciência [a história] não se faz numa torre de marfim. Faz-se a par e passo com a vida”³²³. José Antonio Aponte fue un afro-negro cubano que vivió en La Habana, Cuba³²⁴, en el final del siglo XVIII y la primera década del siglo XIX (¿?-1812). Pertenecía a la Cofradía de San José, que radicaba en la Iglesia y Convento de San

³²³ FEBVRE, Lucien. **Combates pela História**. Lisboa: Presença, 1989, p. 26.

³²⁴ Cuba, 1770 la población afro-negra (“mulata” y negra) era 75200; en los años de 1701 hasta 1810 se desembarcaron 131800 africanos; desde 1811 a 1870 desembarcaron 570200 africanos; la población afro-negra (negra y “mulata”) entre 1830/50 era 603000. De 1770 a 1800 “llegaron a Cuba más negros que en los tres siglos anteriores”. CANTÓN NAVARRO, 1996, p. 34; FLAMARION CARDOSO, 1982, p. 10-35.

Francisco de Asís³²⁵. Del mismo modo era miembro del cabildo Shango Tedum, donde ejercía un fuerte liderazgo. Él era parte de un grupo de afro-negro que había adquirido cierta autonomía a finales del siglo XVIII gracias a la participación en los batallones de afro-negros como analiza Pavez,

ya a finales del siglo XVIII, la relativa autonomía, el porte de armas y el fuero militar de que gozan los pardos y morenos de los Batallones empieza a preocupar seriamente a las autoridades locales y a los terratenientes. El principal ideólogo de los hacendados esclavistas, Francisco Arango y Parreño escribe sobre su temor de los negros libertos armados³²⁶.

La cultura que Aponte poseía era de lecturas de libros, conversaciones y contactos con personas de diferentes medios. Carpintero de profesión, tenía un pequeño taller que servía como escuela tanto de carpintería como del pensar afro-negro autónomo.

Aponte generalmente se recuerda en la historia de Cuba como el *Abuelo de la Patria*: el hombre que organizó la primera conspiración de carácter nacional y con presupuesto práctico. Los objetivos que fundamentaban su lucha se resumen a cuatro, a saber: 1) La abolición de la esclavitud; 2). La supresión de la trata de africanos esclavizados; 3). El derrocamiento de la tiranía colonial; 4). La creación de una sociedad sin discriminaciones.

Por la elocuencia de los objetivos Aponte ha sido interpretado bajo varias perspectivas que va desde proto-revolucionario, abolicionista hasta precursor de la lucha contra el racismo. Por su experiencia dentro las religiones afro-cubanas es también considerado el gran representante de las tradiciones africanas. Debido a su capacidad artística y a la forma que pintó la historia es aceptado como creador de una nueva historia.

Nuestro análisis se detiene en este último elemento: “creador de una nueva perspectiva de la historia afro-negra”. Las imágenes pintadas por Aponte o encomendadas por él no llegaron hasta nuestros días; lo que tenemos son los relatos oficiales escritos en el juicio que lo condenó. Son significativas cada una de las declaraciones del grupo de los acusados que formaban parte de las personas relacionadas con el proceso jurídico contra Aponte. En cada declarante encontramos riquezas sorprendentes sobre la vida y obra de este ilustre hombre y de la comunidad que compartía su visión histórica. Aquí, por motivo de mi propuesta de crónica, solo citaremos el comentario que antecede a la declaración de un afro-

³²⁵ PAVEZ, Jorge. Texto, conspiración y clase: el Libro de Pinturas y la política de la historia en el caso Aponte. Disponible em: <http://www.desclasificacion.org/pdf/presentacion_Aponte_pavez.pdf>. Acceso em: 15 jul. 2007, p. 680.

³²⁶ PAVEZ, 2007, p. 685.

negro que responde al nombre Clemente Chacón, uno de los acusados por estar relacionado con la conspiración dirigida por Aponte.

Se continuó la misma diligencia y habiendo llegado al folio del Libro que entre diversas pinturas incluye también «siete negros en diferentes trajes de General, Monarca, Eclesiástico, uno de ellos con vestiduras sacerdotales y otra de mujer con insignia Real se le preguntó quienes eran las figuras y si Aponte le había explicado a lo que aluden dijo: Que todo lo ignora y que este nada les indicó relativamente³²⁷.

Por este comentario queda transparente que Aponte, contrario a la idea que se le inculcaba a los afro-negros de que ellos eran esclavos por naturaleza, había desarrollado una visión histórica totalmente diferente, con otra perspectiva. Aponte entendía que la historia afro-negra, como la de cualquier otro pueblo del mundo, poseía sus líderes, sus reyes y sacerdotes. En este sentido él se adelantó un siglo y medio a los esfuerzos hermenéuticos de C. Anta Diop y a la obra de la UNESCO dirigida por Ki-Zerbo.

Los afro-negros con los trajes que identificaban su lugar social fueron concebidos por Aponte en número de siete. Aun sin intentar hacer numerología es acertado pensar que el número siete (7) era entendido en el cristianismo primitivo y subsiguiente como siendo el número de la totalidad, de la perfección. El siete es el número de las iglesias en el libro de Apocalipsis y en los Evangelio aparece como totalidad en la pregunta de los discípulos: cuantas veces perdonaré, ¿siete veces?, Jesús eleva el número de veces sin quitar la importancia del siete al decir que debíase perdonar hasta setenta veces siete.

Aponte probablemente representó a los afro-negros de la historia en número de siete apuntando para la comprensión de la historia plena, es decir, los afro-negros están inseridos en la historia de forma total, en todas las áreas y en diferentes posiciones de comando e importancia.

Algunos de los afro-negros representados por Aponte eran militares y políticos: **General, Monarca y una Reina**. En aquel tiempo, fines de XVIII y principio del XIX, además de la figuras históricas antiguas rescatadas por Aponte también estaba la fuerte presencia de la Revolución Haitiana. Los autores que se ocupan de escribir sobre Aponte analizan y concuerdan que él tenía un vínculo muy estrecho con las ideas de la Revolución Haitiana, no en la estrategia de eliminar todos los blancos, mas en la confianza del potencial de energía y el talento de la población afro-negra. Esta relación es confirmada por el hallazgo

³²⁷ PAVEZ, 2007, p. 684-685.

de un retrato del líder de la Revolución Haitiana en la propiedad de Aponte. Eugène Godfried al referirse a la influencia de la Revolución Haitiana en Aponte nos aclara que Aponte

Simpatizaba con las luchas logradas en la vecina República de Haití, como modelo de una revolución que triunfó. Sin embargo, contrario a las acusaciones simplistas de la élite esclavista dominante, él nunca pretendió convertir a Cuba en un segundo Haití. Pero, él sí, estaba convencido de que su país natal también requería cambios fundamentales a favor de la liberación de los sectores oprimidos y esclavizados³²⁸.

Aponte no planeaba una Revolución para destruir blancos y sí para destruir un sistemas, tanto en el orden social-práctico como a nivel teórico. La lucha armada acabaría con las injusticias, la explotación del pueblo afro-negro. Parece que la ingeniosidad de Aponte sobrepaso los tiempos, pues, hasta muy poco tiempo se discutía en Cuba si la superación de las condiciones económicas por sí solo erradicarían el prejuicio y el racismo en la sociedad y a nivel teórico. En ese sentido fueron históricos los cuestionamientos que los teólogos blancos de la Teología de la Liberación, en especial Hugo Assmann, hacían a la Teología Negra norteamericana, en la persona de James Cone. Hugo Assmann defendía la idea que el problema era lo económico y James Cone afirmaba que paralelo al problema económico estaba lo racial. Asmann era blanco y Cone afro-negro. Asmann nunca sintió la experiencia de ser discriminado por su color. Cone y los afro-negros que vivimos en América, muchas veces hasta con buena posición económica, ya fuimos rechazados y en ocasiones humillados por nuestro color.

La discusión de Cone y Asmann tuvieron un final sin fin, pues, los teólogos de la liberación entraron en contacto con grupos afro-negros populares en Estados Unidos para intentar probar su concepción económica. Por su lado, Cone permaneció escribiendo y de los afro-negros de América Latina entraron en contacto con su literatura dando continuidad a su pensamiento. El pensamiento de Cone del paralelismo de los dos problemas, el económico y el racial, ya no es mas una imagen para discutir entre dos ideas de un teólogo blanco y un teólogo afro-negro, ahora, la concepción de Cone sobre el peso de lo racial constituye una realidad comprobada. Varios estudios realizados en América Latina constataron que los profesionales afro-negros, con los mismos títulos académicos que sus colegas blancos, tienen menor remuneración. En la misma dirección, tenemos el testimonio de varias personalidades afro-negras que siendo de una situación económica acomodada fueron excluidos. Dos casos: el propio presidente de Cuba antes del 1959, Fulgencio Batista, fue limitado de entrar en

³²⁸ GODFRIED, Eugène. The Massacre of 1812: José Aponte y Ubarra Longstanding Racial Problems In Cuba. Disponible em: <<http://afrocubaweb.com/eugenegodfried/aponte.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2007.

clubes por ser afrodescendiente; en Brasil, la famosa artista Tais de Araujo fue afrentada en un elevador de un edificio y en la escuela de arte por la misma razón.

En Cuba el intelectual afro-negro Pedro Serdit expreso que definitivamente la Revolución Socialista del 1959 había solucionado el racismo y el prejuicio. Contrario a sus planteamientos, por los escritos de Carlos Moore y por el propio reconocimiento de varios intelectuales cubanos y extranjeros, sabemos, hoy, que lo expresado por Serdit no pasó de un intento ideológico bien intencionado.

Aponte mucho antes del teólogo afro-norteamericano James Cone y del intelectual cubano Carlos Moore ya había identificado que la Revolución socio-práctica era necesaria para derrocar las estructuras de opresión, la esclavitud y la horrorosa explotación. Del mismo modo y con la misma intensidad, para Aponte, era necesaria una Revolución hermenéutica en la forma de escribir la historia. Por mucho que se avance en una sociedad en el orden de la justicia económica sino se avanza también en la visión de mundo, esto es en las representaciones que tenemos de la realidad, los logros serán minados en poco tiempo.

El primer grupo de las siete figuras en la perspectiva histórica de Aponte eran de orden político representando el más alto escalón social que podía ser pensado en una sociedad, es decir, Monarca, Reina y General. Aponte no se limitó a la esfera política-militar. Él se percató que entre las figuras relevantes de la sociedad estaban los **eclesiásticos**, entre los cuales había **uno con traje de sacerdote**.

Los eclesiásticos pintados por Aponte eran la mayor parte del grupo de los siete; habían tres (3) político, a saber, la Reina, el Monarca y el General y cuatro (4) eclesiásticos. Unos de ellos era sacerdote, los otros estaban distribuidos en diferentes actividades. Hasta donde pude investigar solo descubrí que uno de los tres restantes era bibliotecario de la biblioteca del Vaticano. De modo que tenemos dentro del universo cristiano, según el pensamiento de Aponte, un agente con capital simbólico, conforme a la lectura de Pierre Bourdieu³²⁹, el sacerdote; otro con capital cultural, el bibliotecario; y, los dos restantes indefinidos, pero podemos imaginar que fuesen lectores bíblicos, diáconos, profesores o tal vez liturgos.

En esa pintura específica Aponte observó la historia afro-negra como siendo dirigida, en mayor cantidad, por personas vinculadas al universo cristiano con funciones de mando. En otras palabras para él sólo se podía tener autonomía de pensamiento y acción en el mundo que

³²⁹ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002, p. 7-16.

le tocó vivir sí un equipo de afro-negro formado por intelectuales, sacerdotes y otros vinculados a la iglesia tomaran posición dentro de la sociedad. Al mismo tiempo esto era una historia pasada y una historia posible de ser vivida³³⁰.

2.9 George Lisle: la historia afro-negra está en la Biblia y en la iglesia

En Aponte los afro-negros dentro de la tradición cristiana toman posesión de lugares eclesiásticos, para George Lisle lo que era pintura de historia toma vida en su propia persona. Así se llega de una sola vez a dos nuevas etapas (no en el sentido evolutivo): la autonomía eclesiástica entendida como iglesias autónomas y a la interpretación que coloca al afro-negro dentro del texto sagrado de la Biblia.

Siendo de esta forma, la lectura bíblica que se propone encontrar al afro-negro dentro del texto bíblico llega al Caribe en el siglo XVIII por medio de George Lisle (1750-1820), un exesclavizado nacido en las plantaciones del Sur de Estados Unidos de Norte América. Su padre fue Lisle y su madre Nancy. George Lisle, David George y Andrew Bryan, habitualmente, son mencionados como los líderes pioneros de los bautistas afro-norteamericanos. George Lisle, al igual que muchos negros en los Estados Unidos, no conoció cabalmente sus padres y fue traslado innumeradas veces por diversos lugares del Sur. Él era gran entusiasta y de ánimo emprendedor.

Para 1784 Lisle visitó Jamaica y fundó la *La Iglesia Bautista Etíope*, empezando así “a dar énfasis a las referencias bíblicas a Etiopía y a Egipto, sobre todo en los profetas del Antiguo Testamento y en Los Salmos”³³¹. También, muchos versos populares surgieron con base en el Salmo 68:31, “vendrán los príncipes de Egipto; Etiopía se apresurará a extender sus manos hacia Dios”, y en el libro de Amos 9:7 “¿no me sois vosotros como los hijos de etíopes, Oh hijos de Israel? A partir de los énfasis de George Lisle, y el pueblo jamaicano cristiano afro-negro realizó una interpretación más amplia, donde “el trono etíope se convirtió en el eslabón de conexión con los gobernantes israelitas antiguos, Egipto la cuna de civilización, y África en general como una patria primordial”³³².

³³⁰ GODFRIED, 2007, p. 25.

³³¹ “Emphasize Biblical references to Ethiopia and Egypt, especially in the Old Testament prophets and the Psalms”. Disponible em: <<http://www.members.aol.com/mrjhmartin/rastafari.html>>. Acceso em: 11 ago. 2005.

³³² “The Ethiopian throne became a connecting link to the ancient Israelite rulers, Egypt as a cradle of civilization, and Africa in general as a primordial homeland”. Disponible em: <<http://www.members.aol.com/mrjhmartin/rastafari.html>>. Acceso em: 11 ago. 2005.

La autonomía del pensamiento cristiano en Lisle y en el pueblo afro-jamaicano que estaba junto permite reflexionar sobre dos aspectos importantes de la autonomía afro-negra. Por un lado, la adquisición de una autonomía eclesiástica se convierte en una estructura física urbana, visible, que ofrece las condiciones previas para la continuidad del pensamiento autónomo afro-negro cristiano. Del otro lado, la interpretación de la Biblia como un libro donde algunas de las personas son afro-negras, es decir los agentes de la historia sagrada son afro-negros, permite una sedimentación hermenéutica que crea un sentimiento de pertenencia a Dios, al pueblo de Dios, y por tanto lo prepara para escuchar el mensaje bíblico no como una cuestión del pasado de otro pueblo, mas como una noticia del Reino de Dios para sus vidas.

Lisle interpretó la organización afro-negra cristiana bajo las categorías: *iglesia, bautista, etíope*. La primera de esas categorías IGLESIA era una herencia de varios siglos de historia y cuyos fundamentos están garantizados en la Biblia. Siendo que iglesia en el Nuevo Testamento es presentada de diversas formas que van desde una reunión de cristianos, con mínimo de dos o tres integrantes; pueblo de Dios; congregación de los justos; pasando por la noción militar de un ejército de soldados; por un concepto de construcción civil: un edificio, donde los participantes son ladrillos y piedras (Gal. 2:19-22); y, además como algo biológico: un cuerpo, cuyos miembros, manos, pies, etc. son las y los cristianos y Cristo constituye la cabeza (ICo.12:12-31; Ef. 4:16).

Las diversas confesiones de fe desde la más antigua hasta la más reciente, incluyendo las diferentes propuestas teológicas han seguido de forma aproximada las mismas definiciones establecidas por las imágenes bíblicas.

En la *Confesión de Augsburgo* (1530) presentada al Emperador Carlos V, en su artículo 8, conceptúa iglesia siendo “la congregación de los santos y verdaderamente creyentes”. La Confesión hace la salvedad de “verdaderamente creyentes” para significar que en la iglesia existen los hipócritas que están en la comunidad, mas no pertenecen a ella. El artículo 7, de la misma Confesión, dice que “la iglesia es la congregación de los santos en la cual el evangelio se predica de manera pura y los sacramentos son administrados correctamente”³³³.

³³³ La Confesión de Augsburgo fue un escrito de Felipe Melancthon, encomendado por Juan, el Constante, príncipe alemán para ser entregada al Emperador Carlos V, con el objetivo de declarar de modo claro e formal la fe luterana. El propio Lutero no pudo ir al encuentro del Emperador, pero más tarde declaró que la había leído, le satisfacía y que en nada podía mejorar tal escrito. Editora Sinodal (Org.). **A Confissão de Augsburgo**. São Leopoldo: Sinodal, 1980, p. 9, 20, 21.

La historia posterior de la Confesión de Augsburgo pertenece al proceso de autonomía de la iglesia Luterana con respecto a la iglesia Católica, de modo que la institución de iglesia independiente o autónoma no fue una exclusividad de los afro-negros, mas un fenómeno *casi normal* dentro del patrón de comportamiento de la Iglesia Cristiana.

La autonomía de las iglesias dentro del cristianismo pertenece a un tiempo anterior a Lutero y a los afro-negros en América, pues en el Nuevo Testamento observamos las discusiones del apóstol Pablo con la iglesia de los corintios donde existían grupos que declaraban su autonomía de afiliación a un líder determinado. En el cristianismo hasta el Concilio de Nicea en 325 tenemos bloques definidamente autónomos: un bloque africano, con sede en Alejandría; un segundo europeo, con sede en Roma; uno asiático, con sede en Antioquia y un cuarto oriental, con sede en Jerusalén. Y desde el 325 hasta 1054, que es la primera grande ruptura entre las iglesias Latina y la Oriental, hubo diversas rupturas que proclamaron su autonomía, por ejemplo la Iglesia Copta definida muchas veces por la “oficialidad” como simplemente “monofisista”.

En las más recientes formulaciones teológicas, así como la ya citada Confesión de Augsburgo, se habla de la IGLESIA en el mismo sentido. La Teología de la Liberación desarrollo, probablemente con base en el Concilio Vaticano II, el concepto de iglesia como pueblo de Dios (imagen rescatada del Antiguo Testamento), al mismo tiempo no abandona las imágenes bíblicas novotestamentarias que proponen la idea de congregación de los santos, edificio y cuerpo. Walter Altmann interpretando la concepción de Iglesia en Lutero bajo la perspectiva de la Teología de Liberación nos ofrece varias llaves para la comprensión de lo que podemos entender por “Iglesia”.

La iglesia es por excelencia una comunidad, cuyo carácter de institución socio-religiosa y sus elementos ceremoniales quedan en un segundo plano. Por supuesto que la iglesia como comunidad no abandona ni la condición institucional ni sus elementos ceremoniales. Para Lutero, interpretado por Altmann, la iglesia es definida como comunidad de la Palabra, “a Igreja é gerada e determinada pela Palavra”. Altmann insiste, “onde há a palavra de Deus, ali há Igreja, mesmo que a comunidade seja fraca e pequena”³³⁴. Jon Sobrino, en la misma línea teológica que Altmann, solo que adjetivando el término iglesia con la palabra “pobres” concluye diciendo:

³³⁴ ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**. São Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 123-125.

Igreja dos pobres se realiza sobretudo sendo prática libertadora, sendo seguimento de Jesus, sendo semelhante a Jesus em sua opção pelos pobres, em suas denúncias, em seu destino histórico (...) na igreja dos pobres, enfim, Cristo se faz presente, e essa Igreja é seu corpo na história³³⁵.

Bien, hemos visto estas dos formulaciones para el concepto de iglesia, que al mismo tiempo son diferentes, sin embargo son consideradas dentro de lo que pudiéramos llamar de bíblica o de ortodoxia cristiana. Lisle no nos da una definición del término iglesia, sólo la utiliza probablemente con un significado que intuimos que debió estar dentro de los límites de la teología cristiana, pues usó detrás de la palabra iglesia el término bautista. Por otro lado, si aceptamos las formulaciones de Altmann y Sobrino podemos aceptar la ortodoxia cristiana de la iglesia autónoma fundada por Lisle, ya que él y el grupo del predicaban la Palabra de Dios en la Biblia y al mismo tiempo era un pequeño grupo de hombres y mujeres pobres que se autodefinían “seguidores de Cristo”.

La segunda categoría que Lisle utilizó para definir la “iglesia” BAUTISTA. Los miembros de esta denominación evangélica dicen que no tienen credo y sí principios hermenéuticos para comprender la fe. Los principios comúnmente citados son: la separación de iglesia y estado; la libertad de conciencia; la soberanía de Dios en Cristo; la salvación por la fe en el sacrificio expiatorio de Jesucristo; el sacerdocio universal de los creyentes; la Biblia como palabra de Dios y la autonomía de las comunidades locales o gobierno congregacional.

Por el momento es improbable limitar la comprensión de Lisle a la definición de “iglesia” de los bautistas y, al mismo tiempo, entendemos que eventualmente era el concepto que él concebía. Es decir, una definición de Iglesia que se encuadra dentro del patrón aceptado por el cristianismo “protestante”.

La última categoría que Lisle empleo fue ETÍOPE. Por la distancia temporal que tenemos de las formulaciones de Lisle y la comunidad afro-negra que él dirigía estamos en dificultad técnica, es decir, con poco recursos informativos como son fuentes y bibliografía al respecto para determinar de forma sistemática el significado exacto de lo que podría entenderse por Iglesia seguida de la palabra Etíope. Una manera para resolver la falta de información es procurar la historia de Etiopía y el imaginario de la comunidad afro-negra a su respecto.

³³⁵ SOBRINO, Jon. **Jesus, o Libertador**: a história de Jesus de Nazaré. São Paulo: Vozes, 1994, p. 52, 53.

Según Tadesse Tamrat Etiopía, o una parte de Etiopía, por muchos siglos fue escenario de un reino cristiano. Esta grandeza política cristiana en 1270 pasó de la dinastía Zagwe para otra que trazaba sus orígenes hasta el rey bíblico Salomón. El primer rey de la dinastía salomónica fue Yekuno-Amlak y sus descendientes mantuvieron la religión cristiana extendiendo su dominio, alrededor 1314-1344 bajo la corona de Amde Tsion nieto de Yekuno-Amlak, sobre los principados musulmanes de la región. Un historiador contemporáneo de Tsion decía que el reino cristiano dominaba 92 reyes vecinos.

Las conquistas de la dinastía salomónica incluyeron la expansión y el desarrollo de la comunidad cristiana, que rápidamente instituyó nuevos monasterios al estilo de los primeros Padres del Desierto (Antonio y Pacomio), los cuales eran al mismo tiempo centros religiosos y culturales (educacionales). De la época en cuestión son las producciones literarias y teológicas del Emperador etiope Zera-Yakob (1434-1468).

El obispo de la iglesia etíope estaba en Alejandría, en Egipto; elemento este que facilitaba el intercambio de información con la Tierra Santa y con el mundo cristiano europeo y que probablemente fue el motivo de la invención del famoso Presbítero Juan o **Preste Juan**, que figuraba en la mentalidad europea como un rey africano tremendamente rico y cristiano.

Aspecto de interés para entender tanto las pinturas de José Antonio Aponte, el afro-negro cubano que decía que había varios eclesiásticos afro-negros, como la propuesta de Lisle de titular la iglesia como etíope es el hecho que muchos miembros de la comunidad cristiana etíope peregrinaron entre el siglo XIV y XV fundando pequeñas comunidades cristianas en Palestina, Armenia, Chipre, Rodes y aún más importante para nuestra crónica: en la propia Roma, en Venecia y Florencia³³⁶. (Del mismo modo, podemos sentir el espíritu del monasticismo africano, a veces escondido por los historiadores como “oriental”, en Francia como lo analiza Isaías Rodríguez para hablar de san Hilario y san Martín de Tours)³³⁷.

³³⁶ TAMRAT, Tadesse. O chifre da África: os Salomônidas na Etiópia e os Estados do chifre da África. In: NIANE, D.T. **História geral da África**. v. IV: A África do século XII ao século XVI. São Paulo: Ática, 1988, p. 432-462, 464.

³³⁷ RODRÍGUEZ, Isaías. **Historia de la Iglesia Católica Anglicana Episcopal**. New York: Ministério Hispano de la Iglesia Episcopal, 2006, p. 13. Observemos que también la iglesia celta tenía gran influencia de las comunidades africanas, confiera la idea del comentario que sigue: “Se sabe que monjes irlandeses visitaron Egipto. Incluso existen diarios de viaje que contienen descripciones de las pirámides, por ejemplo, e instrucciones precisas sobre cómo llegar a Tierra Santa. Al mismo tiempo, un martirologio irlandés da constancia de que siete monjes egipcios fueron enterrados en Disert Ulidh, en el Ulster. La influencia egipcia se advierte en la toponimia irlandesa: Desertmartin cerca de Londonderry, por ejemplo, o Desert Oenghus en Limerick. En Irlanda no hay desiertos propiamente dichos. En la actualidad, se cree que estos nombres se empleaban para denominar a comunidades cuyo modelo eran prototipos auténticos que había en el desierto egipcio. Las pruebas de que existía comunicación entre Irlanda y Egipto son demasiado extensas para estudiarlas con detalle. Unos cuantos ejemplos bastarán para ilustrar este fenómeno. Así, una parte del texto

Además de la larga historia del cristianismo etíope, que para Lisle sería motivo suficiente para denominar la Iglesia como Etíope, está el motivo político: Etiopía era un país autónomo, libre, no había sido colonia de ninguna potencia, por tanto, era sinónimo de la autonomía afro-negra mundial. Según Monday B. Akpan Etiopía se convirtió un símbolo para los afro-negros a tal punto que,

Intelectuais negros do Novo Mundo também manifestaram crescente interesse pela Etiópia, último Estado autóctone independente da África negra. O haitiano Benito Sylvain, um dos primeiros apóstolos do pan-africanismo, fez quatro viagens à Etiópia entre 1889 e 1906, na qualidade de mensageiro do presidente Alexis do Haiti. E um negro norte-americano de origem cubano, William H. Ellis, esteve lá duas vezes, em 1903 e 1904 (...) a influência da Etiópia chegou também a África do Sul, onde, alguns anos antes, a paráfrase da profecia bíblica de que Etiópia estenderia as mãos a Deus tinha suscitado interesse. Em 1900 foi fundada aí uma Igreja Etíope³³⁸.

Después de las influencias de Lisle lo que nos ha llegado son las narraciones de las diversas revueltas y sublevaciones de los negros en los ingenios azucareros, en los cafetales y las minas debido a la interpretación negro-ideológicas de liberación sobre el texto de la Biblia predicados, en ocasiones por clero blanco y la intervención de los artistas, especialmente los poetas.

