

# Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II\*

---

Maricel Mena López\*\*

Recibido: 4 de Marzo de 2014 • Aprobado: 16 de Mayo de 2014

---

## Resumen

Este artículo hace un inventario histórico por los diversos períodos de elaboración teológica negra, hasta presentar las tendencias o tipos de teología que se desarrollan hoy en el continente latinoamericano y caribeño.

**Palabras clave:** Teología, negra, Vaticano II, liberación

---

## Black Theology of Liberation: Notes about the 50th anniversary of Vatican II

This article makes a historic inventory for the several periods of black theological elaboration, to show the trends or types of theology that are developed in the Latin American and Caribbean continent today.

**Keyword:** Theology, Black, Vatican II, liberation

---

\* Este artículo hace parte de la línea de investigación: Teología y Pedagogía Latinoamericana del grupo de Gustavo Gutiérrez O. P. Teología Latinoamericana, reconocido por Colciencias.

\*\* Doctora en Ciencia de la Religión, Área de Biblia. Docente y coordinadora del Centro de Investigación de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: maricelmena@usantotomas.edu.co

## Théologie noire de la libération: notes au sujet des 50 ans du Concile Vatican II

---

### Résumé

Cet article fait un inventaire historique à travers les diverses périodes de l'élaboration théologique noire, jusqu'à la présentation des tendances ou types de théologie qui se développent aujourd'hui dans le continent latino-américain y caribéen.

**Mots Clés :** Théologie, noire, Vatican II, libération

---

### Introducción

La reflexión sobre la teología negra de la liberación en el marco del Concilio Vaticano II y específicamente de la teología latinoamericana, no puede ser desvinculada de los procesos de emancipación del movimiento negro, de los independentistas de EEUU y el pan-africanismo latinoamericano y caribeño.

La realización de eventos, como las consultas de teología afro y otros a nivel interreligioso, pastoral y eclesial, muestran que estamos ante una singular reflexión teológica que tiene su razón de ser. Por este motivo, un itinerario histórico es pertinente para percibir los avances, desafíos y pertinencia de esta teología que nace desde las fronteras de la oficialidad, pero que se posiciona y asume desafíos desde el centro de la teología cristiana oficial.

Nuestra contribución es modesta, pues más que hacer un itinerario exhaustivo sobre la teología negra, ya que no tenemos la pretensión en este breve escrito de agotar la temática, queremos mirar algunas cuestiones que han emergido con fuerza, sobre todo, desde las comunidades de la diáspora africana. Para el desarrollo de nuestro objetivo, partimos de los antecedentes de la teología negra de liberación, incluyendo la *Black Theology*, desarrollada en el norte del continente, hasta llegar a la teología afronegra latinoamericana y caribeña destacando los tipos de teología afro-negra que se han desarrollado en el continente.

## 1. Antecedentes de la teología negra de la liberación

Se puede caracterizar el surgimiento de la teología negra en cinco períodos, que no están organizados cronológicamente, pues en las comunidades afro el

concepto de tiempo y espacio es diferente al *cronos* del occidental. Es decir, que cada fase no es vista como una superación de la anterior, constantemente se va y regresa al mismo tiempo que se proyecta hacia el futuro.

Se entiende por teología negra, originariamente, a la teología hecha por los africanos de la diáspora norte-americana<sup>1</sup>. La teología negra<sup>2</sup> propiamente dicha está relacionada con la experiencia de vida de los pueblos afroamericanos del norte del continente, que viven un estado de segregación y en situaciones de marginalidad en una sociedad blanca racista. Su nacimiento oficial fue en la segunda mitad de la década de los sesenta, porque este fue el período de la producción teológica académica.

No obstante, el primer período se remonta a los siglos XV y XVI, época en la que los africanos fueron comercializados como mano de obra barata por España, Portugal, Inglaterra y Francia; incluso abarca siglos anteriores, pues la historia teológica negra ya tiene un antecedente en el suelo africano. Desde ese tiempo, se registra una larga historia de esclavitud y resistencia que duró por más de tres siglos. En realidad, se usó la represión y la discriminación para acabar con la religión negra. Estos siglos estuvieron marcados por una constante postura profética por parte de los afroamericanos. Es por esto que fue la primera etapa de la teología negra de la liberación americana.