2.10 Síntesis parcial de la autonomía del pensamiento cristiano afro-negro 1492-1812

Los afro-negros cristianos con pensamiento autónomo hicieron parte de la historia de la humanidad en el Continente americano desde los primeros pasos de la construcción del llamado Mundo Atlántico. Algunos de ellos que habían sufrido el éxodo forzado desde África para Europa consiguieron imponer respeto y ser admirados en las sociedades europeas, como atestiguan los casos aquí registrados, a saber, San Benedicto en Italia, el cristiano afro-negro fervoroso y Juan Latino en España, Louis Jean Aniaba en Francia y el grupo de cuarenta

irlandés que se conoce por el nombre de «Salthair na Rann» es una copia, hecha en el siglo XI o en el XII, del libro «Libro de Adán y Eva», que fue redactado en el siglo V y que no consta que llegase a ningún otro país europeo. Se han encontrado motivos y adornos inconfundiblemente egipcios en libros y manuscritos irlandeses. La liturgia de la Iglesia celta contenía claros elementos egipcios y sirios. En una «Vidas de los Santos» irlandeses hay episodios que se derivan directamente de una fuente alejandrina. Misas y plegarias de obras apócrifas que se utilizaban en Egipto se empleaban también en Irlanda. La Iglesia celta celebraba las fiestas de la Virgen al mismo tiempo que la Iglesia de Egipto, en lugar de celebrarlas en el momento decretado por Roma. En el condado de Waterford se han hallado cálices de cristal idénticos a los que se usaban en Egipto. La «campana de san Patricio», que data del siglo v, es una clara imitación de las campanas egipcias. Hay muchos más ejemplos de esta índole, ejemplos que trece siglos de ortodoxia paulina romanizada no han podido erradicar”. La Iglesia Celta de Irlanda. Disponible em: <<http://www.geocities.com/thiudarex/hs/la.htm>>. Acesso em: 12 oct. 2007.

³³⁸ AKPAN, Monday B. Libéria e Etiópia, 1880-1914: a sobrevivência de dois Estados africanos. In: BOAHEN, A.D.U. (Coord.) **História geral da África**. v. VII: A África sob dominação colonial, 1880-1935. São Paulo: Ática, 1991, p. 285.

congoleses que fue a estudiar teología a Portugal. Todo ellos no son más que una pequeña parte de aquellos que no conseguimos encontrar por nombres, ya sea porque su notoriedad fue menos expresiva o porque el hecho de haber participado de un evento en comunidad, como fue el caso de la cofradía de los afro-negros en España, constituyó una dificultad para registrar nombres propios. En todo caso, podemos concluir parcialmente que en la construcción del Mundo Atlántico, en su primera fase África-Europa, los afro-negros mostraron una autonomía de pensamiento cristiano, la cual se resume en: 1) tuvieron autonomía para aceptar el cristianismo en un momento dado de su historia personal, tal como lo refleja la conversión de Louis Jean Aniaba en Francia; 2) entraron en órdenes eclesiásticas y consiguieron vivir un estilo propio y hasta ser venerado inmediatamente después de su muerte, piénsese en San Benedicto; 3) otros se auto-vendieron a fin de no dejar pasar por alto una fiesta de un santo, el negro cristiano fervoroso; 4) otros se decidieron por la vida clerical y teológica como lo evidencian los 40 jóvenes congoleses que fueron a estudiar a Portugal.

En tierras de América los afro-negros llegaron como conquistadores, soldados, marineros y en mayor número como esclavizados. Aquellos que llegaron como conquistadores su participación en el cristianismo fue marcante y su autonomía de pensamiento también. No tenemos grandes informaciones sobre su actividad dentro de la iglesia, no obstante, si tomamos la vida y obra de Juan Garrido en seguida nos percatamos que ejerció una autonomía de pensamiento cristiano y “de ciudadano” importante. Fue el primero a cultivar trigo en América y participo en la construcción de un templo edificando su propia casa bien próximo. Sobre su devoción y liderazgo dentro del templo no tenemos mucho a decir solamente apuntar que un afro-negro, Manuel de Luján, fue capellán en **Argentina** un tiempo después. Nadie sabe si también Juan Garrido fue capellán del templo que edificó. También tenemos como ejemplo a Esteban, un negro nacido en Marruecos, que en 1527 participó en la exploración de lo que más tarde sería conocido como La Florida. Esteban puede ser conocido como **el hombre de la gran Cruz**, porque en 1539 fue quién encabezó otra expedición de exploración que tenía por objetivo encontrar las ciudades construidas en Oro de la Florida. Él salio del campamento y regreso con una enorme cruz que significa que había encontrado las ciudades de oro. Es de conocimiento que estos ejemplos son solamente ilustrativos, como la mayor parte de la historia que se escribe, porque podemos citar otros como son Alonso, Nuflo de Olano (participó de la expedición de Balboa, en 1513, a través del Istmo de Panamá) y otros 30 afro-negros más³³⁹.

³³⁹ MORSBACH, 1969, p. 39-42.

La mayor expresión de la autonomía del pensamiento afro-negro cristiano en América es responsabilidad de aquellos que llegaron y se establecieron aquí bajo la caracterización de los versos de Guillén, en su poema *Balada de los dos Abuelos*³⁴⁰.

¡Qué de barcos, qué de barcos!
 ¡Qué de negros, qué de negros!
 ¡Qué largo fulgor de canas!
 ¡Qué látigo el del negrero!
 Piedra de llanto y de sangre,
 venas y ojos entreabiertos,
 y madrugadas vacías,
 y atardeceres de ingenio,
 y una gran voz, fuerte voz,
 despedazando el silencio.
 ¡Qué de barcos, qué de barcos, qué de negros!

Exactamente esos afro-negros de los barcos infernales, del sol de los cañaverales, de la acción inhumana de los mayores, aquellos que sus lágrimas inundaron todas las redomas de Dios y de los seres humanos y angélicos. Esos hombres, mujeres, niños y niñas que derramaron sangre y cuyas horas de sueño y de descanso nunca fueron respetados. Sí, los antepasados de los que hoy se declaran afrodescendientes por toda América, desde Canada hasta la Patagonia. Ellos no solo fueron esclavizados; también y como cualquier otro ser humano crearon e hicieron, y para crear y hacer es necesario pensar. Mucha de las pesquisas, ya sea bien intencionada o no, resaltaron el “hacer” del afro-negro y después explicaron que el negro no tenía ni tiempo ni condiciones económicas para pensar. Hasta hoy no conozco acciones humanas sin pensar humano.

Los afro-negros que vivieron en América entre el siglo XVI hasta el siglo XVIII, como pudimos analizar a través de las crónicas relatadas, consiguieron elaborar un pensamiento cristiano autónomo que va desde su propia comprensión del cristianismo hasta elaboraciones semánticos-lingüísticas de interpretación tal cual aconteció en la obra de a los *afro-interpretes del Evangelio* en Colombia.

Podemos señalar que la autonomía del pensamiento cristiano afro-negro transitó por varios caminos. En esta crónica relatamos algunos de esos caminos, entendemos que no fueron los únicos. Si analizamos la vida cotidiana del tiempo colonial constataremos que los afro-negros tenían una autonomía de pensamiento cristiano elocuente en el cotidiano. Según nos dice Mott “No Maranhão, em 1754, a escrava Luísa tinha o costume de, antes de dormir, separar a Jesus Crucificado da imagem da Virgem Maria, dizendo que "assim procedia para

³⁴⁰ GUILLÉN, 2001, p. 18-20.

que Jesus não beijasse a Nossa Senhora e não tivessem filhos"³⁴¹. La esclavizada Luísa entendía que la humanidad de Jesucristo era tan perfecta que sentía las mismas emociones que los seres humanos de carne y huesos. Mientras la teología oficial colocaba a Cristo como un rey distante y poderoso solo alcanzado por medio de la Virgen y de los santos, Luisa lo veía próximo, humano, tal vez “demasiado humano”. Luísa no era una excepción. En 1762, en Sabará en Brasil, la negra libre (*forra*) de nación mina, Rosa Gomes, después de realizar varias rogativas y oraciones al ver que sus plegarias no eran respondidas rompió las imágenes de Nossa Senhora y de Santo Antonio. Algo parecido aconteció en Mariana, en Brasil alrededor de 1770, con una negra de nombre Ana Jorge, quien tenía fama de azotar a los santos por no concederles sus peticiones. Este tipo de práctica religiosa era costumbre en Brasil Colonial³⁴².

Con estas tres alusiones queremos manifestar que el pensar afro-negro autónomo se extendía a toda la dimensión de la vida, tanto del cotidiano como de los “grandes” hechos que son a lo que les hemos dado mayor énfasis por ofrecer con gran clareza la oportunidad de percibir la autonomía de pensamiento de forma estructurada. En tal sentido y retomando el discurso de las crónicas que hemos trabajado concluimos parcialmente que la autonomía de pensamiento cristiano pasó por:

1) Empoderamiento de las estructuras establecidas en la iglesia y la habilidad de usarla con un estilo propio. Martín de Porres, en Perú, consiguió equilibrar en su vida la santidad y el ejercicio de crear instituciones para los más desfavorecidos de la tierra. Al mismo tiempo, transformó la visión y la utilidad del convento tomándolo como hospital y por último el modo teológico de proclamar la paz fue tan único y especial que sólo se puede comparar a la visión de Isaías, donde el León y el Cabrito comen junto. En Porres el gato y los ratones comen juntos. Una alternativa ecológica de coexistencia pacífica. Una visión del Reino absoluto de Jesucristo en un mundo nuevo, un mundo que seres diferentes pueden relacionarse armoniosamente. Aún Porres vivo, su estilo era admirado y respetado. El significado de su obra influenciaba la vida de los huérfanos, pobres y también de los poderosos de su tiempo. Porres superó la famosa frase de Nietzsche “não é aquilo que o santo

³⁴¹ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de. (Org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Tomo I, São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 167.

³⁴² MOTT, 1997, p. 190-200.

é, mas sim aquilo que *significa* aos olhos dos não-santos, que lhe confere seu valor na história universal”³⁴³.

2) La autonomía del pensamiento afro-negro autónomo, así como en la relación África-Europa, tuvo su presencia en la autonomía de decisión por la fe cristiana ejemplificada en la vida de Francisco de Jesús Yolofo, en Colombia, dentro del grupo de los *afro-interpretes del Evangelio*. La conversión al cristianismo se dice que es un fenómeno religioso reciente, pero el caso de Yolofo y Louis Jean Aniaba en Francia son elocuentes para pensar que esa tesis no es del todo absoluta. Y, probablemente estos dos casos son la punta de un gran témpano de hielo. Debajo del agua oscura de la historia escrita debe existir una nube inmensa de afro-negro que un día y en forma de ruptura decidieron aceptar la fe en Cristo. La fe cristiana aceptada por ellos no era una simple acumulación de fórmulas rutinarias, ni ideas sueltas incomprensibles. Ellos realmente creyeron en Jesucristo como su salvador, como aquel que produce la vida y la hace permanecer, así como la luz provoca la fotosíntesis y hace permanecer verde las hojas. En el caso específico de Yolofo, en Colombia, dejó de ser musulmán y se declaró, por así decir, cristiano por la vida y para la vida. El significado del Evangelio en el pensamiento autónomo afro-negro era exactamente la Vida.

3) Los afro-negros consiguieron pensar la teología para afirmar verdades que la ciencia moderna con el estudio de la genética y las evidencias arqueológicas han afirmado: la monogénesis de la especie humana. En la sociedad colonial donde prevalecían las doctrinas e ideologías que se esforzaban en dividir a los seres humanos en razas de forma jerarquizada siempre intentando colocar a los afro-negros en la base de la pirámide social y racial para justificar la esclavitud. En medio tal confusión teológica y científica Tula defiende la monogénesis y la vincula directamente con el derecho humano que estipula la igualdad de libertad para todos los seres humanos. El poeta afro-negro brasileño Luis Gama (1830-1882) lo expresa de forma satírica en su poema *Quem Sou Eu?*, poema conocido también por el título de *A Bodarrada*, diciendo que existen “bodes” de todas las castas. La palabra “bodes” significa en español “cabrito o chivo” y era una expresión colonial para referirse despectivamente al ser humano afro-negro. Gama afirmando la monogénesis humana, además de criticar la pretendida “gran diferencia” entre blanco y negro, dice: “(...) Bodes há de toda

³⁴³ NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado Humano**. Tradução Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006, p. 122.

casta/ Pois a espécie é muito vasta (...)/ Bodes negros, bodes brancos”³⁴⁴. Si todos somos hijos e hijas de la misma madre y del mismo padre, Eva y Adán, no existen motivos teológicos para la dominación y la explotación de unos sobre otros. Para el pensamiento cristiano afro-negro autónomo la vida humana era una y única. En Dios existen todos los colores humanos y cada color salió de Dios de una única vez en Eva y Adán de quienes desciende la humanidad.

4) Los afro-negros, en su pensar cristiano autónomo, entendieron que la estructura jerárquica de la iglesia debía estar constituida por personas que respondieran (también) a la vida de la comunidad afro-negra. Dios es quien escoge la jerarquía de la iglesia y el pueblo es quien la reconoce. Y esta jerarquía debe ser uno del pueblo con el interés de preservar la vida, y en cuyo proceso de elección las autoridades políticas que luchan por la vida tienen responsabilidad. Fue esto lo que ocurrió en el palenque dirigido por el afro-negro Miguel en Venezuela y probablemente en otras partes. Miguel, apoyado, por el pueblo eligieron un obispo afro-negro para ser guiados y pastoreados espiritualmente. En otras palabras, el pensamiento afro-negro cristiano plantea que la jerarquía de la iglesia a la que ellos pertenecen debe estar constituida por un afro-negro, que sienta, piense y viva las alegrías, el dolor y las esperanzas del pueblo afro-negro.

5) La autonomía afro-negra pasa inevitablemente por el ansia de libertad. Los afro-negros presos entre su sueño y la expectativa de la realidad circundante de esclavizado pudieron por medio de su estrategia de pensamiento “*aquilombarse/apalencarse*” y formar palenques/quilombos. De esos ejemplos tenemos en toda América. En Cuba, los apalencados cobreros, decían, cuando un obispo le hablaba, que el mensaje que no puede ser traducido en libertad no debe ser tomado en serio y según el tal obispo “todo lo que les decían que no fuese libertad era motivo de riza”.

6) El pensar afro-negro cristiano pasó de una reflexión de carácter esencialmente práctico para una actividad abstracta. No se conformaron con la conversión, la utilización de la estructura y la creación de jerarquías(cleros) afro-negras; mas se lanzaron en una idea genial y sorprendente: la africanización o el ennegrecimiento del altar y los santos. Chico-Rei, en Brasil, notablemente parece que creía en la formula: mi reino es negro y los santos también. El ennegrecimiento del altar pasó por los santos, por las vírgenes y también por

³⁴⁴ GAMA, Luis. A Bodarrada. In: GONÇALVES, Magaly Trindade; AQUINO, Zélia Thomaz de; SILVA, Zina Bellodi (Org.). **Antologia de Antologias**: 101 poetas brasileiros “revisitados”. São Paulo: Musa, 2004, p. 201-202.

Cristo. Tenemos en Nicaragua varios Cristos negros en diferentes lugares, a saber, en El Sauce, Esquipulas (de Managua), Masatepe, Tipitapa, San Pedro de Lóvago, y La Conquista, (de Carazo)”. En Brasil la Patrona es una negra: Nossa Senhora Aparecida, en Cuba la Patrona del mismo modo es una negra: La Virgen de la Caridad del Cobre y en Esquipulas, Guatemala, y en varias partes de Honduras también encontramos varios Cristos Negros³⁴⁵. El enegrecimiento de los seres sagrados es un salto importante, pues, por un lado, eleva la propia auto-estima de la comunidad, y por otro lado, coloca al adorante (al creyente) dentro de la tradición que el hace parte tornándolo un agente y no solo un espectador.

7) En el mismo ámbito de lo abstracto podemos ubicar las formulaciones teológicas autónomas afro-negras de Rosa Egipciaca, en Brasil, que renovó la liturgia haciéndola más dinámica, más próxima a la cultura africana de movimiento e interacción del cuerpo del adorante con las representaciones sagradas. Rosa Egipciaca la africana-brasilera también hizo su contribución en la teología escatológica y en las reglas y disciplinas de los “recolhimentos”.

8) Siguiendo la perspectiva de lo abstracto podemos discernir en José Antonio Aponte, en Cuba, un esfuerzo del pensamiento afro-negro sin precedente: la pintura de la historia colocando al afro-negro como centro, como agente por excelencia de los acontecimientos de la historia universal, bíblica y cristiana. Aponte estudió la historia afro-negra en el ámbito de lo político, que también actuó de forma práctica, y estudió la historia en el orden de lo religioso tanto de las religiones afro-caribeñas como la perspectiva cristiana. Esta última la interpretó y pintó ubicando los agentes afro-negros en lugares de destaques en la jerarquía de la iglesia. Del mismo modo, al referirse a la historia antigua encuadro las batallas bíblicas en un contexto africano-oriental. En fin, el pensamiento autónomo afro-negro en América, afirma que Dios se revelo en la Historia del Pueblo afro-negro convirtiendo al afro-negro en agente, no solo de su propia historia mas de la historia universal y bíblica.

9) La práctica de instituir iglesia afro-negra independiente es un elemento muy visible e importante en el pensamiento autónomo afro-negro por establecer en el orden físico como en el abstracto una tradición con excelente condición de perpetuarse. No vemos la iglesia independiente, en este caso la iglesia bautista etíope, como la coronación del pensamiento autónomo afro-negro, ni como la de mayor importancia, sin embargo, estamos de acuerdo que la autonomía de pensamiento cristiano afro-negro por el modelo de iglesia

³⁴⁵ Los Cristos Negros de Nicaragua. Disponible em: <<http://www-ni.laprensa.com.ni/archivo/2005/noviembre/11/magazine/magazine-20051106-10.html>>. Acesso em: 10 ene. 2008.

independiente introduce una otroriedad, otro modelo, eclesiológico que nos invita a repensar y reelaborar modelos eclesiológicos más próximos a la inclusión que Dios nos ofrece en Cristo Jesús, inclusión sin racismo y sin discriminaciones por el color de la piel o por trazos culturales.

3 AUTONOMÍA AFRO-NEGRA CRISTIANA: POESÍA, GUERRAS Y TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

3.1 Introducción

Los siglos XIX y XX fueron tiempos de grandes actividades económicas, de importantes movimientos sociales y de revoluciones que marcaron el mundo para siempre jamás. Al inicio del siglo XIX la Revolución Haitiana derrotando el poder colonial europeo mostrando de forma fehaciente la inviabilidad de la esclavitud como sistema de producción y la fuerza de los condenados de este mundo cuando organizado bajo el ideal de la libertad. Los revolucionarios haitianos, aquellos negros descendientes de africanos, aquellos esclavizados, olvidados, de cuerpo mutilado por la explotación de su fuerza en la producción de bienes fueron los que dieron el mayor golpe a la supuesta superioridad europea. Aquellos afro-descendientes que bajo la inspiración de Makandal, el hombre que se convierte en perro, que se convierte en mosquito y vuela de dentro de las llamas de fuego, fueron los que constituyeron unos de los principales motivos para la autonomía en América. Fue esta Revolución, además de otros fenómenos sociales y políticos coyunturales, que se torno el alma de la independencia de América Latina.

No había pasado mucho tiempo de la Revolución Haitiana cuando en México el padre del bajo clero, Miguel Hidalgo y Costilla, en 1808, comenzó una revolución con un ejército de indios, mestizos y **negros** que se fue radicalizando a partir de 1810 y proponía el fin de los tributos y la cancelación de la esclavitud y el tráfico negrero. Dicho padre fue preso y ejecutado en 1811. A esta gesta le dio continuidad el padre mestizo José María Morelos y Ravón hasta diciembre de 1815, que también este último fue ejecutado³⁴⁶. Lo mismo aconteció en Venezuela donde el afro-negro José Leonardo Chirino siguiendo los ideales de la

³⁴⁶ BARCELLOS GUAZZELLI, César Augusto. A crise do sistema colonial e o processo de independência In: WASSERMAN, Cláudia (Coord.). **História da América Latina**: cinco séculos. 3. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2003, p. 145ss.

Revolución Haitiana alzó la población contra el dominio español, hecho este que más tarde inspiró a Simón Bolívar para la lucha independentista³⁴⁷.

Al sur del Continente Americano, en Uruguay, el ejército de liberación era compuesto por muchos negros libertos, los cuales fueron los únicos que recibieron promesa de tierras, gracias al liderazgo de Arteaga³⁴⁸. En otros lugares, como Cuba (1868-1878, 1895 los mambises), Brasil (los llamados voluntarios de la patria en la guerra contra Paraguay) y Estados Unidos (la guerra de independencia contra los ingleses y después la guerra civil), cuando había guerra la promesa era de libertad. Es interesante que en esos países se pensó en libertar a los afro-negros de la esclavitud por su participación en la guerra y en el caso de Estados Unidos tanto el Ejército Continental (los colonos americanos) como el ejército de la metrópolis ofrecían la libertad como recompensa, en otra palabra: el negro podía aspirar a la libertad cuando era útil a la defensa de un grupo o de otro. En Cuba los españoles ofrecían libertad a los afro-negros que participaran en la guerra para aplastar las tropas mambises; del otro lado los mambises hacían lo mismo. Después que los mambises blancos (los antiguos generales) tomaron el poder fueron ellos los que masacraron a más de 3000 afro-negros excolegas de lucha, en 1912³⁴⁹.

La participación afro-negra en el ejército independentista en Venezuela, Argentina y Colombia fue masiva. América Latina toda cayó bajo la Luz de la Negra República de Haití. En otras palabras el mundo colonial europeo en América caminaba para su fin, dando paso a los nuevos actores sociales. Entendemos, sin embargo, que la independencia de América no se dio de forma uniforme.

Por otro lado, independencia no significó ni libertad para los afro-negros ni ciudadanía si tomamos la masacre acometida en Cuba 1912 contra los veteranos exmambises afro-negros, por ejemplo. Las independencias en América acontecieron en la época que un gran contingente de afro-negros estaba sometido a la esclavitud. En las batallas independentistas los afro-negros estaban en las primeras filas y en ocasiones hasta dentro de estas vemos racismo y crimen contra la población afro-negra³⁵⁰, como son los casos de Quintín Banderas en Cuba, un Mambí negro discriminado y finalmente asesinado; y, el afro-negro General Manuel Piar, mandado a matar por ordenes del libertador Simón Bolívar en

³⁴⁷ GÓMEZ, María. **Bolívar y los negros**. Disponible em: <www.simon-bolivar.org/bolivar/bolivar_y_los_negros.html>. Acceso em: 20 nov. 2008.

³⁴⁸ BARCELLOS GUAZZELLI, 2003, p. 223.

³⁴⁹ PORTUONDO LINARES, Serafín. **Los independientes de color**. La Habana: Caminos, 2002.

³⁵⁰ SCOTT, Rebecca J. **La emancipación de los esclavos en Cuba: la transición al trabajo libre 1860-1899**. La Habana: Caminos, 2001, p. 78.

1817³⁵¹. En resumen, como apuntaron los afro-negros reunidos en la primera Consulta de Teología Negra en América Latina, en 1985: “El negro luchó en cada país por la independencia, pero las nacientes repúblicas lo retuvieron como esclavo muchos años más. El negro luchó por la abolición de la esclavitud, pero su manumisión fue lenta, gradual y condicionada”³⁵².

El contexto del siglo XIX en el orden político-social lo podemos definir, con respecto a la población afro-negra, como esclavitud intensa, conspiraciones, revueltas, lucha dentro del ejército de independencia y fin de la esclavitud. Es importante resaltar que en los primeros años del siglo XIX hubo un movimiento extraordinario de los poderes en el mundo y grandes movilidad entre las poblaciones. Las investidas napoleónicas en la península Ibérica expulsaron al Rey de Portugal para Brasil y dejaron a España bajo el poder francés. Con esta re-configuración en Europa, América vio uno de los más agudos momentos de la población afro-negra, especialmente en Cuba y en Brasil. En ambos países la esclavitud se endureció y las represiones fueron mayores. En el Oriente de Cuba, en Santiago de Cuba, un destacamento gigantesco de afro-negros fue obligado a viajar para Estados Unidos por el motivo de ser *franceses*³⁵³.

No tenemos interés en ponderar sobre las cuestiones políticas y sociales (siempre teniendo presente que la vida afro-negra se manifestó en medio de las contradicciones políticas y sociales del momento que experimentaron), porque la autonomía de toda la población en las Américas no se limita a los trazos generalizados de estos aspectos. En el caso específico de la población afro-negro podemos observar autonomía de pensamiento cristiano, que es nuestro esfuerzo investigativo en esta crónica.

Para analizar la autonomía afro-negra cristiana en este período la organizaremos en varios temas obedeciendo la línea del tiempo y las diferentes existencias de la vida en el mundo afro-negro; tomando *vida* en la concepción de Husserl interpretado por Habermas, al definir: “o mundo da vida como a esfera inmediatamente presente de realizações originárias”. Esto es: tomando la vida de los agentes afro-negros, como el propio Habermas continúa interpretando, sin el sentido de las ciencias exactas de medir, matematizar y contra la tendencia de restringir a moldes pre-establecidos por las idealizaciones de la tecnización³⁵⁴.

³⁵¹ GÓMEZ, 2008.

³⁵² DUNCAN; HURBON, 1986, p. 15.

³⁵³ PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga. **Entre esclavos y libres de Cuba colonial**. Santiago de Cuba: Oriente, 2003, p. 77-88.

³⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,

Febvre en la misma línea define la Historia como “ciência do passado humano (...) [que] faz-se a par e passo com a vida”³⁵⁵. Son las vidas humanas afro-negras lo que nos importan. Los conceptos y la propia idea de autonomía esta subordinada a la vida. Febvre se pregunta “as ideias fora dos homens que as professam? (...) as instituições separadas dos que as fazem (...)?”³⁵⁶ Tanto las ideas como las instituciones, las esperanzas y las diversas formas de los afro-negros representar la autonomía las veremos a la luz de la vida, al estilo, en los moldes como nos orientan las voces africanas: a partir de la vida donde somos y estamos injertados, la vida unida a todo cuanto existe por medio de la energía vital.

Haremos un viaje por la autonomía del pensamiento afro-negro elaborado en los dos países que permanecieron mayor tiempo del siglo XIX bajo la esclavitud y acto seguido veremos otros acontecimientos de autonomía afro-negra cristiana en el Caribe. En este capítulo, también daremos un espacio al cristianismo afro-negro norteamericano y las formulaciones internacionales afro-negra, que de forma directa influenciaron el pensamiento de los afro-negros dentro del ámbito del cristianismo.

3.2 El casamiento Cristiano: una forma de autonomía sentimental-étnica

El casamiento cristiano fue, desde el comienzo de la colonización en América, una estrategia, una forma de pensamiento afro-negro cristiano autónomo, de los esclavizados afro-negros autodefinirse. Los datos de mayor sustentabilidad para la pesquisa del matrimonio cristiano afro-negro en América en tiempo de la esclavitud son extraídos generalmente de documentos seriados, en especial de los inventarios de muertes³⁵⁷, los cuales, según analiza Manolo Florentino,

informam dos laços parentais surgidos por ocasião dos nascimentos e do **casamento católico** dos escravos — vale dizer, da criação de famílias cativas. Pelo casamento e, antes ou depois, por meio do nascimento de uma criança escrava, vários indivíduos criavam ou estreitavam laços que, nas difíceis circunstâncias da vida em escravidão, eram laços de aliança. A mãe e

1990, p. 88.

³⁵⁵ FEBRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Presença, 1989, p. 26.

³⁵⁶ FEBRE, 1989, p. 26

³⁵⁷ Por el testimonio recogido por Serviat podemos observar que en los documentos seriados que hablan de los muertos son visibles la fidelidad cristiana de los afro-negros. “Elena de Arteaga, morena horra y vecina de La Habana, en marzo 12 de 1587, puede apreciarse que las mandas testamentarias (...) En él se dispone ser sepultada en la iglesia mayor de esta villa, pagándose la limosna acostumbrada, se diga una misa cantada de cuerpo presente con su vigilia y ofrenda de pan y vino y cera, que se diga un novenario de misas rezadas, misas en convento de San Francisco y Santo Domingo, limosnas al hospital a la cofradía de la Soledad, de nuestra señora de la Consolación”. SERVIAT, Pedro. **El problema negro en Cuba y su solución definitiva**. La Habana: Política, 1986, p. 15.

o pai da "cria" (como aparecem nas fontes) viam reafirmado o propósito comum de juntarem suas forças (...)³⁵⁸.

Estos documentos nos revelan que entre los esclavizados la familia constituía una forma de alianza, una reestructuración de la autonomía como experiencia que define la persona humana en busca de auto-comprensión, en busca de expresar su sentimiento y de decir su palabra. Meillassoux explica que el esclavizado pasaba por varios procesos que carcomían su condición originaria. Primero el examina “la *des-socialización*” llegando a la conclusión que el esclavizado era un capturado de “guerra” colocado en una nueva sociedad donde él era un extraño, un completamente otro, sin las relaciones comunitarias, familiares, aldeanas y religiosas de antes, alguien solitario en medio de una multitud extranjera. Un segundo análisis, esclarece “la *des-personalización*”, que se manifestaba en el modo de recepción que le era ofrecido al llegar. El esclavizado después de pasar el infierno de la travesía del Atlántico era vendido en América en plazas comerciales tratado como objeto, como pieza, luego era conducido a una nueva forma de religión que presentaba una nueva forma de familia completamente ficticia, absolutamente extraña, donde todos se decían hermanos y en la práctica le negaban el derecho de sentirse ser humano. Meillassoux, muestra las dificultades creadas a partir del trabajo como función para todos los esclavizados sin respetar el sexo, negándoles sus manifestaciones de masculinidad y de feminidad que habían establecido a lo largo del proceso histórico en sus comunidades de origen. La condición social de clase explotada de los esclavizados restringía la sexualidad. No hay mujer ni hombre, mas trabajadores esclavizados³⁵⁹.

Tomando el análisis de Meillassoux podemos mejor comprender porque Manolo Florentino insiste que el matrimonio, el casamiento cristiano, entre los afro-negros fue una forma de alianza, que para mi es una manera autónoma de pensamiento y de acción cristiana de los afro-negros por qué, el propio Florentino, afirma categóricamente que,

O casamento religioso era conveniente aos escravos. O deus dos católicos não aprovava a separação de casais e, de fato, eram minoritárias as famílias cindidas quando da partilha de uma herança. A respeitabilidade conferida pelo sacramento católico ajuda a compreender a disposição com que os falantes bantos puseram-se a freqüentar e ressignificar o culto católico³⁶⁰.

³⁵⁸ FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico**, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997, p.173.

³⁵⁹ MEILLASSOUX, 1995, p. 78-91.

³⁶⁰ FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 177.

El casamiento cristiano era beneficioso porque restauraba o por lo menos facilitaba la resignificación y la vivencia de nuevas relaciones sociales dentro del grupo social de esclavizados. No una gran oportunidad, ni una gran ruptura, pero daba un mínimo de posibilidad de estrechar lazos sociales de forma autónoma. Era el esclavizado el que seleccionaba la persona con la que quería relacionarse, simultáneamente, el matrimonio lo protegía de una eventual separación de aquellos que hacia tiempo ya conocía y del lugar donde estaba ubicado.

Es determinante resaltar la importancia del matrimonio, no solo para superar la “des-socialización” y “la des-sexualización”, mas también para minar la “des-personalización”. Florentino trae un dato significativo en este sentido: los matrimonios afro-negros cristianos, en su mayor incidencia, se daban entre personas de la misma étnia. De cada 10 casamientos cristianos afro-negros solamente 2 (dos) eran efectuados de personas de diversos orígenes étnicos³⁶¹, dato que apunta para una manera de pensar autónoma reveladora del fuerte rescate y restauración de la “individualidad”, que según Habermas, interpretando a Kierkegaard, tiene relación con la formulación de una biografía; y toda biografía esta conectada con un universo ético frente a la posición solitaria delante de Dios y con una comunidad de la cual el *yo* hace parte, como concluye Gadamer (interpretando Habermas) con respecto a la pertenecía del individuo a una determinada tradición o del modo directo de Durkheim al afirmar que “ser uma pessoa significa ser uma fonte autónoma de agir”³⁶². De modo, que el matrimonio cristiano de los afro-negros fue, tanto en siglo XIX como anteriormente, una forma de autonomía significativa que permitió la recuperación de la sexualidad, una forma de asociación sentimental-estratégica y la dignidad de sentirse una persona humana y no más una “pieza de ébano”, sin contar que era a partir del matrimonio cristiano que se procedía al bautismo de los niños.

El matrimonio favorecía el bautismo, el cual en diversas ocasiones era usado por los esclavizados para establecer un documento que afirmara la condición de libertos de sus hijos. Los afro-negros esclavizados del Cobre en Santiago de Cuba y en La Habana bautizaban sus hijos como siendo libre.

Salvatierra, 10 de mayo de 1704. El Rey. Reverendo en Cristo Padre Obispo de la Iglesia Catedral de la ciudad de Santiago de Cuba. Don Juan Barón de Chaves, Gobernador de ella en carta de 23 de marzo de 1703 dio cuenta de que en los lugares de esa jurisdicción y en los de la Habana **están casados diferentes esclavos de los**

³⁶¹ FLORFENTINO; GÓES, 1997, p. 177.

³⁶² HABERMAS, 1990, p. 184, 198, 199.

que me sirven en las minas de cobre de Santiago del Prado, y que los hijos que contraen se bautizan y sientan en los libros bautismales por libres en grave perjuicio de mi Real Hacienda sobre que pide se tome providencia a fin de que no se permita se casen esclavo, ni esclava que fuere de las referidas minas, y que para bautizar negro, zambo o mulato se especule primero quién es su padre y de donde es natural, pues desta inadvertencia se origina la libertad de los esclavos como lo ha experimentado con algunos que va recogiendo. Y habiéndose visto en mi Consejo de las Indias con lo que sobre ello dijo mi fiscal ha parecido rogaros y encargaros (como por la presente lo hago) deis las ordenes necesarias con todo aprieto a los curas de las iglesias parroquiales y a los vicarios de toda vuestra diócesis que conviniere, para que en los libros de bautizados, casados y velados de las iglesias de ese distrito no se pongan de ninguna manera partidas injustas en ningún tiempo que perjudiquen a mi Real Hacienda en la pertenencia de los esclavos de las minas de cobre de Santiago del Prado, procediendo en esto con el temperamento e igualdad que conviene, de suerte que no se perjudique a la libertad e ingenuidad, ni a la condición servil declarando, como declaro, que si la madre fuere esclava lo deberá ser también su hijo, siendo mi deliberada voluntad que no se embaracen los matrimonios a los que quisieren contraerlos legítimamente y con las prevenciones y resguardos que deben preceder para efectuar este sacramento, de lo que en esta conformidad ejecutaréis me daréis cuenta en primera ocasión para hallarme enterado de ello, que así conviene al servicio de Dios y mío. A. G. I. Audiência de Santo Domingo 8T9. Libro 32, foi. 126v³⁶³.

3.3 Las iglesias independientes

1816 se organiza la primera iglesia con carácter nacional afro-negro en América, en territorio de los Estados Unidos de América. Hasta el final del siglo XVIII los afro-norteamericanos se congregaban junto a los blancos norteamericanos en las mismas iglesias. Los blancos se sentaban en los primeros bancos de las iglesias y los afro-negros eran obligados a sentarse en los bancos de atrás, al final del templo. Eran iglesias interraciales y al mismo tiempo segregadas. Se definían como hermanos y hermanas en Cristo y simultáneamente los blancos no permitían a los afro-negro ni hacer una oración cerca del altar.

Alrededor de 1786 un afro-negro llamado Richard Allen entro a una iglesia, en la ciudad de Filadelfia, a orar con un amigo, según Gibellini el nombre del amigo era “Absalom Jones”³⁶⁴. En medio de la oración un hermano blanco le ordenó que se levantaran y fueron para el fondo del templo, Allan y el hermano se levantaron al finalizar su oración a Dios y nunca más volvieron a una iglesia dirigida por los cristianos blancos.

Un año después Richard Allen organizó una asociación llamada *Free African Society* (Sociedad Africana Libre), que se ocupaba en ayudar en las diferentes necesidades de la comunidad afro-negra. Las necesidades que pueden ser incluidas: auxilio a los enfermos, debates para mejorar la organización y la autoestima, atender los niños y niñas, las madres

³⁶³ KONETZKE, 1962, p. 95-96. El destaque de las letras en negritas son del autor de este trabajo.

³⁶⁴ GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 388.

abandonadas y comenzaron las primeras escuelas para motivación de una educación que diera a los jóvenes la posibilidad de movilidad social. Esta sociedad no se enclaustró en el servicio a los afro-negros, por el contrario abrió sus puertas a toda la población, como revela la ayuda prestada a los ciudadanos de Filadelfia cuando en 1793 fueron atacados por la fiebre amarilla.

Allen y la multitud que le seguía, además de los servicios, es decir además de su trabajo diáconal a la comunidad afro-negra como también a la comunidad blanca, se ocupaba de la predicación y del estudio sistemático de la Escritura. Estos aspectos le impulsaron a la fundación de una iglesia autónoma que responde a la denominación de *Bethel African Methodist Episcopal Church* (Iglesia Metodista Episcopal Africana Betel), en 1794³⁶⁵. Al mismo tiempo otras iglesias autónomas se organizaban en otros lugares y bajo otros líderes afro-negros.

Para **1816**, fecha que yo escogí como punto de partida y que es la fecha que Cone asegura que Richard Allen se tornó obispo³⁶⁶, las diversas iglesias independientes que estaban aisladas unas de otras, cada una trabajando por su lado, se unieron bajo la dirección Richard Allen y fundaron una iglesia nacional con el nombre **Iglesia Metodista Episcopal Africana**. Dicha iglesia permanece en ritmo de crecimiento todo el siglo XIX siendo ejemplo de inspiración para nuevas iglesias autónomas con características próxima a la Allen y para siglo XX aún continuaron dando como resultado las grandes elaboraciones teóricas y teológicas conocida como *Teología Negra*.

3.4 La teopoética afro-negra

La teopoética³⁶⁷ obedece a una etapa y a una nueva forma de sociabilidad de la población afro-negra en América. Según Vaifas:

A historiografia tem registrado o gradativo declínio das irmandades, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, muito em função do surgimento de novas sociabilidades, como as sociedades literárias, os teatros e as festas de Carnaval, por exemplo, além da crítica sistemática da Igreja³⁶⁸.

Con la debilitación de las hermandades la población afro-negra procuró una nueva forma de expresar su autonomía de pensamiento cristiano y social. Es lógico que

³⁶⁵ MORSBACH, Mabel. **O negro na vida americana**. Rio de Janeiro: Record, 1969, p. 68-70.

³⁶⁶ CONE, 1985, p. 168.

³⁶⁷ Según José Ortega y Gasset la teopoética toma vida cuando un tema es al mismo tiempo estético, metafísico y ético o simplemente cuando la poética y la teología están en estrecha relación en una poesía. ORTEGA Y GASSET, José. **Meditações do Quixote**. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967, p. 160.

³⁶⁸ VAINFAS, 2002, p. 390-391.

la manifestación artística del pueblo afro-negro no se restringe al siglo XIX. Desde los primeros momentos de la participación del negro en América vemos evidencias de arte. En una carta enviada al rey de España de parte del obispo de La Habana, en la temprana fecha de 1671, descubrimos la presencia de artistas afro-negros en la iglesia.

Madrid, 4 de febrero de 1671. El Obispo de la Iglesia Catedral de Cuba en carta que escribió por el mes de septiembre de 1670, refiere que por cédula del Rey nuestro señor (que está en gloria) de 9 de abril del año pagada de 1634 se sirvió mandar (a instancia del Procurador general de la ciudad de la Habana) (...) no se hallan españoles, **ni hombres blancos que aprendan a tocar instrumentos, estando este ejercicio en mulatos** (que en aquellas partes llaman pardos), y que por esta causa, aunque de dichos mulatos hay número considerable y de buenos procederes, no se les sienta plaza, con que ha quedado frustrado el intento y devoción de su Majestad de que hubiese ministriles que acompañasen al santísimo sacramento y sirviesen en las fiestas de la Iglesia, en cuya consideración suplica el Obispo a V. M. se sirva de dispensar en la cédula referida de 9 de abril de 1634, mandando se sienten las dichas cuatro plazas, aunque sean pardos o mulatos, con obligación de tener armas y con las mismas calidades que en ella se contienen³⁶⁹.

Podemos observar que en opinión del obispo de la Habana los españoles no tenían interés o tal vez talento para aprender a tocar instrumentos musicales. Probablemente la incapacidad de los españoles estaba en relación a la disponibilidad del tiempo y a la opción de vida que ellos habían tomado. Los españoles de inicio de la colonización ni siempre estaban pensando en permanecer en América mucho menos dedicarse a ser cristianos militantes a tal grado de ser músicos de la iglesia.

En ese contexto los afro-negros tomaron la iniciativa de aprender a tocar instrumentos y participar de las celebraciones religiosas en la iglesia católica. Por las palabras del obispo constatamos que ni siempre la jerarquía de la iglesia tenía una opinión negativa de los afro-negros, hasta el punto de escribir para el rey con el objetivo de permitir a los afro-negro el porte de armas³⁷⁰.

³⁶⁹ KONETZKE, 1958, p. 565-566. Las letras en negrita fueron destacadas por el autor de este trabajo.

³⁷⁰ Madrid, 30 de diciembre de 1663. El Rey. Reverendo en Cristo Padre Obispo de Puebla de los Angeles, de mi Consejo, Virrey, Gobernador y Capitán general en ínterin de Nueva España, o a la persona o personas a cuyo cargo fuere su gobierno. En mi Consejo Real de las Indias se ha entendido por relaciones de ministros míos de toda satisfacción que en esas provincias de la Nueva España no observan con la puntualidad que conviene las ordenes y cédulas que están despachadas para que los esclavos, mulatos y mestizos no traigan armas; y respecto de que es justo se atienda muy particularmente a su cumplimiento, habiéndose visto por los de mi Consejo de las Indias: He tenido por bien dar la presente, por la cual os encargo y mando deis las ordenes convenientes para que se guarden dichas cédulas, procurándolo disponer y encaminar con toda prudencia y sagacidad de manera que se consiga el intento, y para que se ataje mejor el abuso que en esto se ha ido introduciendo sin que haya la relajación que hasta aquí, os mando que disponiendo que precisamente que los esclavos, mestizos y mulatos que os sirvieren a vos o a vuestra familia no traigan armas (...). KONETZKE, 1958, p. 513.

La preocupación del obispo era que la liturgia y el cuidado a su persona estuvieran asegurado. En esa tentativa nos informa del caudal artístico de los afro-negros. Anterior a las afirmaciones del obispo ya había otras manifestaciones artísticas, inclusive, el *son*, del cual se tiene noticia de aparecer en la ciudad de Santiago de Cuba, por 1580, con tres afro-negras, a saber, Ginés, Teodora y Micaela, cantando el son de la *Ma' Teodora*.

El son es un género vocal-instrumental que parte, como principio básico en su estructura, de la alternancia entre un elemento recurrente: el estribillo, y la copla, fundamentalmente octosílaba, de función descriptiva e improvisatoria. El estribillo en ocasiones suele presentarse de manera muy breve, a veces unas pocas palabras, o pequeñas frases: "Si señor, como no", o en cortas estrofas como la tan familiar de Miguel Matamoros: "Tú me quieres dejar / yo no quiero sufrir/ contigo me voy mi santa/ aunque me cueste morir." Desde el punto de vista instrumental, el canto y el baile sonero se vinculan indisolublemente a los cordófonos pulsados, la guitarra y el tres, en particular este último, resultan muy característicos para el acompañamiento del canto; a ellos se le unieron paulatinamente otros instrumentos en función armónica y rítmica que partían de principios organológicos del **continente africano**³⁷¹.

De modo, que tanto este documento del obispo el cual no nos da margen para investigar las contribuciones o el pensamiento de los afro-negros, y la contribución de las tres hermanas cantantes que con la ayuda de los estetas conseguimos descubrir elemento de autonomía afro-negra o mejor de procedencia africana, mas fuera de estas manifestaciones tenemos el teatro³⁷² y la literatura. La narrativa y la poesía nos dan mayor margen de interpretación porque se cuenta con otras herramientas para interpretar y con mayor información para ponderar.

En ese sentido, Zilá Bernd, quién es autoridad en la crítica literaria y respetada por la academia brasileña y por los afrobrasileños, señala tres aspectos que determinan si una literatura debe ser considerada "literatura negra". El primer aspecto lo define el propio autor cuando especifica en lo que escribe un *yo que se reivindica como negro*. Una literatura negra no depende ni del tema negro ni el criterio del color de la piel de quién escribe y si de su auto-reconocimiento, su aceptación como ser humano negro. No siempre aparece ese *yo negro* de forma directa a modo de proclamación. En algunos casos este se expresa por medio imágenes de sufrimiento o de alegría que lo apuntan como afro-negro. El poeta afro-negro cubano Juan

³⁷¹ ELI, Victoria; GÓMEZ, Zoila. El complejo del Son. Disponible em: <www.cfg.uchile.cl>. Acceso em: 10 nov. 2005.

³⁷² Para un análisis detallado sobre las contribuciones al teatro con ideas autónoma afro-negra ver. ORTIZ, Fernando. El teatro de los negros. In: ORTIZ, Fernando. **Ensayos etnográficos**. La Habana: Ciencias Sociales, 1984, p. 231-333.

Francisco Manzano usa más el recurso de la situación de su vida, de la suerte de su destino, que propiamente un *yo negro*. Mismo así, quien examina la autobiografía de Manzano no tiene dudas de su *yo negro*, pero para el que lee sus poemas ni siempre es tan diáfano este elemento. Manzano al describir, en su poema *Treinta años*, su infortunio deja evidente su condición de afro-negro en aquella época, recordando como dice René Depestres, que la situación de clase se racializo.

Cuando miro al espacio que he corrido
 Desde la cuna hasta el presente día,
 Tiemblo y saludo a la fortuna mía,
 Más de terror que de atención movido.
 Sorpréndeme la lucha que he podido
 Sostener contra suerte tan impía,
 Si tal llamarse puede la porfía
 De mi infelice ser, al mal nacido.
 Treinta años ha que conocí la tierra;
 Treinta años ha que en gemidor estado,
 Triste infortunio por doquier me asalta.
 Mas nada es para mí la cruda guerra
 Que en vano suspirar he soportado,
 Si calculo ¡oh Dios! Con la que falta³⁷³.

Un esclavizado en Cuba, Ambrosio Echemendía, alrededor de 1865, publicó una colección de poemas *Murmulllos del Táyaba* y para justificar que tenía capacidad poética y que era el autor de dicha coleccion se vio obligado, en plena calle, a improvisar un poema (*A un incrédulo de mis veros*), que evidencia como Manzano su situación aludiendo al tema de la esclavitud y a su condición de poeta.

Tú, que a mis versos niegas despiadado,
 su único valor, el que son míos,
 ¿calmaras tus dudosos desvaríos,
 con mi rudo soneto improvisado?

El cuarteto primero esta formado,
 y siguiendo a Mendoza sin desvíos,
 con sentimientos crédulos y píos
 el segundo (dirás) "lo ha rematado".

Pobreza, esclavitud, color maldito
 'Terceto cruel de mi primer terceto'
 formaré de tu duda el requisito,
 Pero al segundo muéstrame respeto
 porque entonces sin dudas es prurito,
 o clávenme en la frente mi soneto.

³⁷³ LUIS, William. Juan Francisco Manzano entre la oralidad y la escritura. *Revista del Caribe*, Santiago de Cuba, n. 31, 2000, p. 34.

El segundo aspecto está en estrecha relación con la nítida conciencia de la situación histórica que hace al autor reconocerse un hijo de hombres y mujeres libres que fueron esclavizados. Existen casos que el autor, el poeta, no está sufriendo físicamente la esclavitud o el proceso histórico al cual se refiere. El autor por medio de símbolos, tropos y diversos recursos literarios expresa su intranquilidad, su descontento y su crítica al sistema que oprime a la población afro-negra. El poeta afro-negro brasileño Cruz e Sousa, siendo un hombre libre, canta describiendo la situación del esclavizado y su relación con el Cristo.

Perto da Igreja a senzala,
 O Cristo junto aos escravos
 E, pois, devis visitá-la,
 Perto da Igreja, a senzala
 E procurar transformá-la
 Da luz às palmas, aos bravos!...
 Perto da Igreja a senzala, o Cristo junto aos escravos³⁷⁴.

La representación que nos ofrece Cruz e Sousa ubica la geografía de las instituciones físicas y de los agentes de estas instituciones. Señala que la iglesia, entiéndase el templo o la capilla, y la *senzala*, el barracón donde los esclavizados vivían, estaban próxima, cerca. La misa y el sermón del predicador podían ser escuchadas desde el barracón. Los gemidos y la respiración del sueño de los esclavizados podían ser oídos desde el templo. El Señor de la iglesia, Jesucristo estaba próximo de los esclavizados. La presencia de Cristo era constante en las noches después de un día de trabajo. El Cristo al amanecer estaba próximo; el primer sonido por la mañana era la campana de la iglesia. Campanadas que significaba dos realidades paradójicas, por un lado el cruel anuncio de un día agotador de trabajo y tal vez de látigo, por otro lado la proclamación de un nuevo día, un día más de vida. En ambas realidades el esclavizado, según Cruz e Sousa, y Cristo estaban juntos.

El tercer aspecto tiene que ver con la construcción mental común a una comunidad situacional, esto es, los enunciados de un autor negro lo particularizan como miembro de una realidad de un grupo humano que lo acepta como negro³⁷⁵.

Margaret Just Butcher identificando el arte afro-negro dice que existen tres especies de música negra. La primera es folclórica y se origina de los sufrimientos y de la “comprensión espiritual de la intensa emoción religiosa y del éxtasis”. No necesita ser estudiada de manera formal y se expresa en los *spirituals*. La segunda constituye una

³⁷⁴ CRUZ E SOUSA, João de. **Obra completa**. Organização Andrade Murici, atualização Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p. 341.

³⁷⁵ BERND, Zilá. **Negritude e literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987, p. 16-25.

producción inspirada en “el amor del negro a la alegría y al humor y su periódico rechazo a la intensa tristeza”. La forma más estructura de esta segunda especie se observa claramente en los *blues*. La tercera es una música erudita, universal, que se puede identificar como afro-negro cuando posee algunas frases del palabrear negro. Cuando esta música no presenta tema relativo a la historia de los afro-negros solo puede ser identificado como negra por especialistas. La expresión fundamental es el *Jazz*. Butcher afirma también que en el tango, la rumba, la conga y en las iglesias las formas de aplaudir de pié, dar testimonio frente a la congregación, la confesión repentina en el templo y la conversión pública al cristianismo son contribuciones comprobadamente afro-negra³⁷⁶.

La propuesta de Zilá Bernd ofrece llaves hermenéuticas para identificar la literatura afro-negra, para determinar como los diferentes elementos de diálogo en la poesía afro-negro se relacionan con el propio autor, con la realidad histórica y la proximidad del autor con la comunidad afro-negra. En un primer momento hermenéutico la propuesta de Bernd es un instrumento, que vinculado con los presupuestos agregados por Butcher son útiles para la lectura y análisis del pensamiento autónomo cristiano afro-negro en la poesía y en el canto (muchos cantos son también poesía). En un segundo momento, de mayor profundidad, estas llaves pierden parte considerable de su valor para la interpretación, pues, como nos orienta Ronald Augusto, muchas veces la procura por esas llaves que proponen Bernd y Butcher se prestan para esencialización de la literatura producida por los afro-negros. Para Augusto no existe necesidad para identificar una literatura afro-negra de palabras, ni de cosas “típicas negras”, ni de “yo negro” para que una producción literaria sea afro-negra³⁷⁷.

Para la lectura de la teopoética que nos ocupa el instrumental de Bernd nos ayuda de forma limitada, pues nuestro interés se dirige a la procura de elemento interpretativo de los autores afro-negros con respecto a las imágenes e ideas cristianas en sus escritos.

3.4.1 Teopoética en Plácido

1809-1844 Cuba. El 18 de marzo de 1809 nace, en La Habana, Gabriel de la Concepción Valdés “Plácido”. Hijo de una bailarina española, Concepción Vázquez, y de un peluquero cubano, Diego Ferrer Matoso. Concepción una peninsular blanca, Diego un cubano afro-negro.

³⁷⁶ BUTCHER, Margaret Just. **O negro na cultura americana**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, p. 60-65.

³⁷⁷ AUGUSTO, Ronald. Transgressão. In: SEFFNER, Fernando. **Cadernos Porto & Vírgula: Presença negra no Rio Grande do Sul, Porto Alegre**, v. 11, 1995, p. 47-55.

El día 19 de marzo de 1809, un día después del nacimiento, el niño Plácido fue colocado por su madre en la Real Casa de Beneficencia y Maternidad de La Habana. En otras palabras, Plácido al otro día de nacido ya era abandonado. Un tiempo más tarde su propio padre, Diego Ferrer Matoso, lo adoptó y permanecieron juntos hasta la adolescencia que Plácido fue a vivir con su abuela.

Como todos los niños afrodescendientes en la etapa colonial su vida transcurrió entre la pobreza y el trabajo infantil. Sufrió los prejuicios raciales y las humillaciones que eran inherentes a la sociedad colonial americana. Su educación fue informal, con algunas lecturas y participación escasa en colegios durante su infancia. A los 14 años aprendió dibujo y caligrafía y a los 16 comenzó a trabajar como ayudante de tipografía. Alrededor de 1826 va a residir en la ciudad de Matanzas, en Cuba, donde se ocupa en la fabricación artesanal de peineta de concha de carey.

Plácido fue un eterno enamorado, especialmente de Rafaela, su novia que murió antes de consumar el matrimonio. Él se casó dos veces, a saber con Celia y con María Gil Morales. De su amor a las mujeres dejó un poema que resalta la bella afro-negra de esplendido colorido y alegría, su poema *Los Ojos de mi Morena*.

La luz del alba,	La aurora pura	A ella no igualan
A cuyos brillos	Que en el oriente	Alba ni aurora,
Loan trinando	Flores y perlas	Ni Apolo mira
Los pajarillos;	Muestra en su frente,	Cuanto atesora:
No es tan hermosa,	Esparce rosas;	Y no hay quien vierta
Ni tan serena	Mas no enajena	Luz tan amena,
Como los ojos	Como los ojos	Como los ojos
de mi morena.	de mi morena.	de mi morena.