Esta postura profética llega, en un primer momento, inmersa de la cultura y religiosidad africana. El apego a los valores religiosos nativos se manifiesta de diferentes formas, dentro de las cuales destacamos la tradición teológica propia de la oralidad, entendida aquí como aquel discurso capaz de persuadir a sus oyentes sobre un tema de interés general, una doctrina o episodio que lleva a la toma de conciencia de la importancia del individuo y a que este actúe con base en el conocimiento adquirido. El propósito de este tipo de teología de resistencia es, principalmente, didáctico: busca que la congregación aprenda más sobre el tema. Como es el caso de uno de los predicadores y líderes de la emancipación negra en Colombia Benkos Biojó<sup>3</sup>:

---

1 En este estudio al hablar de teología negra también estamos pensando en la teología afronegra que se desarrolla en Latinoamérica y el Caribe.

2 Se asume en este texto la connotación teología negra por sus raíces profundas en los movimientos de lucha y resistencia social. En América latina se ha asumido la connotación *afro* denotando así las raíces africanas y su legado en la historia del continente. En continuidad con este concepto hoy día los científicos sociales han advocated por el término diáspora africana para rescatar el legado ancestral africano en el arte, la filosofía, la historia, etc. Confrontar Machado (2012).

3 Benkos Biojó, también conocido como Domingo Biojó, fue uno de los líderes de los esclavos cimarrones de Colombia del siglo XVII.

[...] todo el que muera combatiendo el yugo del amo será glorificado por los *Orishas* y ancestros pero ninguno regresará al país natal porque la tierra del exilio debe ser conquistada por los vivos y difuntos para compartirla con los animales, los árboles y nuestros descendientes. (Zapata, 1983, p. 119)

Como vemos, las comunidades negras trajeron de África su cultura y religiosidad y el concepto central de su fe, la omnipotencia o ancestralidad divina que se perpetúa en todos los seres creados: naturaleza, ser humano, cosmos... Pero en el suelo americano, ellos fueron evangelizados y adoptaron un cristianismo que los consideraba subhumanos. Esa evangelización en ningún momento consideró los valores presentes en los cultos de las comunidades negras. En realidad, se usaron medios represivos y discriminatorios para acabar con la religión negra. No obstante, siendo un pueblo muy religioso, en la religión cristiana encontraron un importante potencial para su liberación, puesto que innumerables boicoteos, rebeliones, peticiones, fugas fueron inspiradas en la fe cristiana. En ese contexto de opresión, mientras que para los evangelizadores blancos, la libertad cristiana significaba la liberación del pueblo negro de la corrupción y del pecado, pero no de la esclavitud, para los afros, el Evangelio significaba la libertad política de las cadenas de la esclavitud.

Sin embargo, es preciso recordar que esta relectura del mensaje de Jesucristo por parte de las comunidades afroamericanas y afrocaribeñas es realizada en relación con un cristianismo que aparecía, o era percibido y lo era de hecho, en su expresión predominante, parte del aparato de dominación colonial. El sincretismo no fue, entonces, el producto de un diálogo entre iguales, sino la respuesta posible por parte de los de abajo, a la pretensión de una imposición-despojo cultural-religiosa que constituía parte fundamental del proceso de expropiación económica y sujeción política (Zapata, 1986, p. 105).

De todas maneras, aquellos hombres y mujeres realizaron un proceso de relectura y apropiación de la propuesta cristiana. En esta relectura se hicieron presentes las marcas de la resistencia y de la visión del mundo que poseían. Lentamente fueron aprendiendo, a pesar de todo, a ser negros/as-cristianos/as sin desmedro de ninguna de las partes que constituían ese nuevo ser. Así, con toda la ambigüedad que es típica de cualquier experiencia humana, pero con la presencia del Espíritu que santifica, hizo irrupción un cristianismo propio de ellos, un cristianismo negro y mulato, negro y cristiano (Villarman, 2000, p. 2).

En el interior de las iglesias cristianas del norte, que abrigaban personas negras, se practicaba una segregación que llegaba a determinar hasta los lugares

donde la comunidad negra debería sentarse. Como una resistencia a esa situación, fundaron una nueva denominación cristiana exclusivamente negra. Las iglesias negras independientes que se separaron de la matriz eclesíastica blanca, comenzaron en Carolina del Sur en 1774<sup>4</sup> (cf. Gibellini, 1998, p. 415). Estas iglesias negras independientes representaron el primer ejemplo de nacionalismo y separatismo negro en América del Norte. Como antecedentes a este hecho, cabe señalar la voz profética de las poesías afronegras de Phillis Whether (1753-1784) y la rebelión de esclavos que inició el 9 de septiembre de 1739, en la colonia de Carolina del Sur, EE. UU.