Plácido comparó los ojos de su morena, de su afro-negra, con los elementos de la naturaleza, con el trinar dulce de los pajaritos, con las cosas del oriente y aún con la mitología griega (Apolo), pero nada alcanzaba la belleza de su morena. La belleza afro-negra no quedó en el olvido y tal vez sea una evidencia de su adhesión al grupo étnico al cual pertenecía. En realidad no precisamos de evidencias tan sutiles para descubrir su pertenencia al grupo, pues, las autoridades de la época lo reconocían como afro-negro hasta el punto de condenarlo en la Conspiración de la Escalera, en 1844, con prisión y finalmente a muerte.

La Conspiración de la Escalera fue una de las mayores crueldades que en Cuba se cometió con los afro-negros. Según los datos más conservadores se dice que fueron asesinados 3 mil personas, sin pensar con el sadismo que los amarraban a las escaleras y los azotaban hasta la muerte.

la gran ofensiva contra la elite negra, que culminará con la represión la llamada Conspiración de la Escalera, con un resultado de 78 negros muertos ajusticiados, 3000 muertos bajo tortura y apremios carcelarios, y 600 forzados al exilio, además de la supresión completa de los Batallones de pardos y morenos. Esta decapitación de la sociedad negra permitió reproducir por un tiempo más el estancamiento propio del régimen clasificatorio (donde no había lugar político ni epistemológico para una elite negra, burguesa y letrada)³⁷⁸.

La represión que los libros de historia didácticos en Cuba enfatizan que era contra los esclavizados, sin embargo, según la interpretación de Pavez era contra la elite afro-negra. El caso es que se aprovecho la oportunidad para asesinar a los afro-negros libres, elite y artesano en ascensión social, que habían alcanzado alguna notoriedad en la sociedad. Entre los afro-negros notables estaba Plácido. Este trágico fin que le toco experimentar no fue desperdiciado, sino que escribió su teopoética más fina, mejor elaborada y de una profundidad que solo puede ser alcanzada por un místico frente a la muerte que aproxima a Dios. Plácido escribió su poema *Plegaria a Dios* frente a la mayor crueldad de su época y mismo así tuvo la calma de dirigirse a Dios reconociendo los atributos y la grandeza que envuelve la divinidad.

Ser de inmensa bondad, Dios poderoso
A vos acudo en mi dolor vehemente;
Extended vuestro brazo omnipotente,
Rasgad de la calumnia el velo odioso,
Y arracad este sello ignominioso
Con que el mundo manchar quiere mi frente.

Rey de los reyes, Dios de mis abuelos,
Vos solo sois mi defensor, Dios mío.
Todo lo puede quien al mar sombrío
Olas y peces dio, luz a los cielos,
Fuego al sol, giro al aire, al Norte hielos, Vida a las plantas, movimiento al río.

Todo lo podéis vos, todo fenece
O se reanima a vuestra voz sagrada:
Fuera de vos Señor, el todo es nada,
Que en la insondable eternidad perece,
Y aún en esa misma nada os obedece,
Pues de ella fue la humanidad creada.

Yo no os puedo engañar, Dios de clemencia
Y pues vuestra eternal sabiduría
Ve al través de mi cuerpo el alma mía
Cual del aire a la clara transparencia,
Estorbad que humillada la inocencia
Bata sus palmas la calumnia impía.

Mas si cuadra a tu suma omnipotencia

³⁷⁸ PAVEZ, Jorge. Texto, conspiración y clase: el Libro de Pinturas y la política de la historia en el caso Aponte. Disponible em: <http://www.desclasificacion.org/pdf/presentacion_Aponte_pavez.pdf>. Acceso em: 15 jul. 2007. p. 687.

Que yo perezca cual malvado impío,
 Y que los hombres mi cadáver frío
 Ultrajen con maligna complacencia,
 Suene tu voz, y acabe mi existencia...
 Cúmplase en mí tu voluntad, ¡Dios mío!

Gran parte de los libros de teología sistemática hacen una suma de los atributos aludido y explicado en este poema. Para Plácido Dios es el soberano (Ap.1:5), omnipotente, Él que rasga el velo (Mt.27:51), arranca el sello (Ap. 6; 8), Rey de reyes, el infinitamente clemente y misericordioso. Todos los atributos e imágenes documentados en la Biblia y en la teología cristiana, tanto del Antiguo como del Nuevo testamento. Dios es el creador, que da movimiento y vida a todo cuanto existe, Él omnisciente que ve “al a través de mi cuerpo”, que nada escapa.

El Dios cuyos atributos son supremos, absolutos, es el Dios que gobierna los acontecimientos históricos. Este Dios permitió la muerte ignominiosa de Jesús de Nazaret, permitió la muerte de Jesús entre dos impíos “ladrones” (Mt.27: 38), muerte ultrajante, una muerte que sus verdugos sentían complacencia y se burlaban de él, muerte ordenada por el poder imperial romano que ninguna fuerza humana era capaz de detener. Plácido estaba frente a una muerte semejante, una muerte inflingida por el imperio español, que en aquel momento solo Dios podría hacer alguna cosa por Plácido. Según Plácido Dios estaba presente y podía “sonar su voz” para acabar con su existencia, y Dios sonó su voz como de trompeta anunciando la muerte irremediable de Plácido. Jesús de Nazaret sintió lo mismo: Dios había decretado su muerte, no había otra alternativa, no podía pasar aquella copa, aquel cáliz, entonces, Jesucristo y Plácido, al unísono, dijeron: “hágase tu voluntad”(Lc.22:42), “Cúmplase en mí tu voluntad, ¡Dios mío!” Así murieron los dos, el nazareno con 33 años y el afro-negro cubano con 35 años.

3.4.2 Teopoética en Cruz e Sousa

João da Cruz e Sousa, poeta afro-negro brasileiro de siglo XIX, nace en Florianópolis/Brasil, en 1861 y muere de tuberculosis en 1898. Sus padres eran afro-negros *forros*. Él fue adoptado como hijos por su “exdueño” un alto militar, Marechal Guilherme Xavier de Sousa, quien no tenía hijo biológico y por tanto lo crió con afabilidad y cariño colocándolo en la mejor escuela de Florianópolis. Disfruto de privilegios poco tiempo, pues sus padres adoptivos murieron y él tuvo que enfrentar los duros trabajos para poder sostenerse. Por sus características somáticas afro-negras sufre todo tipo de racismo,

incluyendo la prohibición de asumir cargos públicos. Alrededor de 1890 se dirige para la capital de Brasil donde se relaciona con varias corrientes artísticas, en especial la poesía simbolista francesa. Por esa época conoce su esposa, Gavita, con la que se convierte en padre de cuatro hijos; mientras las circunstancias lo obligan a trabajar en la sacrificial línea de tren *Estrada de Ferro Central* El humillante trabajo en la línea del tren no le resta inspiración poética y en 1893 escribe *Missal e Broquéis*.

La poesía de Cruz e Sousa es amplia, va por temas que pasan por la mitología, la situación de la época y aún canta al antiguo Egipto, símbolo de una África lejana y gloriosa.

No Egipto

Sob os ardentes sóis do fulvo Egipto
De areia estuosa, de candente argila,
Dos sonhos da alma o turbilhão desfila,
Abre as asas no páramo infinito.

O Egipto é sempre o antigo, o velho rito
Onde um mistério singular se asila
E onde, talvez mais calma, mais tranqüila
A alma descansa do sofrer prescrito.

Sobre as ruínas d'ouro do passado,
No céu cavo, remoto, ermo e sagrado,
Torva morte espectral ufana...

E no aspecto de tudo, em torno, em tudo,
Árido, pétreo, silencioso, mudo,
Parece morta a própria dor humana!³⁷⁹

Del mismo modo, su estilo de escribir era vigoroso, rico en simbolismo y al mismo tiempo con evidente rasgo del romanticismo del momento. Su poesía, así como su pensamiento, esta permeado de evocaciones de tema indudablemente cristiano según nos informa Flávio Aguiar.

Sem dúvida, a espiritualidade de Cruz e Sousa possui uma dimensão cristã convencional. Mas ele convive dialeticamente com uma espécie de luxúria catedralesca da palavra, em que se misturam o lúbrico, o voluptuoso, de um erotismo erradio e meio sôfrego, algo de ébrio³⁸⁰.

Cuando Aguiar dice “cristiana convencional” se refiere a una visión, a una dimensión de ortodoxia cristiana. El cristianismo de Cruz e Sousa nadie pone en duda. La salvedad que hace Aguiar “convive dialécticamente” se refiere a la autonomía afro-negra, que le permitió

³⁷⁹ CRUZ E SOUSA, 1995, p. 292.

³⁸⁰ AGUIAR, Flávio. A secreta malícia. Disponível em: <<http://www.cruzesousa.com.br/>>. Acesso em: 21 de jul. 2008.

expresar su palabra, expresar su eclecticismo, su diversidad de formas y su complejidad de análisis para entender un mundo que pasaba de la esclavitud como sistema de producción, intermediado por la abolición, y posteriormente la República con todos los trazos de una nación capitalista.

El fin de la esclavitud negra en Brasil estuvo lleno de grandes retos, problemas y transformaciones sociales de importancia. Por un lado el movimiento abolicionista, entre los más efusivos el afro-negro José do Patrocínio, esparciendo sus ideas por todas partes; por el otro lado, las ideas republicanas pensando en dar un golpe doble al sistema, es decir, dar un fin eterno a la esclavitud y un remate para siempre a la monarquía. Las dos cosas fueron posibles y delante de los diversos disturbios provocados para alcanzar este objetivo Cruz e Sousa expresa su dolor en el poema *Salve! Rainha!*

A minha Dor, a minha Dor suprema,
A Dor estranha que me prende, algema
Neste Vale de lágrimas profundo...

Salve! Rainha! Por quem brado e clamo
E brado e brado e com angústia chamo,
Chamo, através das convulsões do mundo!...³⁸¹.

El dolor de Cruz e Sousa por la situación se convirtió una profunda oración a la Virgen, un clamor que hoy la podemos comparar el *kyrie* del profesor luterano Gaede cuando hace la rogativa a Dios “pelas dores deste mundo, ó Senhor, imploramos”³⁸². Es tanta su angustia humana, su dolor cristiano que no aguanta más los conflictos, las luchas y las tristezas y como muchos de los profetas (en Isaías angustia por la esclavitud, ver Is.8:22) y los primeros cristianos ve en la muerte un descanso, un fin al sufrimiento. En su poema *Os mortos* explica su comprensión sobre la muerte.

Ao menos junto aos mortos pode a gente
Crer e esperar n’alguma suavidade:
Crer no doce consolo da saudade
E esperar do descanso eternamente.

Junto aos mortos, por certo, a fé ardente
Não perde a sua viva claridade;
Cantam as aves do céu na intimidade
Do coração o mais indiferente.

Os mortos dão-nos paz imensa à vida,

³⁸¹ CRUZ E SOUSA, 1995, p. 297.

³⁸² GAEDE NETO, Rodolfo. Pelas dores deste mundo. **Tear**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 1, n. 1, abr. 2000, p. 12.

Dão a lembrança vaga, indefinida
 Dos seus feitos gentis, nobres, altivos.

Nas lutas vãs do tenebroso mundo
 Os mortos são ainda o bem profundo
 Que nos faz esquecer o horror dos vivos³⁸³.

Cruz e Sousa estaba definitivamente convencido que era mucho mejor estar muerto que en este mundo “tenebroso”, de donde el “horror dos vivos” era insoportable, donde las injusticias, el maltrato, la despedida/abolição de los afro-negros como esclavos los colocaba en las calles sin amparo, sin un proyecto que lo reintegrara a las nuevas formas de trabajo y a la sociedad que se establecía.

La presencia del sufrimiento en los poemas de Cruz e Sousa es abundante, también podemos decir lo mismo sobre el colorido y la alegría. Por ejemplo, en su teopoética cristológica, primero ve a Cristo como aquel que esta cerca, próximo, al lado de los esclavizados como describe en su poema *As devotas* “O Cristo junto aos escravos”³⁸⁴. En su poema *Cristos de bronze*, nos aclara que existen muchos cristos o muchas formas de representar a Cristo.

Ó Cristos de ouro, de marfim, de prata,
 Cristos ideais, serenos, luminosos,
 Ensangüentados Cristos dolorosos
 Cuja cabeça a Dor e a Luz retrata.

Ó Cristos de altivez intemerata,
 Ó Cristos de metais estrepitosos
 Que gritam como os tigres venenosos
 Do desejo carnal que enerva e mata.

Cristos de pedra, de madeira e barro...
 Ó Cristo humano, estético, bizarro,
 Amortalhado nas fatais injúrias...

Na rija cruz aspérrima pregado
 Canta o Cristo de bronze do Pecado,
 Ri o Cristo de bronze das luxúrias!...³⁸⁵.

Tantos cristos ¿Cuál escoger? Los cristos de metales “estrepitosos”, de oro e plata significa el dolor, la angustia que provoca el deseo carnal, el ansia venenosa de las desigualdades de la esclavitud y la desapropiación de las riquezas afro-negra, especialmente el robo de su fuerza de trabajo y el robo de su humanidad. Si existen cristos de metales

³⁸³ CRUZ E SOUSA, 1995, p. 288-289.

³⁸⁴ CRUZ E SOUSA, 1995, p. 341.

³⁸⁵ CRUZ E SOUSA, João de. **Poesias completas de Cruz e Sousa**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998. p. 16.

estrepitosos es porque personas arrancaron de la tierra esos metales, por esto, la luz de los metales muestra al mismo tiempo ideales serenos y ensangrentados cristos de dolores.

Existen los cristos más humildes, los fabricados de piedra, de madera y barro, aquellos cristos compuestos por las mismas sustancias que los seres humanos. Cristos fabricados de materiales comunes como las personas. No importa que el material sea humilde, aún sigue siendo un cristo “estético, bizarro”, un cristo de representaciones, que le importa la belleza, lo bonito, en fin lo estético sin dejar de estar con los señales de la muerte, de las “fatais injúrias”. El cristo de bronce (“broze”), el de la cruz áspera en sentido superlativo, ese es el cristo del pecado, que ríe, que canta.

Las lecturas de Cruz e Sousa, incluyendo los cristos de metales preciosos, son todos símbolos de dolor, de una angustia que ni el canto, ni la lujuria, ni la risa le permite abandonar la tristeza. El Cristo que el autor reconoce es un Cristo humanizado, sufridor, un Cristo que conoce los sufrimientos del ser humano y lo comparte, hasta el punto de estar “junto dos esclavos”. En su poema *Verónica* Cristo aparece como el gran sufridor humano: “Não a face do Cristo, a macilenta/ Face do Cristo, a dolorosa face”³⁸⁶.

Por el análisis nos percatamos que los cristos interpretados por Cruz e Sousa son imágenes, percepciones ópticas, son los ojos los sentidos que nos dan la interpretación de Cristo. El Cristo que vemos es el Cristo presente, el Cristo cercano, próximo, que camina lado a lado, aquel que es “la sombra a nuestra mano derecha”. Una sombra visible, ópticamente comprobada. Un Cristo capaz de ser captado y creído por una fe, por una forma de creer que tenga los ojos como punto central, según la propia definición de Cruz e Sousa: “A crença é ter os peregrinos olhos/ Abertos sempre aos ríspidos escolhos;/ Tê-los à frente de qualquer farol”³⁸⁷.

3.4.3 La teopoética afro-negra popular

La teopoética afro-negra como elaboración del pensamiento autónomo no pertenece al dominio de figuras selectas como Cruz e Sousa y Plácido. La teopoética fue una manera, un estilo de pensar y de expresar su teología frente a la vida de la población afro-negra en general. Cone hablando de la teopoética en los Estados Unidos afirma “os *spirituals* quanto os *blues* (...) tentam encontrar auto-expressão num mundo...”³⁸⁸. Exactamente lo que

³⁸⁶ CRUZ E SOUSA, 1995, p. 270-271.

³⁸⁷ CRUZ E SOUSA, 1995, p. 262-263.

³⁸⁸ CONE, 1985, p. 169.

venimos analizando en los poetas: esto es la teopoética como automomía de pensamiento afro-negro cristiano. Los poetas con la maestría y con el don propio que los caracteriza, el pueblo con la gracia, la suavidad y el colorido que lo identifica. Mary C. Karasch reproduce y examina una canción acopiada por Morales de los Rios cantada, en 1850 y fechas anteriores, por los esclavizados en Brasil.

*Meu são Benedito
É santo de preto;
Ele bebe garapa
Ele ronca no peito!*

Karasch interpreta esta canción, esta teopoesía, subrayando que una interpretación simplista llevaría a pensar en una falta de respeto a San Benedicto; una interpretación que lo viera como un dormilón y charlatán que muestra el pecho en la calles para hacerse pasar por alguien que en realidad no era. Karasch clasificó tal interpretación de superficial.

La interpretación de los afro-negros está en estrecha relación con su fe en el poder de San Benedicto. En otra forma de teopoética, ahora desarrollada en una danza-drama (un cucumbi) común entre los negros de origen Bantu, un tipo de congada, la cual contaba la historia de la muerte y resurrección del hijo de la reina del Congo. El príncipe estaba muerto y la reina buscaba un hechicero para resucitarlo. El hechicero cantaba una formula en lengua conga y realizaba algunas contorciones dando masajes con objetos sagrados sobre el príncipe. Después la pieza continuaba con un canto dramatizado en forma de responsorio:

Feiticeiro: Quem pode mais?
Coro: É o sol e a lua.
Feiticeiro: Santo maior?
Coro: É são Benedito³⁸⁹.

Finalmente el príncipe resucita y el pueblo agradece en oración a la Virgen María. En la opinión de Karasch esta pieza sacro-popular era al mismo tiempo interpretada por la oficialidad como un *auto* y por los afro-negros como una continuidad de su tradición ancestral. En cualquiera de las opciones hermenéuticas lo que nos importa señalar es el respeto por San Benedicto, el cual era admirado y venerado como “Santo mayor”.

Un santo poderoso, un santo mayor que estaba al lado, que permanece junto, que come y bebe la ofrenda que sus humildes devotos tienen posibilidad de brindar. San Benedicto al igual que los afro-negros toma “garapa”, es decir guarapo, jugo de caña-de-

³⁸⁹ KARASCH, 2000, p. 333-334.

azúcar. Por mucho tiempo el guarapo fue la bebida única y posible para los esclavizados y San Bendito no desprecia esa bebida porque es la bebida que toma el pueblo que lo venera³⁹⁰.

La teopoética popular incluía temas cotidianos y también escatológicos. Un ejemplo en este sentido lo encontramos entre los afro-negros de Estados Unidos. Ellos consideraban en sus versos a Jesucristo como el capitán del barco de la salvación, a los ángeles como compañeros de viaje y la proximidad de este evento como siendo inmediato. La venida de Cristo en gloria se junta a la ruptura del régimen esclavista que lo oprime. En los *spirituals* la escatología tiene una presencia marcante. Juntando las partes de un cántico analizado por Cone podemos reconstruirlo así: “Velho Navio de Sião/ ele aportara com muito milhares (...) e zarpará com muito mais. Oh, glória, aleluia!/ ele está carregado de anjos/ o Rei Jesus é o capitão”. Las imágenes de esta teopoética, en su mayoría extraída de la Biblia, reconocen el señorío de Jesucristo y las bienaventuranzas de los que en Él creen³⁹¹.

La teología cotidiana de la teopoética se refleja en las diversas canciones de los esclavizados en los campos de algodón. Andando por las inmensas llanuras emblanquecidas de algodón seco, a los lejos se escuchaba un afro-negro cantar, casi murmurar, un *spirituals* que pedía fuerzas para continuar la vida, fuerzas para levantar la carga de algodón. Cantaban historias bíblicas como la de Sansón,

Lemos na Bíblia e ficamos sabendo
Que Sansão era homem mais forte.
Sansão saiu certa vez
E matou cêrca de cem filisteus³⁹².

Como Sansón pedían fuerza a Dios para el trabajo, para soportar la fatiga del día. En otras oportunidades cantaban *spirituals* para confirmar su pensamiento bíblico de la creación humana.

O Senhor pensou em fazer um homem
E misturou um pouquinho de sujo e de areia.
Pensou em fazer uma mulher também,
Mas não soube como fazer.
Tirou uma costela de Adão
E fêz a Senhorita Eva, sua noiva³⁹³.

³⁹⁰ KARASCH, 2000, p. 324.

³⁹¹ CONE, 1985, p. 67-68.

³⁹² BUTCHER, 2000, p. 125.

³⁹³ BUTCHER, 2000, p. 126.

El pensamiento autónomo para interpretar la Biblia a floraba con suavidad y bella. Mientras en la sistemática que estamos acostumbrados a leer sólo se dice que “Dios Creo al ser humano de tierra”, los afro-negros elaboran un relato mas manual. Aquí Dios junta “arena” y “sujo” (*sujo* en español es “sucio”). Probablemente se están refiriendo al modo como la amalgama de construir las casas era procesada. El ser humano que es al mismo tiempo fuerte como la piedrecilla de la arena, es frágil como lo “sujo” (sucio), como el polvo de la tierra.

La mujer no fue creada de la misma manera que el hombre. Cada uno de los géneros disfruta de una elaboración especial. Dios no “sabe” crear dos seres iguales, cada ser humano tiene digitales y particularidades propias, tan propias que los diferencian de todos los seres humanos. Al mismo tiempo, los géneros están próximos, merecen amarse de tal forma porque son una misma carne. Mejor un mismo hueso, que es la parte sólida del ser humano.

3.5 La cristología afro-negra: en la Navidad

Jamaica 1831. En Jamaica, en 1831, los negros entendieron el mensaje de la navidad, predicado por el pastor blanco bautista William Knibb, como llamado a la libertad y acto seguido hicieron una insurrección. Debo aclarar que aunque muchos piensan que sólo fue la predica de Knibb ignoran que el diácono afro-negro, Samuel Sharpe, fue el verdadero articulador, cuya interpretación bíblico-religiosa lo llevaron a decir que por naturaleza todos los seres humanos son iguales y por tanto es propio del ser humano ser libre. Pruebas de la participación y organización directa de Sharpe, en la cita sublevación que tuvo implicadas unas 30.000 personas afro-negras, son sus viajes por la zona del acontecimiento y posteriormente las afirmaciones, en los tribunales, de los negros detenidos³⁹⁴.

Para el afro-negro Samuel Sharpe y la comunidad que le siguió la *navidad* poseía un sentido bíblico e histórico y, al mismo tiempo, práctico. En la Biblia la navidad es la parte inicial del *kairós*, del tiempo preparado y establecido por Dios para un evento determinado: el evento salvífico por excelencia. El escritor sagrado en la carta a los Romanos se refiere a ese tiempo como “la plenitud de los tiempos”. Una opción interpretativa para discernir la idea de “plenitud de los tiempos” esta relacionada con el momento que la voluntad divina había ordenado el mundo para manifestar su gracia. Gracia, que como afirma Romanos 5, salva la

³⁹⁴ BLACKBURN, Robin. **A queda do Escravidismo Colonial 1776-1848**. São Paulo: Record, 2002, p. 458-467.

vida humana para justificarla delante de Dios y presentarla de forma apropiada para entrar en la presencia santa y en la herencia eterna.

La navidad como manifestación humana de la presencia divina habla, según los cánticos de los ángeles en Lucas, de la gloria de Dios en las alturas y de la paz y buena voluntad entre los seres humanos. Samuel Sharpe y la comunidad afro-negra en Jamaica entendieron que la gloria de Dios se estaba manifestando en ellos a partir de la acción liberadora³⁹⁵. Liberadora para los blancos opresores, que lo liberaba de su egoísmo, de su falta de humanidad y del pecado de apropiarse del trabajo ajeno; y, por otro lado, liberaba a los afro-negro de la esclavitud, que “despersonaliza” apagando la condición humana, que es lo mismo que decir estrangulando la imagen de Dios en los afro-negros.

En el evangelio según Mateo, el capítulo 1, se narra uno de lo más bello y significativo elemento de la navidad. Mateo nos informa del viaje de José, María y Jesús para África. Cuando Herodes amenaza destruir la vida de Jesús Dios da la salida, y esta salida es el llamado para retornar al continente negro, donde el pueblo de Israel creció y se multiplico hasta formarse una nación tan numerosa como “las estrellas del cielo”. Sharpe, de algún modo, imitó a Jesús. Sharpe retorno hasta África, tierra donde sus antepasados vivían libres y se organizaban con autonomía plena en reinos e imperios. El retorno de Sharpe fue simbólico y no físico, sólo retorno en cuanto ideal.

Sharpe, el diácono cristiano afro-negro, fue capturado y tuvo que dar cuenta de sus actos delante de las autoridades. En los orígenes del cristianismo un acontecimiento parecido ya había ocurrido, en el que el diácono Esteban tuvo que explicarse delante de las autoridades. El afro-negro Sharpe y Esteban ambos como diáconos llevaron el servicio cristiano hasta las últimas consecuencias, hasta enfrentar la propia muerte. El ser humano tiene su humanidad garantizada cuando es diácono, es decir cuando es capaz y esta dispuesto a servir a la comunidad hasta la muerte cuyo último objetivo es la vida en Cristo. Esto es: una vida que revele el mensaje de la Navidad “paz y gloria a Dios y buena voluntad para con los seres humanos”.

³⁹⁵ ENTRALGO, Armando. **Panafricanismo y unidad africana**. La Habana: Ciencias Sociales, 1989, p. 222-224.

3.6 El Éxodo en América: Moisés significa romper cadenas

1834 Antigua (Caribe). En Antigua, en 1834, cuando el misionero blanco moravo Bennet Harvey predicó sobre el Éxodo bíblico los afro-negros se rebelaron y clamaban “¡Es Moisés rompiendo las cadenas, Aleluya!”³⁹⁶.

El misionero Bennet Harvey como otras muchas veces alentaban a los esclavizados a luchar. Probablemente Harvey no tenía la intención ni idea abolicionista, mas por la ambigüedad del mensaje evangélico de los misioneros lleva a interpretar sus palabras como ánimo de libertad. Desde muy temprano encontramos misioneros blancos con ideas abolicionistas, incluso el propio Juan “Wesley, fundador y organizador del metodismo, sostuvo este movimiento y denunció “[la esclavitud como] esta execrable infamia lo cual es el escándalo de la religión”³⁹⁷. Mientras los evangélicos apoyaron las ideas y las luchas abolicionistas (Cuáqueros, metodistas y bautistas)³⁹⁸, según el cura y sociólogo católico Laënnec Hurbon, “en ninguna manera se verá a la jerarquía católica encabezando el movimiento abolicionista, pues estaban muy preocupado en salvaguardar su poder y sus privilegios”³⁹⁹. Un dato que debe ser reconocido es que una parte tanto católica como evangélica tenía esclavos. Ni todos los evangélicos fueron abolicionistas si juzgamos que los Cuáqueros, generalmente conocidos por pacifistas, tenían en Barbados 1.631 esclavos, el clero anglicano en la pequeña isla de Tobago tenía 216 y en Jamaica 3.495 esclavos⁴⁰⁰. En cuanto los católicos no solo tenían esclavos sino que también eran conocidos (algunos casos) por la violencia física con que trataban a los mismos⁴⁰¹.

Entre los evangélicos, los cuáqueros ya para 1785, en Inglaterra, eran parte de un comité formado por doce miembros, donde ellos eran nueve, siendo así mayoría. Los cuáqueros, también, eran mayoría en la *Anti-Slavery Society* (Sociedad Anti-esclavista), fundada en 1823, en Inglaterra, que contaba con altas personalidades como Lord Brougham y

³⁹⁶ BASTIAN, Jean-Pierre. **Historia del protestantismo en América Latina**. México: CUPSA, 1990, p. 61ss.

³⁹⁷ BASTIAN, 1990, p. 65.

³⁹⁸ BASTIAN, 1990, p. 59.

³⁹⁹ HURBON, Laënnec. Evangelização do Caribe. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995**. O debate metodológico. São Paulo: CEHILA, 1995, p. 153.

⁴⁰⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. **Breve Historia del protestantismo en América Latina**. México: Casa Unida, 1986, p. 50-60.

⁴⁰¹ HURBON, 1995, p. 150ss. Observe que obispos y arzobispo no solo apoyaban la trata y la esclavitud negra sino también la implementaban. MAIER, Johannes. La historia de las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico y Santiago de Cuba desde su inicio hasta la mitad del siglo XVII, p. 143-144.

el Duque de Gloucester, ambos miembros del parlamento⁴⁰². Además de los esfuerzos abolicionistas de los evangélicos se debe añadir, a los movimientos negros de liberación en todo el Caribe, la decisiva influencia de la Revolución Haitiana 1791-1804, que contó con el apoyo de dos clérigos⁴⁰³. Otros elementos de influencias sobre la conciencia de liberación y sobre la cuestión de la abolición se deben, en menor grado, a las pequeñas comunidades evangélicas fundadas por los metodistas británicos entre los negros de habla inglesa en Haití, en 1836, que habían escapado de las colonias inglesas; y, las comunidades metodistas wesleyanas fundadas en Santo Domingo, en 1838, con los negros emigrantes del Sur de Estados Unidos de Norte América⁴⁰⁴.

Interpretar el Éxodo como inspirador de lucha e inicio de libertad en un medio de gran debate sobre la abolición fue adecuado al espíritu de la época, tanto en los afro-negros como en una sección del clero, especialmente entre los “protestantes.

La Teología de la Liberación fue criticada⁴⁰⁵ por no ofrecer el debido énfasis a la cuestión de la esclavitud afro-negra en América a pesar de estar estudiando el Éxodo bíblico. El texto sagrado narra la zaga de la liberación de un pueblo esclavizado. Dios se identifica con el pueblo oprimido y lo escucha, atiende su clamor y desciende a libertarlo. La crítica a la Teología de Liberación se inscribe en dos cuestionamientos esenciales. Primero, cómo es posible que teólogos analizando la historia de sufrimiento en América no fueron capaces de observar que la mayor parte de la historia de América es historia de la esclavitud del pueblo afro-negro. En segundo lugar, cómo se explica que analizando la situación bíblica de un pueblo esclavizado no se percataron de la similitud entre aquellos en el pasado bíblico y estos en el pasado colonial en América. Respuestas a estos dos cuestionamientos todavía están por ser elaboradas.

El Éxodo como modelo de interpretación, tanto del pueblo hebreo como en la Teología de la Liberación es de importancia marcante. En uno y otro caso, el Éxodo es un evento fundante, que constituye la espina dorsal del pensamiento y de la acción social. En el Éxodo confluyen la actividad de Dios y el proyecto de vida de un pueblo.

Para los afro-negros en América el Éxodo, tomando el evento de Antigua, representó la palabra actualizada de Dios para ellos, motivándolos, animándolos a una rebelión como

⁴⁰² CARTER, E.H.; DIGBY, G.W.; MURRAY, R.N. **History of the West Indian peoples: 18th Century to Modern Times**. v. 4. Nairobi: Nelson House, 1983, p. 86.

⁴⁰³ HURBON, 1995, p. 152. El nombre de los dos curas son: Cachetan, que afirmaba “que la insurrección era santa y legítima”; y el otro padre fue Philémon, este ofreció su presbitério como asilo.

⁴⁰⁴ BASTIAN, 1990, p. 108.

⁴⁰⁵ DUNCAN; HURBON, 1986, p. 34-35.

acción concreta dirigida por Dios. El clamor y los gemidos del pueblo habían sido escuchados por Dios y ahora el propio Dios, como con Moisés, descendía para defender al pueblo.

El grito “¡Moisés rompiendo las cadenas, Aleluya!” Identifica al pueblo afro-negro como *los moisés* que tienen el coraje de pensar de forma autónoma y de actuar contra los opresores, aquellos que se oponen al poder de Dios. Los afro-negros identificaron sus opresores como enemigos de Dios, como aquellos para los cuales se le tiene reservado una derrota al cruzar el Mar Rojo.

Otra posible traducción del pensamiento afro-negro puede ser que ellos entendían que Dios había enviado a Moisés para guiarlos. Si esta fue su interpretación no estamos lejos de dos alternativas: una, que los afro-negros extendieron su interpretación bíblica para la práctica de liberación en el modelo de la tradición de origen africano, donde los antepasados se hacen presente acompañando su pueblo en los momentos de necesidades apremiantes; y otra posible variante, que los afro-negros hayan pensado que Dios, que los animó por medio de la predicación del pastor blanco, en el instante de la rebelión iría enviar a Moisés como en el pasado lo envió al pueblo hebreo y después como lo había reenviado para dialogar con Jesús en el monte Tabor próximo a los días de la crucifixión. Enviar a Moisés otra vez no sería un evento único e imposible, pues Dios ya había hecho esto otras veces.

3.7 Papado afro-negro en América

1834 en Cuba. Observamos que el afro-negro Miguel, en Venezuela en 1533, instituyó un obispo afro-negro para la comunidad de apalencados que él dirigía. Ahora estamos frente a un caso de papado entre la población afro-negra. La idea de instituir altos cleros cristianos se justifica de muchas maneras, especialmente en la Biblia y en la historia del cristianismo.

En la Biblia aparece como parte de la insipiente estructuración de la Iglesia cristiana, momento en el cual se transcurría de la fase carismática para la fase tradicional, según el análisis weberiano⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ Para Max Weber existen tres formas legítimas de dominación, a saber: 1) la carismática, que depende de los dones, especialmente del heroísmo, revelaciones y poderes de una persona, lo cual crea en la comunidad una devoción afectiva por aquella persona respetándola como líder indiscutible. 2) Dominación Tradicional, que se efectúa “em virtude da crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais de há muito existentes”. Es el poder ejercido por la tradición. 3) Dominación Legal, su tipo más puro es la burocracia, que se da por elección o nombramiento. WEBER, Max. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 2003, p. 128-141. [Libro organizado por Grabiell Cohn y coordinado por Florestan Fernandes].

En la historia del cristianismo la *clerización* (jerarquización) de las funciones esta evidente desde los primeros tiempos, inmediato a la Era apostólica. Ignacio de Antioquia colocaba una importancia elevada en la persona del obispo y en el Concilio de Nicea, en el 325, a la llamada del emperador Constantino los obispos se reunieron dando así paso no sólo a la consolidación del poder religioso de ellos, mas también a un tratamiento político significativo.

Pensando según el análisis sociológico de Bourdieu,⁴⁰⁷ la jerarquía en la iglesia significa poder en el capital simbólico, es decir, el jerarca, piénsese el clero, de la iglesia tiene en sus manos la capacidad de influenciar, motivar y ministrar un producto que suple una necesidad humana a nivel simbólico. Los sacramentos, elementos de relevante importancia por su capacidad de impartir gracias, quedan bajo el dominio del clero. Del mismo modo, la predicación del Evangelio y la catequesis pasan a ser parte del poder ejercido por el clero que se iba distanciando cada vez más del pueblo tomando una posición de jerarquía.

Al parecer, por lo que muestran las evidencias, los afro-negros en Cuba comprendieron, asimilaron y elaboraron su propio pensamiento de jerarquía-clero cristiana, pues, en La Habana en 1839, en una conspiración heredera de la conspiración encabezada por José Antonio Aponte, había tres grupos asociados cada uno de ellos con un énfasis particular. Ambos estaban unidos contra la opresión española en Cuba. El primer grupo estaba relacionado a las ideas de las religiones tradicionales africanas capitaneado por un hombre que respondía al nombre de Margarito Blanco.

Los dos grupos restantes estaban en congruencia con la religión cristiana. Uno de estos decía que era católico apostólico y romano, dirigido por José Ignacio Andrade y José Felipe Cabrera, cuyos intereses eran manifiestos en las celebraciones a los santos y en especial a la Virgen. El segundo grupo, dentro de los cristianos, lo organizó y dirigía el capitán y maestro León Monzón, el cual se había instituido como Papa y también aparecía en una entidad de enseñaza, que el presidía, con el título de Reverendo Padre Gregorio Benedicto.

José Ignacio Andrade y José Felipe Cabrera en su actividad de pensamiento afro-negro autónomo eran los principales motivadores de la celebración de Nuestra Señora de los Dolores del barrio Jesús María. Ya León Monzón, el cual había acumulado varias formas de ejercicio del poder (era capitán y maestro, es decir se movía en el campo militar y en el área

⁴⁰⁷ Ver el primer capítulo *sobre o poder simbólico*. BOURDIEU, 2002, p. 7-16.

educacional) se colocó o se auto-instituyó en la más alta jerarquía del clero cristiano católico: papa.

León Monzón, el papa afro-negro en Cuba, era al mismo tiempo el Reverendo Gregorio Benedicto⁴⁰⁸. Dos nombres de relevancia en el cristianismo: Gregorio un santo doctor y Benedicto el santo afro-negro más divulgado en la cristiandad. El nombre Gregorio como indicativo de su profundo conocimiento del cristianismo y Benedicto como identificación con el grupo afro-negro al cual él pertenecía, además de significar santidad, prodigiosidad y compasión por los que sufren hambre.

El título de Reverendo que precedía los dos nombres señala su auto-conciencia de distanciamiento del pueblo, él es el Reverendo, aquel que por ser escogido, por tener cierta relación “especial” con lo divino podía ser reverenciado.

En fin, el Papa afro-negro Reverendo Gregorio Benedicto, cuyo nombre de nacimiento fue León Monzón, es un fragmento, probablemente, de un pensamiento afro-negro autónomo en América, que había entendido que la jerarquía ostentaba un poder, una capacidad de actuación dentro del ámbito religioso y social.

3.8 El trabajo de Dios Vs el ocio de Dios y de los humanos

1883 una interpretación afro-cubana de textos bíblicos. Un hombre que aprendió el significado del trabajo con Karl Marx, el más grande de los pensadores del siglo XIX, era un afrodescendiente que nació en Santiago de Cuba, en 1842, llamado Paul Lafargue. Este a los nueve años fue a estudiar a Francia y con veintitrés años conoció a Karl Marx. Poco tiempo después conoció a Laura, una de las hijas de Marx, con la que tuvo tres hijos, que infelizmente murieron en la niñez.

Paul Lafargue nunca se confesó cristiano y por la forma que murió no puedo creer que al final de su vida haya profesado la fe cristiana. No obstante, por ser afrodescendiente y por haber interpretado la religión cristiana y parte de la Biblia le ofrecemos un espacio para él decir su palabra.

La interpretación bíblica de Lafargue es referente al trabajo. Para él la cuestión del trabajo debía ser pensado tomando el modelo dejado por Dios en la Biblia, específicamente en dos relatos sagrados. El primer relato es el de la creación, donde Dios después de trabajar por seis (6) días descansó por muchos siglos. La pregunta de Lafargue es la siguiente: ¿quieren

⁴⁰⁸ PAVEZ, 2007, p. 684-685.

mayor descanso, mayor ocio que este ejemplo de Dios? ¿Se imaginan trabajar seis días y después descansar miles de años? El propio Dios entiende que nuestra discusión y nuestro afán por el trabajo esta equivocado. El asunto que debía interesar al proletario no es el derecho al trabajo, por el contrario, debía ser la prioridad preocuparse por el derecho al **ocio**⁴⁰⁹.

Quién más trabaja menos piensa, dice la Lafargue. Recuerda que los griegos entendían el trabajo como actividad vergonzosa, cosa de esclavos. Es lógico que los griegos que pensaban así fueron aquellos que no tenían que enfrentar cuerpo a cuerpo el trabajo para sustentarse, sino que dependía, como parásito, del trabajo de personas esclavizadas. Para afirmar que los romanos tenían la misma idea sobre el trabajo Lafargue cita a Virgilio: “*O Meliboee, Deus nobis haec otia fecit.* (Oh! Melibeia, Deus nos deu essa ociosidade.-Virgilio, *Bucólicas*)⁴¹⁰ Los españoles que colonizaron América estaban imbuidos de este pensamiento, esto es de ver el trabajo como algo relativo al esclavo. Paul Tillich cuando habla del trabajo tiene la misma opinión que Lafargue, Tillich dice que,

A maldição imposta sobre Adão e Eva no relato da Queda expressa poderosamente a ambigüidade de trabalho como forma de auto-criação da vida. Em inglês a palavra “labor” é usada tanto para designar a dor do parto como o trabalho penoso de cultivar a terra. Trabalho como resultado do fato de ter sido expulsos do paraíso é imposto ao homem e à mulher. Existe pouca valorização positiva do trabalho no Antigo Testamento e bem pouca no Novo Testamento ou na igreja medieval (até mesmo na vida monástica); certamente, não havia uma glorificação do mesmo tal como havia no protestantismo, na sociedade industrial e no socialismo⁴¹¹.

Los afro-negros esclavizados en América en el siglo XIX pensaban muy parecido con Lafargue y con Tillich. Una poesía (una canción) reproducida por Mary C. Karasch, procedente del siglo XIX, cantada por un esclavizado afro-negro en Brasil revela la concepción sobre el trabajo.

*Vou carregando por meus pecados
Mala de branco p'ra viajar,
Quem dera ao Tonho, pobre negro,
P'ra sua terra poder voltar!*⁴¹²

Los esclavizados afro-negros, si nos atenemos a esta canción, habían interpretado el trabajo esclavo “cargar maleta de blanco” como una cuestión fuera de la esencia humana

⁴⁰⁹ LAFARGUE, Paul. Um dogma desastroso. In: DE MASI, Domenico (Org.). **A economia do ócio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001, p. 144-145.

⁴¹⁰ LAFARGUE, 2001, 144.

⁴¹¹ TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução Getúlio Bertelli. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 426.

⁴¹² KARASCH, 2000, p. 322.

(recordando que los griegos consideraban que algunas personas nacieron para ser esclavos, es decir, son naturalmente esclavos). No era por ser afro-negro que el era esclavizado, era por su pecado.

El afro-negro cantor entendía que trabajar, especialmente para otro, era una condición adquirida por sus actos (su pecado) y nunca por su naturaleza. En su tierra de origen, la cual el invoca como forma de ruptura, él se libraría de *cargar maleta de blanco*. El regreso a la madre patria era la solución para su condición social y consecuentemente para sus pecados. En África él no estaría obligado a ese trabajo y por la historia africana entendemos que no tendría obligación de trabajar compulsoriamente para nadie. Como decía Lafargue, usufruiría del derecho al ocio.

Lafargue, en un segundo relato bíblico, hace una interpretación semejante a la que elaboró sobre el descanso eterno de Dios después de trabajar seis días. Lafargue va al Nuevo Testamento y rescata las palabras de Jesús. Cuando los oyentes del Cristo, probablemente los discípulos, estaban preocupados por la satisfacción de las necesidades básicas de la humanidad, *qué comerán, qué vestirán*, él responde con uno de los relatos bíblicos de mayor belleza con respecto a la naturaleza como modelo de vida en contraste con la vida social. La respuesta de Jesús se parece con las ideas de los ecologistas modernos. Jesucristo compara la belleza de las flores (lirios) con las vestiduras humanas y concluye, que ni siquiera el más rico y mejor ornamentado de los seres humanos (Salomón, en Mate 6) llega cerca de las vestiduras con la que Dios cobija las flores.

Las vestiduras de las flores son más bellas que las vestiduras de los reyes. Las ropas de los gobernantes de este mundo, los reyes y los emperadores son fabricadas con recursos que provienen de la desapropiación del trabajo ajeno, del trabajo de los esclavizados, de los campesinos y del proletariado. Jesús dice que las flores se visten excelentes sin necesidad de hilar o coser (trabajar), Dios cuida de ellas. Los pajaritos comen sin trabajar, Dios cuida de ellos ¿Por qué los seres humanos se preocupan con el derecho al trabajo? ¿Acaso los lirios y los pajaritos son más importantes para Dios que los seres humanos?⁴¹³

Lafargue responde, pues bien, el propio Dios en la Biblia nos enseña que no debemos preocuparnos por trabajar, Dios cuidará de nosotros. Es con el derecho al ocio que nos debemos preocupar. Ya el tema del ocio y la diversión fueron asuntos de diversas pesquisas

⁴¹³ LAFARGUE, 2001, p. 344.

que tratan del derecho que tiene la población afro-negra y le esta siendo negado por la sociedad moderna; en el caso que nos ocupa las sociedades en América.

3.9 Pastor protestante y panafricanista

Cuba 1892-1910 el pastor protestante Williams George Emanuel desarrolla un panafricanismo con base cristiana. El panafricanismo como movimiento político e ideológico que unía los africanos y sus descendientes en el mundo entero para un reencuentro consigo mismo a partir de varios proyectos también tuvo como base un pensamiento autónomo cristiano entre los afro-negros. Así como el pastor protestante cubano, Williams George Emanuel, constatamos que varios panafricanistas de la época estaban inmersos dentro del cristianismo o eran cristianos. Las dos figuras más conocida DuBois y Garvey son una evidencia en ese sentido.

El panafricanismo es al mismo tiempo un movimiento político y una alternativa hermenéutica. Para explicar el doble significado del panafricanismo podemos tomar las formulaciones de Stuar Hall ejemplarizado por las dos personalidades mejor divulgadas con respecto al panafricanismo: DuBois y Garvey.

Hall⁴¹⁴ al explicar la esencia del panafricanismo sugiere que la emergencia de Estados Unidos de América como potencia mundial fue el contexto de desarrollo del *panafricanismo*. Aquí tenemos el primer elemento político. Fue en EUA el lugar donde Marcus Garvey estableció la sede económica de su oficina y no en Londres ni en Jamaica o en la misma África. EUA es también la patria de W.E.B. Dubois. Estados Unidos de América caminaba, en este tiempo, para convertirse en el centro de irradiación mundial, tanto en expansión imperialista tomando de México la mitad de su territorio alrededor de la segunda mitad del siglo XIX e interviniendo en la política de Cuba y España con el estallido de una nave de guerra en la Bahía de La Habana al final del siglo XIX, como también a nivel científico con las invenciones de Tomás Edison y Washington Calver. Utilizar un centro de irradiación como base ofrece variadas ventajas para las estrategias políticas, a saber, económicamente Garvey estableció un banco y una compañía de navegación. Además los viajes de Estados Unidos para África se realizaban con mayor frecuencia, lo que otorgaba un ambiente de comunicación más viable.

⁴¹⁴ HALL, 2003, p. 344.

Dentro o paralelo al modelo de Stuart Hall podemos pensar el desarrollo del pensamiento afro-negro en los procesos históricos donde los africanos y sus descendientes eran los sujetos por excelencia a nivel vivencial. En ese sentido analizando los dos grandes líderes del panafricanismo nos damos cuenta que de un lado esta Garvey (1887-1944)⁴¹⁵, hijo de un propietario de origen cimarrón y de una cristiana, quién siendo de clase media sólo llegó al sexto grado, pero le sirvió para (con dieciocho años de edad) ser administrador de una imprenta.

Por su parte Dubois (1868-1971)⁴¹⁶, hijo de un barbero y una sirvienta doméstica, siendo pobre logró ser el primer doctor negro graduado en Harvard. En ambos casos encontramos negros en ascensión socioeconómica (movilidad social positiva)⁴¹⁷ y en cambio radical de ambiente. Garvey sale del ambiente cimarrón/hacendado/rural para la ciudad/trabajo burocrático. Dubois efectúa un salto cuántico de simple hijo de sirvienta para trabajo intelectual especializado. El panafricanismo se da en el tránsito de la posición de descendientes de esclavizados para la toma de conciencia de la realidad negra como grandeza universal. Es esta la primera contribución del panafricanismo: la conciencia de universalidad. La presencia negra esta diseminada en el planeta tierra y bajo una situación semejante de subordinación socioeconómica y de toda índole. A esa subordinación general que se encontraban los afrodescendientes Garvey la ilustra con la imagen de los apellidos cuando escribe:

Yo no vine por mi propia cuenta a este mundo Occidental. Tú conoces la historia de mi raza. Yo fui traído aquí; Yo fui vendido para algún dueño de esclavo en la isla de Jamaica. Algún dueño de esclavo Irlandés quién subsecuentemente dio su apellido a mi bisabuelo. Garvey no es un apellido africano; es un apellido irlandés; como Johnston no es un apellido africano, Garcia no es un apellido africano, Thompson y Tobias no son apellidos africanos. ¿De donde adquirimos esos apellidos? Nosotros los heredamos de los propios dueños de esclavos⁴¹⁸.

⁴¹⁵ En este trabajo estamos pensando directamente en los escritos de Marcus Garvey compilados en: GARVEY, Amy Jacques (Org.). **The philosophy & opinions of Marcus Garvey or Africa for the africans.** Massachusetts: TM, 1986.

⁴¹⁶ En este trabajo estamos refiriéndonos a la obra: DUBOIS, W.E.B. **Las almas del pueblo negro.** La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.

⁴¹⁷ Sobre la teoría de la movilidad social. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Antonio. **Sociología da Educação.** Tradução de Filmar Saint'Clair Ribeiro. Rio de Janeiro: Thex, 2001, p. 115-118.

⁴¹⁸ "I didn't bring myself into this western World. You know the history of my race. I was brought here; I was sold to some slave master in the island of Jamaica. Some Irish slave master who subsequently gave my great-grandfather his name. Garvey is not an African name; it is an Irish name; as Johnston is not an African name, Garcia is not an African name, Thompson and Tobias are not African names. Where did we get those names from? We inherited them from our own slave masters" GARVEY, 1986, p. 213.

Hasta los apellidos que los negros y negras cargan son el resultado de la situación de personas esclavizadas que sufren las mismas consecuencias, no importa si el tal apellido es irlandés, inglés o de procedencia latina. Nuestros apellidos son la marca de la situación que heredamos, que pasa por la emigración forzada, la esclavitud y la deshumanización de la propia identidad. Garvey⁴¹⁹ y Dubois descubren, entre otros conceptos-aspectos la unidad de situación de los africanos y sus descendientes. Las formulaciones de ambos pueden ser resumidas como “*la búsqueda del nosotros*”. Por eso mientras Garvey crea la Asociación Negra para el Avance Universal de la raza (Universal Negro Improvement Association - UNIA)⁴²⁰; Dubois es miembro-fundador de la American Negro Academy, que tenía el objetivo de constituir una vanguardia para orientar la población negra mundial⁴²¹. Tanto uno como el otro se debatían en la procura y el ejercicio de articular ese “nosotros” disperso, y algunas veces en conflictos, que no se sabía, es decir que no tenía autoconciencia de su situación y de su potencial. Panafricanismo, entonces, nos ayuda en varios sentidos, particularmente, en el reconocimiento de una comunidad afro/negra mundial que pasó por la condición de esclavizada, de desvalorización humana, pero que está potencial y situacionalmente unida para emprender un proyecto de humanización de su propia condición. Elisa Larkin Nascimento lo resume diciendo que Garvey dilucido las tres necesidades de los afro-negros, que son: el auto-respeto como pueblo unido, la independencia de África como centro de los pueblos afro-negros y la necesidad de crear instituciones **autónomas**⁴²².

El pastor protestante afro-cubano Williams George Emanuel es exactamente un reflejo de esa situación. Lo que Dubois y Garvey hacen a nivel mundial el pastor Williams George Emanuel lo hace en el orden nacional cubano. Él participa de la *Unión Africana y sus Descendientes*, organización fundada en 1892. Esta organización fue dirigida por Williams George Emanuel hasta 1894, como “único representante de la raza africana ante el Gobierno”. Es decir, él proclamaba la unión de todos los africanos y sus descendientes y fomentaba la autonomía de una institución que representara los africanos y sus descendientes. Para articular y desarrollar la unidad afro-negra entre África y sus descendientes en América él ve la necesidad de intensificar una comunicación América-África, como objetivo de la *Unión Africana y sus Descendientes*; propone que se sostenga un “tráfico de vapores entre África y Cuba”. Para atender las necesidades locales de la población afro-negra planteaba la creación

⁴¹⁹ POBEE, Johns. **Toward an african theology**. Tennessee: Parthenon, 1979, p. 16-17.

⁴²⁰ DUNCAN, Quince; POWELL, Lorein. **Teoría y práctica del racismo**. San José: DEI, 1988, p. 156-170.

⁴²¹ DUBOIS, 2001, p. 283.

⁴²² LARKIN NASCIMENTO, Elisa. **Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra**. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 86.

de escuelas y mantener médicos para asistir a la comunidad. La propuesta de crear escuelas era una práctica en Cuba, en Brasil y en otros países, la mejor conocida fue la escuela para afro-negros dirigida por Booker T. Washington en Estados Unidos.

Williams George Emanuel era al mismo tiempo pastor protestante y panafricanista y para identificarse de una forma mas evidente con la idea cristiana autónoma afro-negra colocó como santo patrono de esta organización al Rey Mago Melchor, conocido como de procedencia afro-negra en la tradición católica⁴²³.

3.10 La autonomía afro-negra en las versiones bíblicas y la formación de la Negritud

1913-1930 en el Caribe y Centro América continental. Entrando en el siglo XX aparece un nuevo elemento dinamizador: la publicación de dos importantes libros entre los años 1913 y 1926.

El primero, a veces conocido como “la Biblia del Hombre Negro”, *The Holy Piby*, se introdujo por el Afro-Athlican Constructive Gaathly (A.A.C.G.) también conocido como la “Hamitic Church”. Seguido en 1926 por la publicación del *The Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* [El rollo del pergamino real de la supremacía negra], por el Rev. Fitz B. Petersburg, quién lo describió como el texto etiope de la Biblia⁴²⁴.

Robert Athlyi Rogers un cristiano bautista de Anguila que, de 1913 a 1917, compiló la *Holy Piby*; y un ministro Barbadiense, Rev. Charles F. Goodridge, la introdujo en Centro América por Panamá. El Rev. Goodridge trabajo junto a una mujer, cuyo nombre es Grace Jenkins Garrison, para fundar en Jamaica, en 1925, una filial de la A.A.C.G, pero con el nombre de Hamatic Church. Según un informe de la policía jamaicana, de 1 de septiembre 1927, Goodridge vivía en un cuarto humilde, en la calle Bond en Kingston, con su esposa y varios niños pequeños. El se sustentaba con los pocos recursos donados por la comunidad, de unas cuarenta personas; y su doctrina era semejante a la de Marcus Garvey⁴²⁵. Para Goodridge y Garrison la Iglesia dirigida por sus líderes blancos había distorsionado la Biblia aramea en

⁴²³ ORTIZ, Fernando. **Ensayos etnográficos**. La Habana: Ciencias Sociales, 1984, p. 27.

⁴²⁴ “The first, sometimes known as “the Black Man’s Bible,” *The Holy Piby*, was introduced by the Afro-Athlican Constructive Gaathly (A.A.C.G.) known also as the “Hamitic Church.” It was followed in 1926 by publication of *The Royal Parchment Scroll of Black Supremacy*, by the Rev. Fitz B. Petersburg who described it as “Ethiopia’s Bible-Text”. <http://members.aol.com/mrjhmartin/rastafari.html>. Consultado 11-Sep 2005.