El segundo período de la teología negra de liberación en norte América se registra en el período que va desde 1869 hasta 1969, este período es caracterizado por una crítica radical al racismo institucional (Gibellini, 1998, p. 415). Después de la abolición de la esclavitud sigue un período largo de segregación racial, política, social, económica, religiosa. Este período fue marcado por la lucha de los afroamericanos cristianos contra las instituciones posesclavistas que mantenían la ideología separatista. Durante este período los constantes ataques resultaron en la muerte de centenas de personas negras. La iglesia se convierte entonces en la única institución que consiguió huir del comando blanco.

A finales del siglo XIX y dentro del panorama mundial, el abogado Henry Sylvester Williams<sup>5</sup>, preocupado por los sistemáticos abusos cometidos contra los africanos, organiza en 1897 la Asociación Africana y en 1900 celebran la I Conferencia Panamericana. Allí se reunió a personas provenientes de África, Liberia, EE. UU. y el Caribe, bajo la premisa asegurar los derechos civiles de los africanos y sus descendientes en todo el mundo.

Durante los años que van de 1922 a 1926, en el Caribe, un industrial y predicador jamaicano, llamado Marcus Garvey, bajo el influjo del panamericanismo, ya que es uno de sus precursores, impulsa el movimiento rastafari con una profecía: “mirad a África, un rey negro será coronado, porque la liberación está cerca” (Diccionario, 2001, p. 398). La salvación solo se completaría mediante el regreso de la diáspora al África y con la coronación de Haile Selassie — anteriormente, Ras Tafari Makonen— como emperador de Etiopía en 1930. La primera parte de la profecía se había cumplido, lo que implicó que hubiera gran expectativa en Jamaica.

---

4 Allen, Richard (1760-1831) es el fundador de la primera iglesia negra independiente.

5 Henry Sylvester Williams (1869-1911) abogado de Trinidad y Tobago que en 1886 llega a Gran Bretaña para fundar la Asociación Africana.

Paralelo a esto en EE. UU., en los años cincuenta surge el movimiento por los derechos civiles liderado por el pastor bautista, Martin Luther King<sup>6</sup>, apoyado por la fuerza profética de la iglesia negra y con algunos aliados blancos. El movimiento de King era reformista, integracionista y no violento. Existió también un movimiento revolucionario de los negros musulmanes Black Muslims, que era separatista y revolucionario, promovido por Malcom X (cf. Cone, 1991). El movimiento de Malcolm X, después de su muerte se convirtió en el movimiento político Black Power (poder negro), que surgió en 1966, guiado por Stokeley y Camichael.

A través de este movimiento, el pueblo negro buscaba autodeterminación y criterios para su identidad, dignidad, orgullo y libertad. Se reivindicaba especialmente la capacidad que el pueblo tenía de administrar el 'poder negro', pues se promulgaba la necesidad de un verdadero equilibrio racial, conquistado solamente cuando se tiene conciencia de que tanto los blancos como los negros tienen necesidad de poder.

Con la muerte de King (1968) y la emergencia del Black Power, se precipitó una 'avalancha' sistemática de reflexiones teológicas en la esfera académica. La publicación del libro *Black Messiah* en 1968 por Albert Cleage y del libro *Black Theology and Black Power* de James Cone en 1969, el principal exponente de la teología negra de liberación, hizo que se diera inicio a un tercer período dentro de la teología negra. El período de 1977, estuvo marcado por la crítica negra a la teología blanca norte americana. Esta corriente teológica se consolidó a partir del segundo libro de Cone *Black Theology of Liberation* (1970), articulada por, entre otros, Major Jones, J. Deotis Roberts Preston Williams y Gayraund Wilmore (Wilmore y Cone, 1979). Los primeros trabajos de estos teólogos denunciaron el silencio y complicidad de las iglesias blancas frente a las injusticias raciales. Cone llegó incluso a afirmar que la teología blanca norteamericana era una teología anticristiana.