⁴²⁵ Documents of the House of Athlyi. Disponible em: <[http:// Documents of the House of Athlyi, Afro-Athlican Constructive Gaathly, Hamatic Church in 1920s Jamaica_files/file-page2.jpeg](http://Documents of the House of Athlyi, Afro-Athlican Constructive Gaathly, Hamatic Church in 1920s Jamaica_files/file-page2.jpeg)>. Acesso em: 28 jul. 2005.

el proceso de traducción a tal punto que transformaron tanto a Dios como a los profetas en seres caucasianos, cuando en realidad eran negros⁴²⁶.

El impacto de estos dos libros más la activa manifestación de la ideología de Marcus Garvey trajo consigo tres efectos significativos. El primero, una secularización, que movió a los afrodescendientes hacia una búsqueda de su identidad en el orden ideológico y político frente a la opresión colonial anglófona en el Caribe y en otras partes donde los jamaicanos iban a trabajar, como son los casos del canal de Panamá, la zafras azucareras en Cuba y las plantaciones bananeras en Costa Rica. Aquí se encuadra la colosal fuerza movilizadora efectuada directamente por Garvey, que se amplió a todo el mundo, y que hasta la actualidad persiste dentro de los grupos de negros intelectuales. Nadie se engañe pensando que la secularización en el plano ideológico no envolvía toda una interpretación teológica, pues, el propio Marcus Garvey escribió: “Yo soy un negro. Yo no hago absolutamente apología por ser un negro porque mi Dios me creó para ser lo que soy, y como Yo soy, entonces, Yo regresaré a mi Dios, pues El sólo sabe porque me creó tal como El me hizo”⁴²⁷; y, en otra ocasión escribiendo para los pueblos negros del mundo, el 19 de Junio 1923, termina su carta con la maravillosa frase: “Cristo murió para hacer libre a los hombres, Yo debo morir para dar valor e inspiración a mi raza”⁴²⁸.

Un segundo efecto, fue la alienación o conformación piadosa (¿resistencia pasiva?) de las personas negras a las doctrinas y visión interpretativa de los europeos y de los norteamericanos blancos. Probablemente la reclusión de los mismos bajo la piedad responda al temor por el peligro de desviarse de la “verdadera Biblia” y a las agresivas campañas “evangelísticas” que los incorporaron a una de las iglesias evangélicas. En este grupo pueden situarse los metodistas, cuáqueros, bautistas fundamentales y anglicanos tanto en Jamaica como en las demás islas del área. Ellos se ubican en la línea de interpretación europea-norteamericana como lo expresado en el *Caribbean Journal of Religious Studies*, de 1979, vol 12. no.1, dirigido por The United Theological College of the West Indies.

El tercer efecto, de Robert Athlyi Rogers, Goodridge y Garrison (y más aún por la influencia de Garvey) por medio de estos dos libros, ha sido el de mayor impacto y el más

⁴²⁶ Disponível em: <http://www.bobmarley.com/lifrastafari/holypiby.html&prev=/search%3Fq%3DThe%2BHoly%2BPiby,%26hl%3DptBR%26lr%3D%26sa%3DG>. Acesso em: 11 sep. 2005.

⁴²⁷ “I am a Negro. I make absolutely no apology for being a Negro because my God created me to be what I am, and as I am so will I return to my God, for He knows just why created me as He did” GARVEY, 1986, p. 218.

⁴²⁸ “Christ died to make men free, I shall die to give courage and inspiration to my race” GARVEY, 1986, p. 218.

conocido, es precisamente, el surgimiento de los rastafaris. Existe una cuestión abierta ¿Son los rastafaris cristianos? En mi viaje a Trinidad y Tobago visite varias reuniones de rastafaris y observe que ellos usan la Biblia convencional, creen en Jesucristo y en casi todas las doctrinas usualmente enseñadas en las iglesias heredadas de la reforma del siglo XVI. Ya que nuestro objetivo en este trabajo no es clasificar a los rastafaris, vamos a detenernos sólo a citar que para ellos el “racismo y la opresión socio-económica eran los males mellizos incluidos en el nombre "Babilonia" que llegó a ser asociados (...) con la Sociedad Occidental en su conjunto”⁴²⁹. La mención a Babilonia es una clara referencia a la Biblia. Ellos identificaron la opresión en el pasado al pueblo de Israel con el colonialismo y el neocolonialismo sufrido por los pueblos afro-negros en las Américas y en la propia África.

En caso que no se quiera aceptar a los rastafaris en la clasificación de cristianos, sin embargo hay que estar de acuerdo que ellos viven en las mismas ciudades y países que el resto de los afro-negros cristianos, y por tanto constituyen una referencia o una inquietud siempre presente. Esto puede ser evidenciado por la tesis “*Una Teología Negra: El movimiento Ras Tafari en Jamaica*”, en 1997, elaborada por el etíope pentecostal, Abeyu Getachew Gedamu, y presentada en el Seminario Evangélico de Matanzas/Cuba, donde desde entonces es tomada como referencia dentro del proceso de la negritud cristiana cubana actual⁴³⁰.

En Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico, islas de habla español, no se tiene noticia de iglesias negras con una interpretación negra de la Biblia como en las islas de habla inglesa.

Cuba para el final de siglo XIX tenía algunas congregaciones luteranas negras en la Isla de la Juventud, pero eran pastoreadas por pastores alemanes, por tanto, dudo que hayan poseído algún tipo de lectura negra⁴³¹. Probablemente una lectura negra de la Biblia en Cuba pudo ocurrir en 1912, cuando algunos evangélicos negros de las provincias orientales (Guantánamo y Santiago de Cuba) se unieron o ayudaron a los miembros del Partido de los Independientes de Color⁴³²; en el mismo nivel deben ubicarse los grupos de iglesias negras

⁴²⁹ Racism and socio-economic oppression were the twin evils embodied in the name “Babylon” which came to be associated with (...) Western Society as a whole. Disponível em: <<http://members.aol.com/mrjhmartin/rastafari.html>>. Acesso em: 11 sep. 2005.

⁴³⁰ ACOSTA LEYVA, Pedro. Intentando ser afro por fuera como se es por dentro: Relato desde Cuba. In: 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, p. 154ss.

⁴³¹ RAMOS, Marcos Antonio. **Panorama del Protestantismo en Cuba**. Costa Rica: Caribe, 1986. p. 319.

⁴³² RAMOS, 1986. p. 277.

cubano-antillanas, como son La Iglesia Africana Ortodoxa y la Pilgrim Holiness⁴³³. En la primera mitad del siglo XX se organizaron varias congregaciones bautistas negras-haitianas en las provincias orientales debido a la inmigración por causa de la zafra cañera; las cuales se vincularon a la Convención Bautista de Cuba Oriental y no se fomentó una interpretación bíblica diferente de la tradicional.

Guadalupe, Martinica y Haití, islas francófonas, el recorrido fue a partir de la Revolución Haitiana (1791-1804); por la tradición de una capilla fundada por metodistas británicos, en 1836, entre los afro-negros haitianos de habla inglesa que habían escapado de las colonias inglesas⁴³⁴; y, por la actividad de los intelectuales de la *Negritud* de la década del 1930, tales como Frantz Fanon y Aime Césaire.

Frantz Fanon (1925-1961)⁴³⁵ y todos los incluidos en las elaboraciones de la *Negritud*, como son los autores más conocidos: Aimé Césaire⁴³⁶ y Léopold Sedar Senghor(1906-?)⁴³⁷ son una influencia extraordinaria en el pensamiento afro-negro cristiano autónomo. Es interesante que mientras el panafricanismo surge (se fortalece) con personas anglófonas, la negritud lo hace con las francófonas.

Césaire y Senghor, en la década del treinta, estudiaron en Francia y al regresar a sus países tomaron las riendas políticas. De modo, que la descolonización, tanto política-económica como mental, se efectúa en un proceso largo que va desde la década del treinta hasta la década del ochenta que fueron expulsados de África las potencias europeas colonialistas.

La negritud aparece en un momento coyuntural de la historia universal: los años entre las guerras mundiales y unos años después de la crisis financiera del veintinueve que afectó el comercio internacional. La tarea de la negritud era/es definir el “*nosotros negros*” en relación al “*ellos blancos*”. Sí existe lectura negra, poesía negra y arte negro es precisamente porque existe su paralelo blanco.

La negritud fue/es una respuesta directa y desenfadada a la colonización política y cultural de los pueblos afro-negros como escribió Nicolás Guillén “la negritud de los poetas

⁴³³ RAMOS, 1986. p. 328.

⁴³⁴ BASTIAN, 1990, p. 108.

⁴³⁵ Las obras de Frantz Fanon consultadas son: FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1963; **Por la revolución africana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1964; **Pele negra, máscaras blancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

⁴³⁶ La obra de Césaire consultada para este trabajo compila entrevista, discurso y su principal libro **Cuaderno de un retorno al país natal**. CÉSAIRE, Aimé. **Poesías**. La Habana: Casa de las Américas, 1969.

⁴³⁷ Las obras de Senghor referidas son: SENHOR, Léopold Sedar. **Um caminho do socialismo**. Tradução Vicente Barreto, São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 1965; **Poemas**. Rio de Janeiro: Grifo, 1969.

francófonos es un arma contra el colonialismo, un medio de lucha por la independencia”⁴³⁸. Al mismo tiempo, la negritud propone la humanidad particular del ser humano afro/negro, no desde la perspectiva y la razón europea, sino desde la razón emotiva, sensitiva, del negro que abraza al mundo sin intermediarios⁴³⁹.

No es la razón cartesiana y europea que explica y define al ser afro/negro; por el contrario, es el propio ritmo, las imágenes danzando, la metafísica del “participo en la comunidad, luego soy” o como escribía Senghor “Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou. /Ora, dançar é criar, sobretudo quando a dança é dança do amor. /É este, em todo o caso, o melhor modo de conhecimento”, la subjetividad que hace del prójimo y de los acontecimientos una prolongación de su propio cuerpo, es en fin elevarse a un “estado superior de la conciencia”, es decir a un concepto negro-africano cuya geografía no sea mas la tierra física, sino la propia mente como una parte armónica en la melodía del cuerpo⁴⁴⁰.

Siendo así, la negritud como antorcha de la llama de la conciencia afro-negra establece un ritmo diferenciando para entender las relaciones colonialistas tanto en África como en América. Y la fuerza del ideal panafricanista de *voltar para Africa* pasa de un viaje concreto para una respuesta hermenéutica. Ahora el África no es una imagen geográfica. África esta en el pensamiento como una categoría para ser pensada la vida, la sociedad y la fe.

La negritud piensa el afro-negro frente a la blanquitud, y este antagonismo solo fue superado por los mismos afro-negros con las elaboraciones del Afrocentrismo. El cual fue analizado por Stuart Hall como parte del *deslocamento* de la centralidad europea⁴⁴¹. La descentralización/*deslocamento* de Europa como sujeto universal, como medida de todas las culturas, cambia apareciendo una nueva concepción que valoriza cada cultura por si misma y no en relación a otra.

Mucho se ha discutido de cuando y cual evento representa el inicio de ese desllocamento/descentralización citado por Hall. Algunos aceptan que en 1907 al Picasso apropiarse de la mascara africana para la representación y reconocimiento del Otro a través de su pintura *Les Demoiselles d'Avignon* se da inicio a esa “desllocamento/descentralización”⁴⁴².

⁴³⁸ GUILLÉN, Nicolás. Nación y mestizaje. In: MENÉNDEZ, Lázara. **Estudios afro-cubanos**. Tomo I, La Habana: Ciencias Sociales, 1990, p. 199.

⁴³⁹ SENGHOR, 1965, p. 88-86.

⁴⁴⁰ MANCE, Euclides André. **As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação**. Disponível em: <<http://www.milenio.com.br/mance/%C3%81frica.htm>>. Acesso em: 10 mar. 2007.

⁴⁴¹ HALL, 2003, p. 335-336.

⁴⁴² PIZARRO NORONHA, Márcio. A “descoberta” estética: um ensaio sobre o artefato cultural africano e a sua transição para a condição de obra de arte na modernidade e na pós-modernidade. **Ciencias & Letras**, Porto Alegre, n. 21/22, nov. 1998, p. 289.

No obstante, todavía en febrero de 1960, en la Conferencia de Roma, la Sociedad Europea de Cultura tuvo que ser convencida con fuerte debates por la Sociedad de Cultura de África de la universalidad de todas las culturas y por tanto la necesidad de aceptar la descentralización de la cultura europea⁴⁴³.

Como es imposible y arbitrario fijar un evento o una fecha exacta o una persona específica, yo voy a optar por definir ese proceso tomando el *afrocentrismo* de Cheikh Anta Diop, el cual insiste en el paradigma de ver a África como una alta civilización con sus propios valores culturales, técnicos y sociales independiente del resto del mundo. Es África por sí misma, analizada desde su propia realidad, desde sus propios pensadores. Con el afrocentrismo no se busca ni el “nosotros”, ni la “relación de nosotros con ellos”, sino que conceptualiza “*el nosotros por nosotros y para nosotros*”. El Panfricanismo encontró y proclamó la unidad y potencialidad del “nosotros”, quienes fuimos esclavizados pero podemos llegar a la autonomía; la Negritud, en el arte y en lo político, definió y relacionó ese “nosotros” con “ellos”, en otras palabras se desveló la antinomia colonizado-colonizador; y, el afrocentrismo marcó la centralidad del afro-negro para si mismo, es decir: África se entiende por ella propia, la respuesta para el africano y para los afrodescendientes viene de su propia historia y de sus propios conceptos, es decir de su autonomía de pensamiento⁴⁴⁴.

3.11 La era de las Consultas Internacionales de Teología Afro-negra y la Teología Negra afro-norteamericana

1969-2003 Teología Negra afronorteamericana y las Consultas Internacionales de Teología Afro-negra en América Latina. Anteriores a las consultas internacionales de teología afro-negra, en 1985, en Brasil/América Latina, se elaboró entre los afro-norteamericanos una sistematización amplia y bien conocida a nivel mundial. Estamos pensando en la conocida **teología negra**, la cual tiene como antecedente próximo la lucha por los derechos civiles de los afronorteamericanos representados por las ilustres figuras del pastor bautista Martin Luther King. Jr. y por el ministro musulmán Malcolm X.

Los antecedentes históricos de la teología elaborada por los afronorteamericanos se enraíza en la larga historia de producción del pensamiento autónomo cristiano afro-negro expreso en los spirituals, las poesías de la afro-negra Phillis Wheatley (1753-1784), los rebeldes Cato de Stono (1739) y del predicador negro bautista Nat Turner contra la esclavitud

⁴⁴³ SENGHOR, 1965, p. 80.

⁴⁴⁴ ANTA DIOP, 1974. El contenido de este libro fué publicado primero en francés en 1955; ANTA DIOP, 1983.

y la contribución de los grandes intelectuales Broker T. Washington, DuBois y del jamaicano Marcus Garvey. Sumélese el aporte del llamado *Renacimiento de Harlem* entre 1920-1930 (ver escritores Langston Hughes, Jessie Fauset) y los Black Muslims como agentes que definieron el pensamiento de los afro-negro en Estados Unidos de América⁴⁴⁵.

Con énfasis marcado los autores repiten que el contexto determinante de la **teología negra en Estados Unidos** está formado por las iglesias independientes afroamericanas iniciadas por Richard Allen y la lucha por los derechos civiles encabezado por Martin Luther King, Jr. y Malcolm X. Desde fin del siglo XVIII y el umbral del siglo XIX las iglesias independientes están en activa producción de teología con un pensamiento autónomo afro-negro cristiano. Ahora, se entiende que la sistematicidad de ésta teología se da con la aparición de la obra del teólogo James Cone, *Teología negra y Poder Negro*, en 1969. Poco tiempo después aparecen otros teólogos e historiadores como son Major Jones, Deotis Roberts, Gayraud Wilmore e Cecil Cone⁴⁴⁶.

Estos pensadores-teólogos realizaron una contribución a la teología cristiana que influenció y fermentó acalorados debates en todo el mundo. En América Latina también se sintió hasta el punto que los teólogos de la liberación que poco caso habían hecho a la etnicidad reunieron algunos artículos que, como escribió un joven teólogo afro-brasileño, ayudan poco o son “*auxilios que no auxilian*”⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ DUBOIS, 2001, p. 64-68.

⁴⁴⁶ GIBELLINI, 1998, p. 383-414.

⁴⁴⁷ Vamos abrir un paréntesis para ilustrar el racismo implícito en las interpretaciones dadas por los teólogos blancos frente los negros, aún de aquellos que tienen cierta disposición de “ayudar”. Retomemos la frase “auxilios que no auxilian”. Eduardo Hoornaert, que critico la interpretación bíblica racista de la etapa colonial y que se identifica con la Teología de la Liberación, él mismo no escapo de una interpretación tendenciosa. Hoornaert para explicar (¿justificar?) la procedencia histórica del racismo colonial, según parece, utilizó el siguiente trecho de la Odisea: “Ora, o deus tinha ido à **longínqua** região dos Etíopes, povo que habita nos confins da terra e que se reparte em dois ramos –um a poente e outra a nascente. Aí, assistia com prazer, sentado à mesa do festim, a uma hecatombe de touros e de cordeiros, enquanto os demais deuses se reuniam em assembléia no solar da Zeus Olímpico”. Rapsódia I (Homero:11ss). Este trecho de la Odisea narra el enojo de Poseidón porque Ulises cegó a un Cíclope. Mientras Poseidón viajó a una fiesta en Etiopia los demás dioses realizaron una reunión conspirando contra el enojo de Poseidón a favor del regreso de Ulises. ¿Cuál de los dioses tenía una conciencia más justa? ¿Poseidón por estar enojando con Ulises por cegar a un Cíclope? ¿Los demás dioses? Esas interrogaciones podían hacerse en el contexto de esta trama en la cual aparece la mención a Etiopia. Ahora observemos, ¿Dónde está el indicio de desprecio a Etiopia que ve Hoornaert en esta descripción? Lo único que se dice tiene carácter positivo, es decir, la narración enfatiza que es un pueblo donde el visitante experimenta **placer** y las fiestas poseen una gran **abundancia** de animales. En caso que la palabra *hecatombe* signifique gran sacrificio de animales aun así tendría un sentido positivo, porque para los griegos, como para cualquier otro pueblo de la antigüedad, la abundancia del sacrificio era una señal de excelente relación con los dioses. Incluso la nota de rodapié de la traducción de la Odisea escrita en 1978 (diez años antes que el comentario de Hoornaert) registra que los etíopes “eran contados en la listas de los pueblos piadosos” por los giregos (Homero:12). Probablemente lo que al europeo Hoornaert le parezca “desprecio o relajamiento” a nosotros los pueblos negros, afro-latinoamericanos y afro-caribeños, lo entendamos como alegría y alta responsabilidad para con el visitante. Y para completar la idea que la visión

En 1988 fue publicado, el referido auxilio que no auxilia, en la revista *Estudos Bíblicos* un número especial bajo el título “O negro e a Bíblia: Um clamor de justiça”. Todos los artículos fueron escritos por personas blancas, católicas, perteneciente al clero y orientado por la Teología de la Liberación.

Uno de los artículos, que vamos a considerar ahora, lo escribió, el historiador y sacerdote, Eduardo Hoornaert⁴⁴⁸. En el mismo él hizo un análisis de los sermones escritos por Antônio Viera, un famoso jesuita, en 1633, 1682 y una carta en 1691; a través de otros escritos, del también jesuita, Jorge Benci, en 1705; y, comentó un tratado formulado por el obispo de Pernambuco, Azeredo Coutinho, en Brasil entre los años 1789-1802. Todos estos escritos evidencian el racismo; el apoyo del clero católico a la esclavitud negra; y, la escasez de una propuesta de vida de la interpretación tanto bíblica como teológica del cristianismo católico colonial frente a los seres humanos negros.

Estos textos escritos por religiosos católicos blancos, entre los siglos XVII y principio del XVIII, representaban a los negros africanos y a África como: 1) Malditos hijos de Cam condenados por la Biblia a la esclavitud. 2) África es la Babilonia de la Biblia por eso los negros debían agradecer a Dios porque han experimentado la primera *Trasmigración*. La esclavitud en América sería un plan de Dios para purificarlos y después experimentar la segunda *Trasmigración* para el cielo.

Cerrando el paréntesis y dejando a un lado la interpretación bíblica que los blancos hacen frente a los seres humanos afro-negros; podemos retomar diciendo que una interpretación sistemática de los afro-negros en América Latina comienza, con nuevas y expresivas contribuciones, en América Latina a partir del final de década del 1970. Antes de esta fecha, tanto entre católicos como evangélicos, la interpretación de la Biblia estaba orientada sutilmente hacia un racismo disfrazado contra a la cosmovisión afro-negra.

de la Odisea no es adversa a los pueblos afro, en la Rapsodia II, se describe a los egipcios tratándolos con los adjetivos: héroe, de gran experiencia, de profundo sentimiento familiar, el primero en tomar la palabra, de buena salutación y buen auguro (Homero:22). Otra descripción, en la Odisea Rapsodia IV, dice “y a Libia (...) donde al amo y al pastor jamás le falta el queso o la carne o el dulce de leche, porque las ovejas paren tres veces al año, y en cualquier época pueden ser ordeñadas” (Homero, p.38ss). En la visión antigua de los griegos no existe ningún desprecio por los pueblos africanos. Hoornaert no está acertado en esa concepción ni los historiadores arianistas y racistas; ya esto fue superado plausiblemente por Martin Bernal en su libro *Black Athenas*. Homero. *Odisea*. Comentada por Médéric Dufour y Jean Raison. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

⁴⁴⁸ HOORNAERT, Eduardo. A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia (um inventário). *Estudos Bíblicos*: o negro e a Bíblia: um clamor de justiça, n. 17, Petrópolis: Vozes, 1988, p. 11ss.

En la década del 1970, por medio del Programa de Combate al Racismo (PCR), el Consejo Mundial de Iglesias llevó cabo una dura batalla contra el racismo en todo el mundo. En los primeros meses de la década de 1980 se realizaron dos grandes consultas; 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 período de 1980 a 1990⁴⁴⁹. La otra 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 financieros⁴⁵⁰.

Con el espíritu de las consultas mencionadas y con la participación activa de líderes ecuménicos blancos se realizó, en 1985, por primera vez en Latinoamérica, la Primera Consulta Internacional de Teología y Cultura Negra, donde la mayoría (99%) de los participantes eran negros y negras de diferentes países de América. **Esta consulta puede considerarse el marco que da cuerpo sistemático a una interpretación cristiana afro-negra en América Latina e Caribeña, en el siglo XX**⁴⁵¹.

Para 1988 y por motivo del centenario de la abolición de la esclavitud en Brasil se produjo un semillero de grupos y ONGs cristianas negras que articulaban Biblia y realidad. Fue significativa en ese tiempo la participación del Movimiento Missões Quilombos – esfuerzo afro-pentecostal en Brasil dirigido por el laico Hernani Francisco da Silva⁴⁵²; la Comisión Nacional del Combate al Racismo (CENACORA) – comisión ecuménica de fuerte presencia metodista en Brasil, impulsada por el pastor metodista Antônio Olimpo Sant’ Ana⁴⁵³, así como la celebración de La Misa de los Quilombos en Recife, al inicio de la década

⁴⁴⁹ CELADEC (Org.). **¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80?** Consulta de Iglesias Latinoamericanas. Lima: CELADEC, 1980.

⁴⁵⁰ PLR (Org.). **Las Iglesias frente al racismo en la década del 80:** consulta mundial sobre racismo convocada por CMI, México: Casa Unida, 1980.

⁴⁵¹ En la misma participó el joven negro cubano Ángel Ortiz, formado en el Seminario Evangélico de Matanzas/Cuba e hijo del pastor Remberto Ortiz de la Iglesia de Dios en Cuba, así como otros caribeños de Haití y de República Dominicana. DUNCAN; HURBON, 1986.

⁴⁵² SILVA, Hernani. Quem é Hernani F. da Silva. Disponível em: <www.mquilombo.Hpg.ig.com.br/sociedade_4.html>. Acesso em: 03 abr. 2003.

⁴⁵³ Disponível em: <http://www.gazetadepiracicaba.com.br/mostra_noticia.asp?noticia=988.ordem_26190>. Acesso em: 14 abr. 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. SANT’ ANA, Antônio Olímpio de. Será o Brasil uma democracia racial? **Tempo e Presença**, São Paulo, CEDI, n. 173, jan./fev. 1982. p. 15.

y la Campaña de la Fraternidad realizada en 1988 por la Iglesia Católica-Romana⁴⁵⁴. En otros países, también se crearon otros grupos, como Camino Bíblico Afro en Ecuador, en 1989⁴⁵⁵.

Dando continuación a la Primera Consulta Internacional de Teología y Cultura Negra, celebrada en 1985, se realizó la Segunda Consulta de Teología Negra, en 1994, y en 2003 se efectúa la Tercera Consulta de Teología Negra. Estas consultas son la línea oficial afro-negra de la interpretación bíblica en Latinoamérica y el Caribe. Fueron el espacio de encuentro entre los afro-caribeños, los afro-norteamericanos, africanos y afro-latinoamericanos.

En la Tercera Consulta de Teología Negra, en 2003, apareció la contribución del grupo **Identidade**, grupo formado 1995 por la iniciativa del profesor luterano afro-norteamericano, Peter Nash, en la *Escola Superior de Teologia* -en São Leopoldo/Rio Grande do Sul en Brasil. Este grupo desde su fundación contaba con afrodescendientes de diversos países y de varias denominaciones cristianas. El grupo **identidade**, en la voz de su fundador Peter T. Nash, sistematizó cinco llaves hermenéuticas para encontrar a los pueblos afronegros en la Biblia, las cuales fueron socializadas en la Consulta de 2003. Las llaves son las siguientes:

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 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 salvación.

⁴⁵⁴ PIRES, Maria José. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. **Estudos da CNBB: Pastoral afro-brasileira**, n. 85, 2002, p. 23.

⁴⁵⁵ CHALÁ, Catherine. Elementos indispensables para una teología afroamericana. In: 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, p. 124ss.

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 étnias 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 africano⁴⁵⁶. 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?

El negro semántico. En algunos versículos de la Biblia se mencionan directamente que las personas eran de piel negra, como es el caso de Simón, él que era llamado *el negro*, en la iglesia de Antioquia relatado en el libro de los Hechos.

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 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 ofrece⁴⁵⁷.

Estas llaves han presidido la pesquisa negra de la Biblia en el grupo *Identidade* desde 1995 y en 2003 tomaron *status quo* para todo el continente al ser presentadas en la Tercera

⁴⁵⁶ ACOSTA LEYVA, 2004, p. 14-19.

⁴⁵⁷ Del grupo *Identidade* participaron en la Tercera Consulta de Teología Negra el Dr. Peter T. Nash, Dra. Maricel Mena López y Pedro Acosta Leyva; ellos expusieron el resultado de su pesquisa que puede ser consultado en el libro: NASH; MENA LÓPEZ, 2004, y en el libro: SILVA; SANTOS, 2004.

Consulta de Teología Negra. Desde entonces son la herramienta más usada, fácil y divulgada para encontrar al ser humano afro-negro dentro del texto bíblico.

3.12 Síntesis parcial del pensamiento cristiano afro-negro autónomo (XIX - XX)

Parcialmente podemos concluir que la supuesta tradición repetida por historiadores y teólogos con informaciones nada confiables que afirmaban que en los siglos de colonialismo los esclavizados eran considerados sin alma esta descartada. En ningún escrito oficial de las iglesias encontramos una sentencia que defina al afro-negro siendo un ser sin alma. La única excepción fue el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda y su teología al respecto no fue acogida ni por el Vaticano ni por las iglesias en sentido general⁴⁵⁸. Robin Blackburn ponderando sobre las discusiones sobre la esclavitud resalta que aunque, los teólogos aceptaban y justificaban la esclavitud de los afro-negros, nunca los trataron bajo la fórmula de la “ley Romano que definía el esclavo como un tipo de propiedad viva o herramienta que habla”. Molina teólogo que escribió *De justicia et Iure* (1592), según Blackburn, nunca incluyó al afro-negro junto a los animales e instrumentos, por el contrario lo reconoció como un ser de derecho y un ser racional⁴⁵⁹. No encontramos ningún documento oficial de la Iglesia Cristiana que dijera que los afro-negros no tenían alma, de cualquier forma, podemos afirmar que si bien en ocasiones la teología dominante reducía al ser humano afro-negro nunca el ser humano afro-negro aceptó como absoluto ninguna definición teológica que lo dejara fuera de la especie humana.

La des-estructuración social y la estremecida originada por el impacto de la des-personalización llevó a los afro-negros a profundos sentimientos de inferioridad y pérdidas de incontables artes y prácticas socio-culturales. Sin negar estas afectaciones, podemos considerar que muchas de las antiguas poesías y diversas ceremonias social-religiosas como la iniciación a la vida adulta, el casamiento y ritos fúnebres fueron perdidas y en otro caso re-elaborado.

La cultura opresora europea en suelo americano desfiguró incluso hasta la forma de auto-entendimiento de los afro-negros. Una parte de los afro-negros sufrieron la pérdida de la noción de la propia dignidad humana, pero los casos que hemos cronológicamente registrado nos dan margen para percibir que un número imposible de ser calculado permaneció con una interpretación autónoma y después de un encuentro con Cristo elaboró un pensamiento o una

⁴⁵⁸ Según Duncan lo que Sepúlveda comenzó en el plano teológico fue llevado a la “ciencia” favoreciendo el racismo por Voltaire, Linneo, P. kamper y Bufón. DUNCAN, 1986, p. 58-60.

⁴⁵⁹ BRACKBURN, 2003, p. 219-223.

acción autónoma dentro de la tradición cristiana. Como afirma James Cone “si los oprimidos quieren mantener su personalidad, tienen que crear nuevos modos de mirar la historia”⁴⁶⁰. Precisamente, los afro-negros consiguieron hacer una ruptura del pensamiento opresor al unirse en matrimonio cristiano. No una unión forzada con cualquier persona, mas con alguien de su propia étnia, alguien que pudiera entender su visión y que lo pudiera acompañar en su caminata estratégica por la vida. Los afro-negros aprovecharon la posibilidad del matrimonio cristiano para hacer alianza que le viabilizara un reinicio de su historia, una reestructuración de su personalidad con sus sentimientos, amores y ansias.

La personalidad sólida y la interpretación cristiana autónoma de los afro-negros se evidencia de forma transparente en la teopoética. Por un lado, expresan su sentimiento amoroso a la belleza negra como son los casos de Plácido cuando canta su morena y Cruz e Sousa al decir de su búsqueda por África, en su poema a Egipto. Por otro lado, en los grandes poetas afro-negros como en la teopoética popular encontramos un fuerte debate y convicciones de la teología cristiana, que va desde el reconocimiento de “Cristo junto los esclavos” hasta el Dios omnipotente que dice “suene su voz, acabe mi existencia”. La teopoética es una forma bonita y mística de expresar la autonomía afro-negra.

La Navidad y el servio cristiano se junta en la visión afro-negra del pensar autónomo cristiano. La navidad es la realización absoluto del servicio amoroso de Dios por el rescate de la humanidad. Es el evento donde Dios toma “forma de siervo, humillándose asimismo”. Sharpe entendió éste binomio, esta relación entre navidad y servicio, por esta razón un diácono afro-negro es al mismo tiempo alguien que ofrece el mensaje de Dios de rescate y práctica el servicio de organizar e incentivar a la comunidad a favor de la libertad, es decir a favor de la vida. Navidad y servicio cristiano pueden ser traducidos por esfuerzo, trabajo y organización, contra la opresión.

Si la Navidad abre la “plenitud de los tiempos” la Pascua le da el clímax, le da la fuerza. No es la navidad la centralidad del Evangelio es la muerte y resurrección sucedida en la pascua. En navidad los afro-negros de Jamaica se rebelaron confiando que el Dios que se hizo un niño lo socorrería y en Antigua los afro-negros al son de la trompetas de Moisés que anuncia la pascua gritaron ¡rompamos las cadenas, aleluya!

La aparición de grandes corrientes de pensamiento como el Panafricanismo, la Negritud y el Afrocentrismo dieron el mayor impulso para la autonomía del pensamiento

⁴⁶⁰ CONE, James. **Teología negra de la liberación**. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973, p. 29.

cristiano autónomo. A partir de estas líneas hermenéuticas se procede a una elaboración sistemática que consigue juntar los pensadores y las opciones interpretativas sin grande necesidades de recurrir a los pensadores asiáticos o europeos para una reflexión afro-negra.

Tanto la teología elaborada por los afro-negros en Estados los Unidos como la contribución de los afro-negros en América Latina bebieron de alguna forma del Panafricanismo de Garvey y DuBois, de la Negritud y finalmente de Afrocentrismo. Por ejemplo James Cone, el más eminente de los teólogos afronorteamericanos, para explicar el sentido de la “libertad” recorre a Franz Fanon⁴⁶¹. No obstante, estamos de acuerdo que muchas veces las ideas de estas corrientes llegan disueltas e interpretadas por intermediarios, para ver un ejemplo en este sentido es solo leer el libro donde se publicó los resultados de la Primera Consulta de Teología Negra en América Latina. En éste libro se describe de forma resumida los principales problema de la comunidad afro-negra mundial haciéndose referencia a líderes, pensadores y a varios de los instrumentos de análisis señalados por la Negritud, el Panafricanismo y el Afrocentrismo⁴⁶².

⁴⁶¹ CONE, 1985, p. 166.

⁴⁶² DUCAN; HURBON, 1986, p. 37.

CONCLUSIÓN

Para proceder a la conclusión específica de mi tesis me gustaría antes hacer cuatro consideraciones generales y después puntualizaremos algunos elementos que pudimos dilucidar a través de la investigación que son básicos para la comprensión de la autonomía de los cristianos afro-negros en América.

Primera idea general. Los seres humanos afro-negros, blancos, “indios” y asiáticos pertenecen a una misma y única especie llamada *Homo Sapiens Sapiens*. Esto significa que no existe otras diferencias entre los seres humanos que las culturales y aquellas adaptaciones de pigmentación, forma de nariz y cabellos que responden a las zonas climáticas. Por tanto, dígase SER HUMANO y téngase la certeza de entender un ser inteligente, ético, con voluntad, emociones, trascendencia, que construye sociedad, tiene fe y derecho de ser respetado y amado.

Segunda idea general. Los seres humanos de cualquier color que sea su piel, en las más diversas épocas, civilizaciones y sociedades no respondieron a las estructuras sociales y culturales de una única manera. Los historiadores al escribir, generalmente, toman las tendencias filosóficas, formas de producción, los aspectos sociales y culturales dominantes de una sociedad para establecer o construir su discurso histórico. Esta manera de hacer historia nos obligó por muchos años a pensar la historia como bloques con algunos grupos sociales. La propuesta marxista entendía que la sociedad estaba formada por dos grandes bloques: los dueños de los medios de producción y los portadores de la fuerza de trabajo (esclavistas y esclavos, señores y siervos, burgueses y proletarios). Después de 1930 con la escuela de los Annales tuvimos la oportunidad de ver la historia como una tela compuesta de varios retazos o migajas⁴⁶³. Y, en estos retazos existe un número incalculable de agentes cuyas ideas y forma de interpretar la realidad es autónoma, no obedeciendo de manera ciega la idea dominante del momento. *El queso y los gusanos* es un caso europeo típico en éste sentido. Por tanto, la

⁴⁶³ DOSSE, François. **A história em migalhas**: dos annales à nova história. São Paulo: Esaió/UNICAMP, 1994.

autonomía afro-negra en el cristianismo en América Latina no es un caso único, mas otra muestra de la complejidad humana para entender el mundo y organizar el grupo sociocultural al cual pertenecen e incluso podemos encontrar agentes individuales con ideas autónomas tanto en relación al grupo que pertenecen como en relación a los otros del grupos y clases que forman una sociedad.

Tercera idea general. Una investigación en América, independiente del tema que sea, nos lleva a la utilización de muchos de los elementos y llaves de análisis establecidos por las academias occidentales o occidentalizadas. Por mucho que luchemos contra la base hermenéutica Occidental nos damos cuenta que somos parte de ésta tradición y como afirmó Gadamer⁴⁶⁴ en *Verdade e Método* la tradición nos condiciona. El cristianismo como un fruto Oriental, que nos alcanzó interpretado e incorporado por Occidente, se convierte en una estructura sociocultural e interpretativa *casi* imposible de ser entendido fuera de la teología elaborado por los teólogos católicos y evangélicos europeos y norteamericanos. El cristianismo en América no puede ser interpretado sin considerar la interpretación y los métodos occidentales. No obstante, mi principal instrumento hermenéutico para el análisis fueron los ofrecidos por el Panafricanismo, la Negritud, el Afrocentrismo y la Teología Negra, mismo así, no pude abandonar otras herramientas como la metodología de la Historia establecida por la Academia Occidental y otros principios tales como la idea fenomenológica, de que lo que existe en algún momento se manifiesta; así como los fundamentos de la Filosofía de la Vida, que plantea que el ser humano es parte substancial de su circunstancia o mejor como decía Ortega y Gasset “Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo ela não me salvo a mim”⁴⁶⁵.

Ahora, después de estas ideas generales, podemos concluir que la autonomía afro-negra no se limitó exclusivamente a las ideas cristianas. Aún antes, nos gustaría reafirmar que la autonomía afro-negra no se limita al período investigado, porque es conocido que por los menos 50% de los mayores teólogos de la iglesia que vivieron anterior a la Edad Media fueron africanos. Ejemplos en ese sentido pueden ser citados los teólogos africanos: Origenes de Alejandría, Atanasio, Cipriano, Tertuliano, Agustín y otros muchos incluyendo por lo menos tres papas, a saber, Victor I (189-199), Melquíades (311-314), Galsio I (492-496). De modo, que no estamos intentado buscar africanos poderosos y autónomos en toda la historia de la iglesia. Solo investigamos la autonomía referente al proceso del afro-negro en América.

⁴⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 368-396.

⁴⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, 1967, p. 52.

Por otro lado, los afro-negros manifestaron su autonomía en la forma de producción de bienes agrícolas, especialmente las mujeres afro-negras. Tanto Rebecca J. Scott⁴⁶⁶ como Ciro Flamarion Cardoso⁴⁶⁷ hablan de la llamada brecha campesina para referirse al fenómeno de autonomía en la agricultura. Incluso Scott critica la posición moralista de James O'Kelly por disminuir lo que ella categóricamente acepta como "autonomía" de los esclavizados en la disposición de compra-venta de los productos de sus *conucos*. Para el caso específico de Cuba Pedro Serviat nos informa que,

Desde la segunda mitad del siglo XVI, en Cuba, los negros libres tenían parcelas de tierras propias y en algunos casos formaron sociedades para trabajar esas parcelas, como fue la del negro Antón de la Torre y un tal Juan Fernández de Llerena en 1588. También los negros esclavizados poseían sus propios bohíos con sus conucos o estancias, muchas veces sin el consentimiento de los amos tales son los ejemplos mencionados en Cabildo habanero, el 28 de julio de 1570, de los negros esclavizados Juan Vilabé y el congo Juan Mazán, ambos tenían casas propias y realizaban reuniones con otros negros en ellas⁴⁶⁸.

Este tipo de autonomía se daba a partir de la formación de pequeñas huertas que los sábados por la tarde y los domingos los afro-negros cultivaban en la época colonial. La actividad realizada en las huertas era la cosecha de maíz, yuca, boniato, ñame y también incluía las crías de puercos, cabras y gallinas. A primera vista parece que la producción era ínfima y en realidad lo era, pero con la paciencia y el trabajo de muchos años algunos consiguieron ahorrar lo suficiente para comprar su libertad.

Terminando la esclavitud nuevamente se manifiesta la autonomía en la forma de producción de bienes o el método de trabajo de los libertos.

A opção dos libertos pelo trabalho autônomo "marginal" foi apresentado pelos teóricos desenvolvimentistas como "prova" da inadequação do negro aos padrões de produtividade e competitividade exigidos pelo trabalho assalariado industrial. Entretanto, um estudo de Florestan Fernandes e Roger Bastide demonstrou que os libertos se encaminhavam para esse tipo de trabalho em função da política imigratória e da segregação social e racial. No trabalho autônomo, os libertos não tinham de concorrer com mão-de-obra estrangeira, exercitavam as habilidades artesanais adquiridas desde quando eram escravos e, além disso, podiam reestruturar seus núcleos familiares. O trabalho autônomo permitia a organização de um sistema

⁴⁶⁶ SCOTT, 2001, p. 38. Ver también sobre la autonomía de la mujer afro-negra en la pequeña agricultura o agricultura de conucos. MALLO, Silvia C. Mujeres esclavas en América a fines del siglo XVIII: una aproximación historiográfica. In: PICOTTI, Dina (Org.). **El negro en la Argentina**: presencia y negación. Buenos Aires: América Latina, 2001, p. 116.

⁴⁶⁷ FLAMARION CARDOSO, 1987.

⁴⁶⁸ SERVIAT, 1986, p. 17, 18.

cooperativo familiar e possibilitaria, mais tarde, o encaminhamento de seus filhos para o trabalho industrial⁴⁶⁹.

Las tesis señaladas por Maria Cristina Castilho Costa tienden hacia dos extremos peligrosos para entender lo que hemos venido trabajando a lo largo de este esfuerzo, peligroso porque la tesis de los teóricos del “desenvolvimientismo” al decir que el negro era “inadecuado/impropio” para el trabajo industrial puede ser entendido como asumiendo una tendencia racista que coloca al negro como un ser no enteramente humano (falta de inteligencia) o simplemente técnicamente no instruido para realizar las actividades industriales.

La lectura de Fernandes y Bastide me parece de cuño positivo en el sentido de entender la marginalización de los afro-negro por la segregación racial fruto del blanquiamiento forzado por la inmigración europea. No obstante, esta lectura coloca al afro-negro en el estante de la victima. Una lectura victimizante no considera de forma adecuada que el afro-negro es un ser humano que puede y tiene el derecho de escoger una actividad laborar determinada. A esta opción, como bien ellos le llamaron de autonomía, no podemos siempre darle un ropaje negativo ni victimizante ni deshumano. Ni todos los afro-negros escogieron trabajos autónomos, solo fue una porción de ellos, pues, cómo explicaríamos los estudios que afirman que una parte significativa de los afro-negros continuaron en las haciendas trabajando con los mismos amos, ahora “patrones”. De modo, que mas que limitar la interpretación a esa dos opciones debíamos pensar en una tercera alternativa: los afro-negros elaboraron una autonomía de trabajo, que como afirma Maria Cristina Castillo Costa le permitió organizar sus familias.

Paulo Roberto Staudt Moreira⁴⁷⁰ analizó la autonomía de los afro-negros en la compra de su libertad. La autonomía de comprar su propia libertad Rebecca J. Scott le llamó de auto-emancipación o auto-compra.⁴⁷¹ Hasta hace poco tiempo se creía que las compras de la libertad de muchos esclavizados era a través de las diversas asociaciones filantrópicas organizadas por los blancos, pero por estos estudios podemos observar que la mayoría de compras fueron auto-compras. Esto es puro ejercicio de la autonomía. Eran los propios afro-negros que donaban el dinero para auto-comprarse. Las asociaciones eran un tipo de banco para ahorrar el dinero.

⁴⁶⁹ COSTA, Maria Cristina Castilho. **Sociologia: introdução à ciência da sociedade**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 217-218.

⁴⁷⁰ MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. **Faces da liberdade máscaras do cativoiro**. Porto Alegre: EDIPURS, 1996, p. 42.

⁴⁷¹ SCOTT, 2001, p. 33.

Daniel Schávelzon demostró con numerosas evidencias arqueológicas que los afro-negros, en la época colonial, tenían autonomía en la producción de sus propias elaboraciones artísticas y ornamentales, así como en la fabricación de los utensilios domésticos⁴⁷².

Por los escritos de Maria Cristina Castillo Costa, Paulo Roberto Staudt Moreira, Rebecca Scott y Daniel Schávelzon podemos observar que el ejercicio del pensamiento afro-negro autónomo se manifestó de maneras diversas. Lo que estos autores hicieron en otra área de las vivencias afro-negras yo lo llevé al pensar teológico. Por tanto, las lecturas y el análisis me permiten concluir que dentro del cristianismo los afro-negros cultivaron un pensamiento autónomo.

El pensamiento teológico autónomo de los afro-negros es parte de un modelo que se está construyendo y que por lo menos tiene dos tendencias ya establecida. La procura por la autonomía afro-negra en la esfera del cristianismo es una tercera alternativa de la cual yo soy parte. Tipológicamente podemos decir que estas tendencias o líneas dentro de la teología afro-negra se estructuran de la forma a seguir:

1) Teología negra cristiana de la **denuncia**, que hace énfasis en la relación esclavitud-teología-iglesia. Generalmente esta teología analiza las ideas y posturas de los dominadores blancos y ocupa menos tiempo al pensamiento de los afro-negros o a lo sumo entiende la acción y el pensamiento afro-negro como de lucha-resistencia y rebeldía al modo que Abdias do Nascimento entiende la libertad, “libertação na linha dos nossos ancestrais, na resistência: Ginga, Zumbi, Shaca, Lumumba, Henri-Christophe, Marcus Garvey, Malcolm X y tantos outros”⁴⁷³. Los teólogos consumen gran parte sus obras en plantear la complicidad de la Iglesia y la teología con el sistema dominante⁴⁷⁴.

2) Teología negra cristiana **macro-religiosa**, la cual se esfuerza para demostrar y discutir el proceso de sincretismo, la permanencia, ruptura y continuidades de las religiones africanas y afro-latino-americanas y afro-caribeñas dentro del cristianismo o paralelo al mismo. Estos teólogos ocupan sustancial espacio de su investigación al estudio de las tradiciones socio-religiosas o de las llamadas religiones populares⁴⁷⁵.

⁴⁷² SCHÁVELZON, 2003.

⁴⁷³ NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: documentos de uma militância pró-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 61.

⁴⁷⁴ “Quando a Igreja teve a possibilidade de ela mesma ensinar o catecismo, com autonomia, essa catequese foi uma doutrinação de submissão. A própria Igreja não viu problemas no fato de ser proprietário de escravos”. DREHER, 2006, p. 90-99.

⁴⁷⁵ PERÉZ, Luis Bravo. **Raices de luz**: 500 años de identidad y resistencia. Alejuela: Alfait Internacional, 1995, p. 35; HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

3) Teología afro-negra cristiana de la **autonomía afro-negra cristiana**. Aquí el debate se centra en la propuesta histórica-teológica de los propios afro-negros, sin descuidar las correspondientes variables esclavitud-iglesia y la importancia de las religiones afro-latinoamericanas y afro-caribeñas. La perspectiva de la **autonomía** puede ser aprehendida en los sermones de los predicadores afro-negro-norte-americanos y en a las iniciativas del negro Miguel, en Venezuela, y la interpretación de la historia elaborada por José Antonio Aponte, en Cuba. Ambos, discernían la interpretación teológica como elemento inherente al proceso histórico donde los afro-negros eran los agentes que dinamizaban y proponían las soluciones doctrinales y eclesiales para los propios afro-negros.

En el caso de los predicadores afro-negro-norte-americanos se observa la incorporación dialéctica de su historia inmediata y la historia bíblica como siendo una, indivisible y complementaria. El negro Miguel, en Venezuela, orientó su acción y pensamiento al ejercicio de la auto-nominación eclesiástica (ordenación del clero), declarando que los líderes de la Iglesia deben ser instituidos en una cooperación mutua entre Dios y la comunidad donde ellos ejercerán sus funciones.

Por su lado, José Antonio Aponte nítidamente pinta, en su historia, que los sujetos de la historia afro-negra son y deben ser los propios afro-negros. Para ser más explícito el pensamiento autónomo de los afro-negros en el cristianismo se manifestó en las siguientes variables, que forma el conjunto de las crónicas que hemos elaborado:

En el acto de conversión al cristianismo. Si para la cultura católica europea la conversión dependía de la catequesis y del bautismo, para los afro-negros era diferente. Para los afro-negros mas que un elemento de enseñanza y un rito era una renovación del pensamiento, de la vida, un acto de entrega para una misión de origen divino. La vida y la experiencia de encuentro con Dios se traducían en un acto dramático, de esto ofrecen evidencias Louis Jean Aniaba, el cual en 1691, que al pasar frente a la catedral de Notre Dame, en Francia, sintió la presencia de Dios de forma maravillosa y vehemente que le movió a una conversión profunda al cristianismo-católico; Francisco de Jesús Yolofo en Colombia y Rosa Egipcíaca da Vera Cruz en Brasil les aconteció lo mismo, es decir la conversión al cristianismo como acto dramático, irrupción a la vida en Cristo.

En la renovación de la liturgia. Los afro-negros influenciaron la liturgia cristiana desde los primeros momentos de la colonización. Ellos participaban en innumerables lugares como músicos, pajes, como capellanes en Argentina, ejemplos Manuel en el templo de Luján y en México Juan Garrido. Además la introducción de nuevos ritmos (spirituals). Son muchos

los estudios que muestran como en las cofradías y hermandades los afro-negros introdujeron formas de procesiones coloridas, alegres, llenas de vida. Los casos tipos de la renovación litúrgica fueron Rosa Egipcíaca da Vera Cruz y Chico-Rei en Brasil y Fray Martín de Porres en Perú con su estilo propio de oración y cuidado por la ecología.

El ennegrecimiento del cristianismo. Chico Rei en Brasil y las diferentes cofradías en América colocaban en sus altares y como santos patronos los santos afro-negros. Algunos africanos como San Benedicto, Rosa Egipcíaca, Antonio y Pacomio y otros africanizados por la tradición como el Mago Melchor. Otros ennegrecieron la emblanquecida imagen de Jesucristo y la de la Virgen como en el caso de Cuba la Virgen de Cobre, Nuestra Señora Aparecida en Brasil y varios Cristos negros de Nicaragua.

El empoderamiento afro-negro de las jerarquías eclesiásticas. En varias partes de América los afro-negros se ordenaron como padres, pastores, diáconos, obispo y en Cuba hubo uno que se auto-denominó papa.

Las iglesias independientes. En Jamaica y en los Estados Unidos fueron los casos tipos que mostraron la autonomía del pensamiento afro-negro, en lo que se refiere a estructura eclesiástica de afro-negro y para afro-negro.

La teología como quehacer afro-negro. En los palenques para afirmar su condición de libertos apelaban a la teología cristiana discutiendo doctrinas e ideas como la monogénesis, el derecho a ser libres por igualdad, la cuestión de la guerra justa, la Navidad, el Éxodo, etc. José Antonio Aponte, en 1812, escribió una teología histórica que revelaba los personajes africanos y negros en la alta jerarquía de la Iglesia. Rosa Egipcíaca da Vera Cruz escribió varias letanías, profecía y una obra sistemática. Dentro del quehacer teológico están las diversas formulaciones elaboradas en la teopoética, en poemas, cánticos y en los spirituals. En el siglo XX florecen las teologías sistemáticas de los afro-norteamericanos y las formulaciones teológicas en el Caribe y Latinoamérica a partir de diferentes grupos, asociaciones y en especial las Consultas Internacionales de Teología Negra.

Los afro-negros elaboraron una interpretación propia, es decir una autonomía de pensamiento o una afro-negra dentro o paralela a los moldes “europeos” estableciendo un diálogo de aproximación entre sus ritos, ceremonia y su autodeterminación política.

REFERENCIAS

AB'SABER, Aziz N.; MENDES DE ALMEIDA, Fernando; CANNABRAVA, Alice P. et al. Administração, economia, sociedade. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (Org.). **História geral da civilização brasileira: a época colonial**. Tomo I, v. 2, 7. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.

ACOSTA LEYVA, Pedro. A Igreja na África desde o NT até o século IV. **Boletim Identidade!**, São Leopoldo, v. 7, jan./jun. 2005.

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

_____. **De la hermenéutica negra a la historia afro**. 2003. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) – SET, Matanzas, 2003.

_____. Elementos básicos para una teología negra cubana. **Cuba Teológica**, Matanzas: SET, año IV, n. 1, 2002.

_____. Hermenéutica negra: afrodescendientes en la Biblia y en la sociedad. **Debarim**. La Habana: CIC, año III, n. 1, 2004.

_____. Histórias dos afro-descendentes na Bíblia: Um olhar a Gn 37-50. **Boletim Identidade!**, São Leopoldo, v. 5, jan./jun. 2004.

_____. Intentando ser afro por fuera como se es por dentro: Relato desde Cuba. In: 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.

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

ACUÑA, María de los Algeles. La sociedad colonial: el mestizaje en la ciudad de Cartago. **Universidad de Costa Rica**. Disponível em: <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/hcostarica/materiales/sociedad_colonial.htm>. Acesso em: 15 ene. 2008.

AGUIAR, Flávio. A secreta malícia. Disponível em: <<http://www.cruzesousa.com.br/>>. Acesso em: 21 de jul. 2008.

ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

AMARAL FERLINI, Vera Lúcia. **A civilização do açúcar**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

ANTA DIOP, Cheikh. Origem dos antigos egípcios. In: G. MOKHTAR (Coord.). **História geral da África**. v. II. A África Antiga. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática, 1983.

_____. **The african origen of civilization: Myth or reality**. New York: Lawrence Hill, 1974.

AQUINO, Rubim Santos Leão de; AZEVEDO FRANCO, D.; CAMPOS LOPES, Oscar Guilherme P. **História das sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais**. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 1980.

ARROM José Juan. La Virgen del Cobre: Historia, leyenda y símbolo sincrético. In: MENÉNDEZ, Lázara (Org.). **Estúdios afro-cubanos**. Tomo II, La Habana: Universidad de La Habana, 1990.

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.

AUGUSTO, Ronald. Transgressão. In: SEFFNER, Fernando. **Cadernos Porto & Vírgula: Presença negra no Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 11, 1995.

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. **Breve historia del protestantismo en América Latina**. México: Casa Unida de Publicaciones, 1986.

_____. **Historia del protestantismo en América Latina**. México: Ediciones CUPSA, 1990.

_____. La implantación y el desarrollo del efecto de doctrina y efecto de organización en el protestantismo misional en América Latina. In: PRIEN, Hans-Jürgen (Ed.). **Religiosidad e Historiografía**. Madrid: Iberoamerica, 1998.