En este período, la teología negra se definió como una teología de la liberación negra, una teología de la negritud. Esto significaba que la teología debía confrontarse con temas que hacen parte de la realidad de opresión de la comunidad negra. De esta forma, articula la experiencia negra con la experiencia religiosa que tiene un mensaje divino para toda la comunidad norteamericana. Asimismo, denunciaba el deshumano sistema esclavista y racista y anunciando una vida en

---

6 En el año de 1964, Martin Luther King recibió el premio Nobel de la Paz y, en 1968, fue asesinado.

libertad para el pueblo negro. De esta forma, el evangelio de Jesucristo trasciende la historia y se convierte en una verdadera fuerza de resistencia y liberación para el pueblo. Con esto, los teólogos negros dieron un paso adelante, adentrándose en lo más profundo de las experiencias religiosas negras, desarrollando una teología más autóctona. Por lo tanto, la supervaloración de la religiosidad negra pasó a ser criticada, pues se creía que todavía faltaba por llegar a una corriente crítica del propio sistema capitalista norteamericano.

La Conferencia sobre Teología Negra en Atlanta, ocurrida en agosto de 1977, puede ser vista como el marco para el inicio del cuarto período de la teología negra. Este período se extiende hasta los días actuales. La teología ha asumido una actitud crítica al capitalismo. Se destaca la correlación entre racismo, clasismo y sexismo. Hasta el momento, el trabajo de la teología negra enfatizaba en los hombres; frecuentemente, los teólogos negros permanecieron en silencio sobre la situación de las mujeres, aunque fueron conscientes de que más de la mitad de la población y de las iglesias era constituido por mujeres. Por esto, en este período, la voz de las mujeres destaca, pues, como afirma Jackeline Grant, "si la iglesia no participa de la lucha por la liberación de las mujeres negras, su lucha por la liberación no será auténtica" (Grant, 1990).

Efectivamente, el Evangelio no puede ser real en un contexto de marginación, sexismo y silenciamiento de la situación de las mujeres en la sociedad. La teóloga negra Dolore Williams (1989) propone caracterizar la teología feminista en una perspectiva negra como *womanist theology*, el término *womanist* fue introducido por la escritora Alice Walker, autora del romance *El color púrpura*, 1982<sup>7</sup>. Ha sido adoptado por teólogas negras como Katie Geneve Cannon (1998), Jackeline Grant, Emilie Townes (2006), entre otras, quienes ven en el término una importante corriente política de lucha de las mujeres por la liberación del pueblo negro, masculino y femenino. También se destaca en esta etapa el trabajo del teólogo Cornel West (1993), quien procura comprender el Evangelio de forma que el racismo y el sexismo sean vistos como parte integrante del sistema explotador capitalista. Estos teólogos abren el camino para un quinto período, en el que la teología es crítica al capitalismo y al colonialismo patriarcal.

Aunque hasta aquí no hemos hablado explícitamente sobre la teología latinoamericana, que legó el Concilio Vaticano II, es de suponer que estos pioneros y

---

7 Alice Walker es una escritora afroamericana y feminista que recibió el Premio Pulitzer a la mejor obra de ficción en 1983 por la novela *El color púrpura*.

pioneras de la teología negra americana fueron grandes teólogos de la liberación. Basta recordar el famoso poema de Martín Luther King "I have a Dream"<sup>8</sup>:

Sueño que un día esta nación se levantará y vivirá el verdadero significado de su credo: "Afirmamos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres son creados iguales".

Sueño que un día, en las rojas colinas de Georgia, los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos dueños de esclavos, se puedan sentar juntos a la mesa de la hermandad.

Sueño que un día, incluso el estado de Misisipí, un estado que se sofoca con el calor de la injusticia y de la opresión, se convertirá en un oasis de libertad y justicia.

Sueño que mis cuatro hijos vivirán un día en un país en el cual no serán juzgados por el color de su piel, sino por los rasgos de su personalidad.

¡Hoy tengo un sueño!

Sueño que un día, el estado de Alabama cuyo gobernador escupe frases de interposición entre las razas y anulación de los negros, se convierta en un sitio donde los niños y niñas negras, puedan unir sus manos con las de los niños y niñas blancas y caminar unidos, como hermanos y hermanas.

¡Hoy tengo un sueño!<sup>9</sup>

Pese a esto, todavía hoy es necesario continuar reivindicando, desde la resistencia, el derecho de nuestros pueblos negros a una expresión religiosa propia. Es preciso todavía hoy afirmar la legitimidad de un cristianismo que, profundamente anclado en el Evangelio, dé cuenta de nuestra manera propia de entender y vivir la vida, de nuestros sueños, anhelos y esperanzas. Un cristianismo que sea a la vez aliento para la lucha por la vida en las condiciones de un presente

---

8 "Tengo un sueño", discurso pronunciado por Marthin Luther Kingn, asiduo luchador por los derechos civiles, el 28 de agosto de 1963, durante una marcha por el trabajo y la libertad, frente al monumento de Lincoln.

9 Tomado de <http://noticias.univision.com/estados-unidos/noticias/article/2013-08-28/i-have-a-dream-discurso-completo-de-martin-luther-king#axzz2kY18dzgG>

de muerte. Un cristianismo que, abierto al diálogo franco con las diferencias del otro, sea capaz de aportar, en ese proceso de construcción colectiva del pueblo de Dios, lo que la negritud posee como riqueza para enriquecimiento de todos y todas, y así recibir el enriquecimiento venido de las otras construcciones culturales y experiencias cristianas.

## **2. La teología afronegra en América Latina y el Caribe**

La reflexión anterior constata el hecho de que no estamos ante una teología nueva, pues tiene sus raíces en el continente africano y en la historia de la diáspora afroamericana (Aparecido, 2000). No obstante, es conocida como una de las teologías contextuales o emergentes en el continente, esto, en parte, porque tardíamente se le ha dado reconocimiento, debido al carácter eurocéntrico de nuestra teología. Teniendo como antecedentes la teología del norte del continente, la Black Theology, la teología afroamericana, es decir la hecha en el piso teológico latinoamericano, ha tenido su desarrollo propio. Así como la teología de las comunidades negras norteamericanas surge de la toma de conciencia de la defensa de los derechos civiles y religiosos, en América latina encuentra su origen en los movimientos de lucha que se dan al interior de la sociedad y de la Iglesia en contra de cualquier tipo de discriminación de tipo étnico o racial.

La teología afroamericana es una teología producida comunitariamente, hecha por un grupo de mujeres y hombres, que trabajan de manera interdisciplinar: Es una teología que nace de la realidad concreta de racismo y discriminación vivida por nuestras comunidades a lo largo y ancho de nuestro continente. Por eso ella se manifiesta especialmente a partir de nuestras experiencias. Tiene como punto de partida la afirmación de que el racismo y su instrumental operacional, la discriminación racial, constituye una violación a los Derechos Humanos. (Mena, 2008)

La teología afroamericana justifica su razón de ser por haberse constituido como una reflexión sensible a la realidad y a las especificidades de las experiencias de fe de las comunidades que viven en la diáspora latinoamericana y caribeña. Es por esto que el tema del pluralismo religioso, sobre todo en lo que respecta a las consideraciones con relación a las religiones africanas, Candomblé en el Brasil, Vudú en Haití, Santería en Cuba, el Lumbalú en Colombia, es una dimensión que se integra al diálogo con el cristianismo (Aparecido Da Silva, 2000, pp. 97-107).

Por su parte, la teología caribeña nace de dos elementos fundamentales, del panafricanismo de Marcus Garvey y la negritud. En el caso de las islas francófonas de Guadalupe, Martinica y Haití, el desarrollo de la teología está influenciado por la revolución haitiana (1791-1804). En el año de 1836 se funda una iglesia metodista británica entre los negros de habla inglesa que habían huido de las colonias inglesas. Esta iglesia también es influenciada por la actividad intelectual de los intelectuales de la negritud como Frantz Fanon (1925-1961)<sup>10</sup>, Aime Césaire (1913-2008)<sup>11</sup> y Leopold Senghor (1906-2001)<sup>12</sup>.

La teología negra latinoamericana y caribeña es, pues, una teología cristiana, aunque incluya otras tradiciones de fe. Es una teología abierta por lo que no incluye única y exclusivamente a teólogos negros: pueden participar personas de otras etnias.

Es innegable el papel del II Concilio Ecuménico del Vaticano en el desarrollo de una nueva postura de la Iglesia con relación al ecumenismo y al diálogo con las demás Iglesias cristianas: “[l]a Iglesia se siente unida por varios vínculos con todos los que honran el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro (*Lumen Gentium* 8, 15).

En la misma línea, al referirse a los no cristianos, por no haber recibido el Evangelio, este concilio eclesial reconoce que también hacen parte del pueblo de Dios, al mismo tiempo que el designio de salvación también se hace presente en aquellos que profesan la fe en el Creador (*LG 16*).

La teología afrolatinoamericana y caribeña de la década de los setenta, a nivel mundial, tiene como antecedente histórico el Programa de Combate al Racismo (PCR) del Consejo Mundial de Iglesias. Este programa adelantó una fuerte campaña contra el racismo en todo el mundo.