BATISTA NETO, Jônatas. **História da Baixa Idade Média (1066-1453)**. São Paulo: Ática, 1989.

BENISTE, José. **As águas de Oxalá: (àwon omi Ósàlá)**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BERNAD, Zilá. **A questão da negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **O que é negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BETTENSON, Henry (Ed.). **Documentos da Igreja Cristã**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 1998.

BLACKBURN Robin. **A queda do escravismo colonial 1776-1848**. São Paulo: Record, 2002.

_____. **A construção do escravismo no Novo Mundo: do Barroco ao Moderno: 1492-1800**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

Boletim Identidade!, São Leopoldo, v. 1-4, 1999-2003.

Boletim Identidade!, São Leopoldo, v. 5, jan./jun. 2004.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

BOYER, Carl B. **História da matemática**. Tradução Elza F. Gomide. 2. ed. São Paulo: Edgard Blücher, 1996.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

BUARQUE DE HOLANDA, Sergio (Org.). **História geral da civilização brasileira**. A época colonial. Tomo I, v. 2, 7. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.

BUTCHER, Margaret J. **O negro na cultura Americana**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1970.

CAL, Juan Carlos de la. Los negros que fueron blancos. **El Corresponsal**. Disponível em: <<http://www.elcorresponsal.com/modules.php?name=News&file=article&sid=4259>>. Acesso em: 24 de sep. 2007.

- CÂMARA CASCUDO, Luis da. **Made in África**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- CANTÓN NAVARRO, José. **Cuba**: el desafío del yugo y la estrella. La Habana: Si-Mar S.A, 1996.
- CARTER, E.H.; DIGBY, G.W.; MURRAY, R.N. **History of the West Indian peoples**. 18th Century to Modern Times. v. 4. Nairobi: Nelson House, 1983.
- CARVALHO SOARES, Mariza de. **Descobrimos a Guiné no Brasil Colonial**. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/curias/modules/tinyd0/content/texto001.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2007.
- CASES, Enrique. Simón de Cirene ante el dolor inesperado. Disponível em: <<http://www.encuentra.com/includes/documento.php?IdDoc=1311&IdSec=238>>. Acesso em: 10 may. 2005.
- CEDI (Org.). **Identidad negra e religião**. Rio de Janeiro: CEDI; São Paulo: Liberdade, 1986.
- CEHILA (Org.). **Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. **Para uma história da igreja na América Latina**. Marcos Teóricos. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CELADEC (Org.). **¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80?** Consulta de Iglesias Latinoamericanas. Lima: CELADEC, 1980.
- CELAM (Org.). **Os grupos afro-americanos**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- CERNY, J. Linguagem e escrita. In: HARRIS, J.R. (Org.). **O legado do Egito**. Rio Janeiro: Imago, 1993.
- CÉSAIRE, Aimè. **Poesías**. La Habana: Casa de las Américas, 1969.
- CHALÁ, Catherine. Elementos indispensables para una teología afroamericana. In: 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.
- CHASE, M.; JOCOB, J.; LAUE, T. **Civilização Ocidental**: uma história concisa. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

CHAUNU, Pierre. **Expansão europeia do século XIII ao XV**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1978.

CHENU, Bruno. **Teologías cristianas de los terceros mundos**: teologías latinoamericana, negra norteamericana, africana y asiática. Barcelona: HERDER. 1989.

CLAI (Org.). Encuentro Regional de Cultura, Teología y Racismo. In: **Memoria del Encuentro en Cuba**, Inédito, Ms, 1996.

CONE, James H. **Teología negra de la liberación**. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.

_____. **O Deus dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1985.

CONE, James H.; WILMORE, Gayraud S. **Teologia negra**. São Paulo: Paulinas, 1986.

COPPENS, Y; BALOUT, L. A humanização: problemas gerais. In: KI-SERBO, J. (Coord.). **História geral da África**. I. Metodologia e pré-história da África. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática, 1982.

CORWIN, Arthur F. **Spain and the Abolition of slavery in Cuba, 1817-1886**. Texas: Institute of Latin American Studies, 1967.

COSANO, Jesús. Negros em Andalucía antes y después del descubrimiento. **Revista Del Caribe**, Santiago de Cuba, n. 33, 2000, p. 19-27.

COSTA E SILVA, Alberto da. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. **A manilha e o libambo**: África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

CRUZ E SOUSA, João de. **Obra completa**. Organização Andrade Murici, atualização Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

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.

DE ROUX, Gustavo I. Carta a un viejo luchador negro a propósito de la discriminacion. Disponível em:
 <<http://socioeconomia.univalle.edu.co/cidse/documentos/download/pdf/Doc9.pdf>>. Acesso em: 15 ene. 2007.

DEPESTRE, René. **Buenos días y adiós a la negritud**. La Habana: Casa de las Américas, 1985.

DÍAZ FERNÁNDEZ Carmelo . Vía crucis. Disponível em: <<http://www.agpsi/cuba/5abril1999>>. Acesso em: 10 ene. 2007.

DICKSON, Kwesi A. **Theology in Africa**. New York: Orbis Books, 1984.

DICKSON, Kwesi; ELLINGWORTH, Paul (Orgs.). **Biblical revelation and african beliefs**. Maryknoll: Orbis, 1969.

DÖPCKE, Wolfgang (Org.). **Crises e reconstruções: estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos**. Brasília: Linha Gráfica, 1998.

DORIA, Carlos Alberto. Los Dioses más fuertes. **Cristianismo y Sociedad**, n. 75, 1983.

DOSSE, François. **A história em migalhas: dos annales à nova história**. São Paulo: Esaio/UNICAMP, 1994.

DREHER, Carlos A; WEGNER, Uwe et al. Escravidão e escravos na Bíblia. **Estudos Bíblicos**, n. 18, 1988.

DREHER, Martin N. **Bíblia: suas leituras e interpretações na história do cristianismo**. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.

DUBOIS, W.E.B. **Las almas del pueblo negro**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.

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.

DUNCAN, Quince; HURBON, Lænnec et al. **Cultura negra y Teologia**. San José: DEI, 1986.

DUSSEL, Enrique. (Org.). **Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas/CEHILA, 1992.

Editora Sinodal (Org.). **A Confissão de Augsburgo**. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

ELI, Victoria; GÓMEZ, Zoila. El complejo del Son. Disponível em: <www.cfg.uchile.cl>. Acesso em: 10 nov. 2005.

ENTRALGO, Armando. **Panafricanismo y unidad africana**. La Habana: Ciencias Sociales, 1989.

Equipo Cahiers Evangile (Org.). **Oraciones del Antiguo Oriente**. Estella: Verbo Divino, 1979.

Estudos Bíblicos, n. 18. Petrópolis: Vozes, 1988.

FALKEMBACH SIMÃO, Ana Regina. **Resistência e acomodação**. A escravidão urbana em Pelotas – RS (1812-1850). Passo Fundo: UPF, 2002.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Traducción de Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Traducción Adriano Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Mirta. **Oralidad y africana en Cuba**. La Habana: Ciencias Sociales, 2005.

FERNANDO, Jorge. **O Aleijadinho: sua vida, sua obra, seu gênio**. 5. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

FLAMARION CARDOSO, Ciro. **A Afro-América: a escravidão no novo mundo**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Escravos ou camponês?: o protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. O trabalho na Colônia. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). **História Geral do Brasil**. 6. ed. Rio Janeiro: Campus, 1996.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre África e o Rio de Janeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FOLEY, Robert. **Apenas mais uma espécie única: padrões da escola evolutiva humana**. Traducción de Heitor Ferreira da Costa. Cintia Fragoso y Hércules Menezes. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.

FORNET BETANCOURT, Raúl. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Íbero-América**. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

FRANCO, Jose Luciano. **Las minas de Santiago del Prado y la rebelión de los obreros 1530-1800**. La Habana: Ciencias Sociales, 1975.

_____. **Comercio clandestino de escravos.** La Habana: Ciencias Sociales, 1985.

FREITAS, Décio. Zumbi, vida e morte. In: SEFFNER, Fernando. **Cadernos Porto & Vírgula: Presença Negra no Rio Grande do Sul,** Porto Alegre, v. 11, 1995.

FRELIMO. **História de Moçambique.** Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/histmocfrel.html>>. Acesso em: 4 abr. 2006.

FRISOTTI Heitor. Afro-América-o terreiro nos evangeliza. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998.

FUENTES GUERRA, Jesús; GÓMEZ, Grisel. **Cultos afrocubanos.** La Habana: Ciencias Sociales, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **El problema de la conciencia histórica.** Madrid: Tecnos. 1993.

_____. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GAEDE NETO, Rodolfo. Pelas dores deste mundo. **Tear: liturgia em revista,** São Leopoldo, v. 1, n. 1, abr. 2000.

GAMA, Luis. A Bodarrada. In: GONÇALVES, Magaly Trindade; AQUINO, Zélia Thomaz de; SILVA, Zina Bellodi. (Orgs.). **Antologia de Antologias: 101 poetas brasileiros “revisitados”.** São Paulo: Musa, 2004.

GAN, Stefan. África é o berço da inteligência humana. **Aventuras na História,** São Paulo, n. 32, abr. 2006.

GARDINER, Patrick. **Teorias da História.** 3. ed. Lisboa: Fundação Caloute Culbenkian, 1968.

GARVEY, Amy Jacques (Org.). **The philosophy & opinions of Marcus Garvey or Africa for the africans.** Massachusetts: TM, 1986.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GEHMAN, Richard J. **African traditional religion in biblical perspective.** Kenya: Kijabe Printing Press, 1993.

GEORGE, Augustin; GRELOTO, Pierre (Orgs.). **Introducción crítica al Nuevo Testamento.** Barcelona: Herder, 1983.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX.** São Paulo: Loyola, 1998.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. Grego/Português**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GODFRIED, Eugène. The Massacre of 1812: José Aponte y Ubarra Longstanding Racial Problems. **Cuba**. Disponível em: <<http://afrocubaweb.com/eugenegodfried/aponte.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2007.

GONÇALVEZ E SILVA, Petronilha Beatriz. **Histórias de operários negros**. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1987.

GONZALEZ, Justo L. **A Era dos dogmas e das dúvidas**. v. VIII, 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1990.

_____. **Historia del pensamiento Cristiano**. Buenos Aires: Methopress, 1965.

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.

GUASÁ (Org.). **Teología afroamericana y hermenéutica bíblica**. Raíces y nuevos caminos. Bogotá: Kimpres, 2001.

GUILLÉN, Nicolás. Nación y mestizaje. In: MENÉNDEZ, Lázara. **Estudios afro-cubanos**. Tomo I, La Habana: Ciencias Sociales, 1990.

_____. **Palma sola**. Antología poética. La Habana: Gente Nueva, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HALEY, Alex. **Negras raízes**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1976.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HARRIS, J. R. (Org.). **O legado do Egito**. Rio de Janeiro: 1993.

HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEERS, Jacques. **Escravos e domésticos na Idade Média**. São Paulo: DIFEL, 1983.

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.

HÖFFNER, Joseph. **Colonização e Evangelho: ética da colonização espanhola no século do ouro**. 2. ed. Tradução de José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

HOLZNER, Josef. **San Pablo: heraldo de Cristo**. Barcelona: Herder, 1989.

Homero. **Odisséia**. Comentada por Médéric Dufour y Jean Raison, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HOORNAERT, Eduardo. A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia (um inventário). **Estudos Bíblicos: o negro e a Bíblia: um clamor de justiça**, n. 17, Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **História do cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo; SOARES, Sebastião A.G. et al. O negro e a Bíblia: um clamor de justiça. **Estudos Bíblicos**, n. 17, 1988.

HUNT, Lynn. **A nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HURBON, Laënnec. Evangelização do Caribe. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. São Paulo: CEHILA, 1995.

IKUSKA (Org.). **Los Yorubas**. Disponível em: <<http://www.ikuska.com/Africa/Etnologia/Pueblos/Yoruba/index.htm>>. Acesso em: 23 jun. 2006.

JOHANSON, Donald C.; EDEY, Maitland A. **Lucy: os primórdios da humanidade**. 2. ed. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

JOHANSON, Donald C; SHREEVE. **O filho de Lucy: a descoberta de um ancestral humano**. Tradução de Fernando Py. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

JOHANSON, Donald. Orígenes de los humanos modernos: ¿multiregional o fuera de África?. Disponível em: <<http://www.actionbioscience.org/esp/evolution/johanson.html>>. Acesso em: 23 jun. 2006.

JOSEFO, Flavio. **Sobre la antigüedad de los judíos**. Introducción y nota de José Ramón Busto Saiz. Madrid: Alianza, 1987.

KAGAME, Alexis. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu. In: RICOUER, Paul; KAGAME, Alexis et al. **As culturas e o tempo**. São Paulo: Unesp, 1975.

KIMBLE, George H.T. **A geografia na Idade Média**. 2. ed. Tradução Márcia Siqueira de Carvalho. Londrina: Edual, 2005.

KING, Dennis A. Contribuição dos grandes pregadores negros para a hermenêutica bíblica. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana: Mundo Negro e Leitura Bíblica**, n. 19, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. 3 ed., v. I. Portugal: Europa-América, 2004.

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

KONETZKE, Richard. **Colección de documentos para la historia de la formación social Hispanoamericana 1493-1810**. v. II, Tomo II: 1660-1690. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958.

_____. **Colección de documentos para la historia de la formación social Hispanoamericana 1493-1810**. v. III, Tomo II: 1691-1779. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

LAFARGUE, Paul. Um dogma desastroso. In: DE MASI, Domenico (Org.). **A economia do ócio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

LAMET, Pedro Miguel. **Escravo dos escravos**. Braga: A.O. Braga, 1988.

LAMPE, Armando. **Descubrir a Dios en el Caribe**. Ensayos sobre la historia de la iglesia. San José: DEI, 1991.

_____. El debate metodológico em CEHILA: um aporte crítico. In: LAMPE, Armando (Org.). **História e Libertação**. Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. São Paulo: CEHILA, Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Entre la religiosidad popular y la resistencia popular no hay contradicción. Una perspectiva antillana. In: DUNCAN, Quince; HURBON, Lænnec et al. **Cultura negra y Teologia**. San José: DEI, 1986.

_____. La iglesia católica y la esclavitud en Curazao. En: MEIR, J.; HURBON, L. et al. **Historia general de la Iglesia em América Latina**. v. IV, Salamanca: Sígueme, 1995.

- _____. 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. As civilizações africanas no mundo antigo. **Thoth**, n. 3, 1997.
- _____. **O sortilégio da cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2003.
- _____. **Pan-africanismo na América do Sul**: emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Vozes, 1981.
- LAYTON, Bentley. **As escrituras gnósticas**. São Paulo: Loyola, 2002.
- LEAKEY, R. Os homens fósseis africanos. In: KI-SERBO, J. (Coord.). **História geral da África**. I. Metodologia e pré-história da África. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática, 1982.
- LIMA SILVA, Silvia Regina de. Mulher negra: memória e desafios. In: ATABAQUE-ASETT (Orgs.). **Agentes de pastoral negros**. São Paulo: ATABAQUE/ASETT, 1993.
- LOPES, Nei. **Kitábu**: o livro do saber e do espírito negro-africanos. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2005.
- LÓPEZ BORGES, Zenaida. **La cultura bantú en la región cienfueguera**: rescate del patrimonio intangible en la conformación de la identidad. Disponível em: <<http://fmec.ucf.edu.cu>>. Acesso em: 10 abr. 2006.
- LOPEZ, Luiz Roberto. **História da América Latina**. 4 ed, Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998.
- LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- LUIS, William. Juan Francisco Manzano entre la oralidad y la escritura. **Revista del Caribe**, Santiago de Cuba, n. 31, 2000.
- MACEDO, Sergio Diogo Teixeira de. **Crônica do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 1974.
- MAESTRI, Mário. **Breve história da escravidão**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.
- _____. **História da África negra pré-colonial**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MAIER, Johannes. La historia de las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico y Santiago de Cuba desde su inicio hasta la mitad del siglo XVII. In: MEIR, J.; LAËNNEC, H. et al. **Historia general de la Iglesia en América Latina**. Salamanca: Sígueme, 1995.

MALCOLM X. **Habla Malcolm X**. Nueva York: Martín Koppel, 1993.

MALLO, Silvia C. Mujeres esclavas en América a fines del siglo XVIII. Una aproximación historiográfica. In: PICOTTI, Dina (Org.). **El negro en la Argentina: presencia y negación**. Buenos Aires: América Latina, 2001.

MEILLASSOUX, Claude. **Antropología da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MELLA Federico A. Arborio. **O Egito dos Faraós: história, civilização, cultura**. São Paulo: Hemus, 1994.

MENA LÓPEZ, Maricel. Raízes afro-asiáticas nas genealogias bíblicas. In: SCHINELO, Edmilson. **Bíblia e negritude: pistas para uma leitura afro-descendente**. São Leopoldo: CEBI/EST, 2005.

MENÉNDEZ Lázara. **Estúdios afro-cubanos**. Tomo I, La Habana: Universidad de La Habana, 1990.

MITHEN, Steven. **A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência**. Traducción Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2002.

MOKHTAR. G.(Org). **História geral da África**. v. II, São Paulo: UNESCO, 1980.

MOLEHE SETILOANE, Gabriel. **Teologia africana: uma introdução**. São Paulo: Editeo, 1992.

MOREJÓN Nancy. **Introducción a la obra de Nicolás Guillén**. Disponível em: <http://cervantesvirtual.com/bib_autor/Guillen/obra.shtml>. Acesso em: 23 jul. 2006.

MORENO REJON, Francisco. Escravidão na teologia do século XVI. **Cadernos da ESTEF**, v. 1, n. 18, Porto Alegre, 1997.

MORSBACH, Mabel. **O negro na vida americana**. Rio de Janeiro: Record, 1969.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de. (Org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Tomo I, São Paulo: Companhias das Letras, 1997.

- _____. **Rosa Egípcia**: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- MOURA, Clóvis. **As injustiças de Clio**: o negro na historiografia brasileira. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MUNANGA, Kabengele (Org.). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: Edusp, 1996.
- _____. A resistência história dos povos negros. **Cultura Vozes**, v. 93, n. 4, Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. Mestiçagem e identidade afro-brasileira. **Cultura Vozes**, v. 93, n. 6, Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Negritude**: usos e sentidos. São Paulo: Ática, 1986.
- MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil**: história, realidades, problemas e caminhos. São Paulo: Globo, 2004.
- NASCIMENTO, Abdias do (Org.). **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- _____. **O Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NASH, Peter T. De magias e demônios: os processos de exclusão e marginalização do/a outro/a. **Estudos Bíblicos**, São Leopoldo, n. 74, 2003.
- _____. Hermenêutica negra nos Estados Unidos. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 40, n. 1, 2002.
- _____. **Negras histórias no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Evangraf, 2002.
- _____. Raça e identidade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, n. 1, 1997.
- _____. **Relendo raça, Bíblia e Religião**. São Leopoldo: CEBI, 2005.
- NASH, Peter; MENA LÓPEZ, Maricel (Orgs.). **Abrindo Sulcos**: para uma teologia afro-americana e Caribenha. São Leopoldo: EST, 2003.
- NETO, Jônatas Batista. **História da Baixa Idade Média (1066-1453)**. São Paulo: Ática, 1989.
- NEVES, Walter; HUBBE, Mark. Os pioneiros das Américas. **Nossa História**, n. 22, ano 2, ago. 2005, p. 16-19.

NIANE, Djbril Tamsir. **Sundjata ou a epopeya Mandinga**. Tradução de Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado Humano**. Tradução Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

NITOBURG, E. La esclavitud negra y las países del hemisferio occidental. In: NITOBURG, E; KULAKOVA, N. et al. **Los africanos en el Nuevo Mundo**. Moscú: Progreso, 1987.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la “transculturación” y su importancia en Cuba. En: MENÉNDEZ, Lázara (Org.). **Estudios afro-cubanos**. Tomo I. La Habana: Universidad de La Habana, 1990.

_____. **Ensayos etnográficos**. La Habana: Ciencias Sociales, 1984.

OSÓRIO, Helena. Estruturas socioeconômicas coloniais. In: WASSERMAN, Claudia (Coord.). **História da América Latina: cinco séculos (temas e problemas)**. 3. ed, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

OTONI, Claudia de Almeida. **O que é história das mentalidades**. São Paulo: Brasilense, 1991.

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

PAVEZ, Jorge. Texto, conspiración y clase: el Libro de Pinturas y la política de la historia en el caso Aponte. Disponível em: <http://www.desclasificacion.org/pdf/presentacion_Aponte_pavez.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2007

PICOTTI, Dina (Org.). **El negro en la Argentina: presencia y negación**. Buenos Aires: América Latina, 2001.

PIRES, Maria José. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. **Estudos da CNBB: Pastoral afro-brasileira**, n. 85, 2002.

PIZARRO NORONHA, Márcio. A “descoberta” estética: um ensaio sobre o artefato cultural africano e a sua transição para a condição de obra de arte na modernidade e na pós-modernidade. **Ciências & Letras**, Porto Alegre, n. 21/22, nov. 1998.

- 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.
- POBEE, Johns. **Toward an african theology.** Tennessee: Parthenon Press, 1979.
- PORTUONDO LINARES, Serafín. **Los independientes de color.** La Habana: Caminos, 2002.
- PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga. **Entre esclavos y libres de Cuba colonial.** Santiago de Cuba: Oriente, 2003.
- POSNANSKY, M. Introdução ao fim da pré-história na África subsaariana. In: MOKHTAR, G. (Org.). **História geral da África.** v. II. São Paulo: UNESCO, 1980.
- PRIORE, Mary del; PINTO VENÂNCIO, Renato. **Ancestrais:** uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- PROTÁSIO ALVES, Gregório. **O Aleijadinho e o alferes Tiradentes.** Porto Alegre: Nova Dimensão, 1987.
- RAMOS, Marcos Antonio. **Panorama del protestantismo en Cuba.** Costa Rica: Caribe, 1986.
- REDDIE, Richard S. **Abolition!** The struggle to Abolish slavery in British Colonies. Oxford: Lion, 2007.
- RESTALL, Matthew. **Sete mitos da conquista espanhola.** Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- 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 America Latina. In: CELADEC (Org.). **¿Como enfrentar el racismo en la década del 80?**. Consulta de Iglesias Latinoamericanas. Ginebra: CMI/PCR, 1980.
- RIUS-CAMPS, Josep. **O Evangelho de Lucas:** o êxodo do homem livre. São Paulo: Paulos, 1995.
- RODRIGUES, João Carlos. **Pequena história da África Negra.** São Paulo: Globo, 1990.
- RUIZ DE ASÚA ALTUNA, Raul. **Cultura tradicional Banto.** Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. Before Columbus: Portugal's African prelude to the Middle Passage and contribution to discourse on race and Slavery. In: SHEPHERD, Verene A.; McD.BECKLES, Hilary. (Ed). **Caribbean slavery in the Atlantic World**. United Kingdom/Oxford: British Library, 2000. Disponível em: <<http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/imagen.html>>. Acesso em: 15 ene. 2007.

SÁ, Jorge de. **A crônica**. São Paulo: Ática, 1985.

SANT'ANA, Antônio Olímpio de. Será o Brasil uma democracia racial? **Tempo e Presença**, São Paulo, CEDI, n. 173, jan./fev. 1982.

SANTA CRUZ, Nicomedez. Aportes del negro al cristianismo en América. In: DUNCAN, Q.; HURBON, L. et al. **Cultura negra y teología**. San José: DEI, 1986.

SANTOS SOUZA, Neusa. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SANTOS, Eliad D. Teología negra feminista latino-americana. In: ATABAQUE-ASETT (Orgs.). **Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha**. São Paulo: Paulus, 1997.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SANTOS, Milton. **Pobreza urbana**. São Paulo: HUCITEC, 1979.

SCHÁVELZON, Daniel. **Buenos Aires negra: arqueología de una ciudad silenciada**. Buenos Aires: Emecé, 2003.

SEGOVIA MORA, Guillermo (Org.). **Afrocolombian@s**. Bogotá: Utopias, 1999.

SENGHOR, Léopold Sedar. **Um caminho do socialismo**. Tradução Vicente Barreto, São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 1965.

SERVIAT, Pedro. **El problema negro en Cuba y su solución definitiva**. La Habana: Editora Política, 1986.

SHEPHERD, Verene A.; McD.BECKLES, Hilary (Ed.). **Caribbean slavery in the Atlantic World**. Oxford: British Library, 2000.

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.

SOUSA, Vilson Caetano de (Org.). **Encontro e solidariedade: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras no período de 1955 a 1995**. São Paulo: Atabaque, 2000.

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

_____. Abordagem antropológica e teológica. In: **III Consulta Ecumênica Teologia afroamericana e caribenha: avanços, desafios e perspectivas**. Ms, Inédito, 2003.

SOUZA, Ezequiel de. Auxílios que não auxiliam – preconceito racial em comentários de Bíblia de estudo. **Boletim Identidade!**, São Leopoldo, v. 03, n.. 01-02, jan. 2002.

_____. Heróis e heroínas desconhecidas. **Boletim Identidade!**, São Leopoldo, v. 06, jul./dez. 2004.

SOUZA, Marcos A.P. **As cores de Acaraí: uma favela Carioca**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

STÖGER, Alois. **O Evangelho segundo Lucas**. Petrópolis: Vozes, 1974.

SUESS, Paulo (Org.). **A conquista espiritual da América espanhola**. Petrópolis: VOZES, 1992.

_____. 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 (Orgs.). **Teología y Género**. La Habana: Caminos, 2003.

TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos. Conquista e colonização da América portuguesa. O Brasil colônia 1500-1750. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). **História geral do Brasil**. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

TEODORO, Maria de Lourdes. Negritude e tigritude. **Revista Humanidades**, ano V, Universidade de Brasília, 1988.

THEODORO, Helena. **Mito e espiritualidade: mulheres negras**. Rio Janeiro: Pallas, 1996.

_____. Mulher negra, arte e poesia: Leci Brandão. In: SEFFNER, Fernando. **Cadernos Porto & Vírgula: Presença negra no Rio Grande do Sul, Porto Alegre**, v. 11, 1995.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

_____. **Teologia sistemática**. Tradução Getúlio Bertelli. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

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. **Boletín Identidade!**, São Leopoldo, São Leopoldo, v. 06, jul./dez. 2004.

ULLOA, Amilcar (Ed.). **Abya-yala y sus rostros: formación teológica y transversalidad**. Bogotá: CETELA/Kimpres, 2000.

VAINFAS, Ronaldo (Org.) **Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

_____. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VÉLEZ CHAVERRA, Neftalí. Pedro Claver e os cimarrones (lutas paralelas em Cartagena durante o século XVII). **Revista de interpretação Bíblica Latino-Americana: Mundo Negro e Leitura Bíblica**, n. 19. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994.

VENTURA, Maria C. (Org.). Hermenêutica negra. **Enlace Bíblico**, São Paulo, n. 2, 1997.

WASSERMAN, Cláudia (Coord.). **História da América Latina: cinco séculos (temas e problemas)**. 3. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

WEBER, Max. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 2003.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. Rio de Janeiro: Americana, 1975.

WILLIAMS, Ronald J. Egito e Israel. In: HARRIS, J.R. (Org.). **O legado do Egito**. Rio Janeiro: IMAGO, 1993.

WOLFF, Philippe. **Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?** São Paulo: Martins Fontes, 1988.