Ya en la década de los ochenta, siguiendo la anterior iniciativa, fueron realizadas dos importantes consultas teológicas. La primera se llevó a cabo en Panamá del 16 al 18 de marzo de 1980, donde se reunieron representantes de las iglesias de América Latina y del caribe para analizar y comprometerse en la lucha contra el racismo. La segunda consulta se realizó en Holanda, entre el 16 al 21 de

---

10 Psiquiatra y ensayista francés de Martinica, Fanon publicó *Piel negra, máscaras blancas* en París, 1952.

11 Poeta, dramaturgo, ensayista y político de la negritud de Martinica, uno de los ideólogos del concepto de negritud

12 Senegalés, presidente de Senegal (1960-1980), con Cesaire fue ideólogo del concepto de negritud

junio de 1980. De estas consultas, nacieron las Consultas de Teología Afroamericana y Caribeña.

La I Consulta de Teología Afroamericana se realizó en Duque de Caxias, Río de Janeiro, Brasil, en 1985, y fue convocada por el Consejo Mundial de Iglesias, por el grupo Ababaque de Brasil. Contó con el apoyo de la Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT) y el tema fue Identidad Negra y Religión (CEDI, 1986). En esta oportunidad, además de cristianos de diferentes denominaciones participaron que profesaban las religiones del Vudú, Candomblé y Lumbalú. Los objetivos del evento fueron la reubicación del carácter profético de la Iglesia en función de la situación de marginación y pobreza, el reconocimiento del papel legitimador y opresor de la Iglesia a lo largo de los siglos desde la trata negrera, de las diversas segregaciones y exclusiones lideradas hasta ese momento en cuanto el ocultamiento de los valores éticos, religiosos y culturales de los afro-descendientes (Acosta, 2005).

La II Consulta se realizó en Sao Paulo, Brasil, en 1994. El tema fue Afroamérica: cultura y teología. En esta ocasión, se propuso analizar cuestiones sociales, culturales, teológicas de la realidad de los pueblos afroamericanos y caribeños y los desafíos pastorales respecto al ecumenismo y macroecumenismo (Acosta, 2005, p. 35). La gran ausencia fue la representatividad de las religiones de matrices africanas del continente con excepción de Brasil, pues el Candomblé estuvo representado.

La III Consulta también tuvo lugar en Sao Paulo, Brasil. El gran embajador de cada una de estas consultas fue el Padre Antonio Aparecido da Silva. La novedad de esta consulta es la variedad de iglesias y movimientos sociales. El objetivo de esta consulta fue ofrecer una valorización de los avances, los límites y desafíos de los últimos diez años. Cada país presentó un panorama de la teología afro de su región (Acosta, 2005, p. 35).

En el 2007, nuevamente la Comisión de Teología Negra de ASETT, con apoyo de CMC de Holanda y la Universidad Javeriana de Cali, realiza un nuevo encuentro de teólogos afro-americanos y caribeños bajo el lema de Espiritualidad, Justicia y Esperanza desde las Teologías Afroamericanas y Caribeñas. Este evento dio un aporte epistemológico significativo sobre el ser y hacer de esta teología.

En la perspectiva bíblica, las comunidades cristianas en América Latina y el Caribe han estado por muchos años haciendo una relectura de la Biblia a partir de la vida. Desde las situaciones de opresión y sufrimiento, se ha buscado en la Biblia la fuerza para hacer posible la resistencia en estas situaciones de muerte. Desde esa perspectiva, hombres y mujeres de culturas negras también se han dado a la tarea de estudiar la Biblia desde sus situaciones de opresión. Esta relectura

bíblica está contribuyendo a redescubrir la dignidad y la valía de cada ser humano, y la tremenda riqueza que hay en las mismas diferencias de las culturas.

El primer Encuentro Latinoamericano y Caribeño de Lectura Bíblica a partir de las Culturas Negras se realizó en Quito, Ecuador, del 20 al 22 de febrero de 1998. En dicho encuentro participaron personas de Guatemala, Panamá, Brasil, Colombia, República Dominicana, Haití, Honduras y Ecuador. Acompañaron el encuentro el antropólogo Wilson Caetano de Sousa de Brasil y la biblista colombiana Maricel Mena López. Los objetivos de este primer encuentro fueron compartir y conocer experiencias de la Lectura Bíblica a partir de las Culturas Negras, animar y fortalecer la lectura de la Biblia desde el pueblo negro, organizar tareas conjuntas que iluminaran el caminar de las comunidades negras. El estudio de mitos y textos de Génesis 1.1 al 3 y de Génesis 4.1 al 16 ayudaron a cumplir los objetivos. Fue una experiencia sumamente enriquecedora para los procesos que se habían iniciado.

El segundo encuentro se realizó en Santo Domingo, República Dominicana, del 10 al 12 de Mayo del 2002. Se contó en este encuentro con participantes de Brasil, Estados Unidos, Venezuela, Ecuador, Haití, Puerto Rico, Honduras, Angola, Costa Rica, Cuba y República Dominicana. Participaron como asesores del encuentro los profesores Silvia Regina de Lima Silva de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica y Peter T. Nash de la Escuela Superior de Teología en Sao Leopoldo, Brasil. Entre los objetivos de este encuentro se destaca el de evaluar cómo iba el trabajo de la lectura de la Biblia y los retos del primer encuentro. Siendo el estudio de los proverbios de las culturas negras en diálogo con los proverbios bíblicos (ubicados en el libro de Proverbios) el tema principal, se trabajaría sobre la base de la pregunta cómo los proverbios son usados para establecer estereotipos discriminatorios que tanto afectan a la aceptación de diferentes culturas y personas. El encuentro permitió darse cuenta de la necesidad de continuar con esta serie de encuentros que tanto enriquecen y favorecen el quehacer bíblico-teológico referente al tema.

Es así que en los últimos años continúan las iniciativas en los diversos países, especialmente en Brasil donde la Comunión Teológica Negra de ASETT impulsa una serie de actividades. Podemos citar entonces los 20 años del itinerario teológico afro desde la Confederación Latinoamericana de religiosos CLAR (Elizalde, 2012). Desde esta instancia se ha generado un proceso de reflexión teológica afro desde la experiencia de vida religiosa y eclesial.

### **3. Clases de teología afronegra latinoamericana y caribeña**

#### **3.1. La teología negra cristiana de denuncia**

Enfatiza la relación esclavitud, teología e Iglesia. Generalmente, esta teología analiza las ideas y posturas de los dominadores blancos, no dejando trasparecer el pensamiento propiamente afro. Entiende la acción y pensamiento negro como de lucha-resistencia y rebeldía. En este sentido, hace un inventario histórico por de las luchas de resistencia de los africanos en la diáspora rescatando figuras como Ginga, Zumbí, Shaca, Lumumba, Marcus Garvey, Malcolm X, entre tantos otros.

#### **3.2. La teología negra cristiana macroecuménica**

Esta teología se empeña en demostrar y discutir el proceso de sincretismo, las permanencias, rupturas y continuidades de las religiones africanas, afrolatinoamericanas y caribeñas dentro del cristianismo o paralelo al mismo. Los teólogos de esta tendencia se dedican al estudio de las tradiciones socioreligiosas de matrices africanas de las llamadas tradiciones populares.

El término *macroecumenismo* fue adoptado en la I Asamblea del Pueblo de Dios en Quito en el año de 1992. Esta asamblea reunió personas de diferentes partes del continente y con varias experiencias de fe a partir de los contextos religiosos de América latina y el Caribe (Aparecido Da Silva, 2004). Este término fue asumido con la intención de denunciar el papel restricto del ecumenismo a iglesias cristianas, lo que lleva a la exclusión de prácticas religiosas sincréticas inculturadas dentro del movimiento ecuménico. Se acogen las prácticas religiosas populares, afro e indígenas.

Cuando se habla de sincretismo religioso la primera cosa que se piensa es que se trata de algo degradado, un defecto de producción, una degradación del cristianismo original de Jesucristo. Pero cabe preguntarnos si fueron los afros o indígenas los que degradaron el catolicismo español, portugués, francés e inglés o si fueron estos los que violentaron sus tradiciones ancestrales. Las influencias fueron recíprocas. Cuando se incluye el término *sincretismo* se hace referencia a un catolicismo popular latinoamericano y caribeño, puesto que la praxis religiosa sincrética también es católica. De este modo, se asume que la diáspora afrodescendiente latinoamericana y caribeña ha contribuido en la configuración religiosa

teológica del continente. Así, se promueve una identidad negra cuya esencia es fundamentalmente política y religiosa.

Roger Bastide uno de los autores de mayor influencia en el campo de los estudios afrobrasileros nos dice que, para comprender el llamado sincretismo afrocatólico, hay que tener en cuenta tres relaciones que facilitan este contacto (Soares, 2003, p. 73). Primero, está el patrón teológico católico de la intersección a los santos para llegar a Dios Padre, que se acomoda a la cosmovisión Yoruba de los *orishas* como intercesores de los humanos junto a Olorum. En segundo lugar, está la relación cultural, curas y protección de los santos que garantiza la continuidad de la vida humana. Por último, se encuentra la relación sociológica entre las cofradías negras católicas y las naciones africanas. Estos tres elementos conformarían la base sociológica del sincretismo.

El sincretismo no es una suma o yuxtaposición de sistemas religiosos y culturales: “[e]l sincretismo es la verdadera síntesis o interrelación dialéctica de donde surge algo nuevo” (Soares, 2003, p. 75). La creencia y rito de uno es reinterpretada por otro recíprocamente; no se trata de aceptar los símbolos afro, dándole a ellos un nuevo sentido (el cristiano, en este caso). Este término explicita la mutua influencia entre evangelio y cultura. Esto se debe a que la evangelización significa anunciar el mensaje en torno de símbolos cristianos a cada época y cultura. La inculturación es el proceso a través del cual el mensaje es anunciado, el sincretismo sería su punto final, que huye del control del misionero o anunciante y del receptor del mensaje. No se trata de un proceso descendente, cuyo protagonismo es solamente del mensajero, se trata de una práctica que da prioridad al pueblo, con sus culturas.

M. C., Azevedo propone cuatro conceptos para especificar la relación entre evangelio y cultura (Soares, 2003):

**Aculturación:** Es el proceso de transformaciones verificada en una persona o grupo por el contacto con otras culturas o por la interrelación entre dos o más culturas distintas

**Enculturación:** Es el proceso por el cual una persona es introducida en su propia cultura, este es, por lo tanto, análogo a la socialización.

**Transculturación:** Es la posible o efectiva transferencia unilateral y, eventualmente, impositiva, de sentidos y valores, de símbolos, modelos o instituciones, de una cultura específica a otras, como la tendencia por parte del emisor, a no dejarse influenciar por el otro.

**Inculturación:** Es el proceso de evangelización a través del cual son dadas a una cultura las semillas evangélicas, de modo que la fe pueda brotar y desenvolverse.

Desde la perspectiva práctica, la pastoral inculturada de la Iglesia católica se puede entender, como bien lo hace Faúl Fornet Betancour, “como el esfuerzo que la iglesia católica [hace] por encarnar el Mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, y hacerlo de tal forma que por dicha inculturación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo” (Fornet Betancour, S. F). Por medio de este proceso, las culturas se mejorarían y enriquecerían la experiencia cristiana:

Por entender la inculturación de esta forma, vemos límites en este proceso, ya que no implica la existencia de un verdadero diálogo, el que exista una escucha y un enriquecimiento mutuo de los valores religiosos de cada una de estas religiones. Por lo tanto, es importante clarificar que ya existen semillas de Dios en varias culturas y su acceso no es exclusivamente cristianas. (Mena, 2008)

Una de las limitaciones del documento de Santo Domingo<sup>13</sup> es que se propone dialogar con las culturas y no con la religión; de este modo, se presupone que es falso que muchas de estas culturas ya tienen un sistema religioso propio. En otras palabras, se presupone una posición en la que se debe sustituir con ‘nuestra verdad’ su verdad, anulándola como religión para convertirla en nuestra. La inculturación en última instancia respeta la cultura, pero sustituye la religión.

Por lo tanto, la mencionada interrelación entre evangelización, inculturación y sincretismo en la reflexión teológica es posible y deseada. Además, al volver nuestra atención al mundo sincrético se puede avanzar a un encuentro interdisciplinar con disciplinas tales como la antropología, la fenomenología, la sociología, la literatura, etc., ofreciendo un estudio más estimulante para la investigación teológica.

La vivencia de lo sagrado como integrante de la cultura, les permite a los afrodescendientes la construcción de modelos religiosos profundamente solidarios con el culto católico. De esta forma, las devociones, fiestas y procesiones son parte de la práctica religiosa afrocatólica. Esta relación fue designada preconceptualmente como sincretismo, entendido como una deformación de las prácticas auténticamente católicas. No obstante, todas las religiones en su origen fueron sincréticas, por esto no puede ser tratada ninguna experiencia de este tipo de forma peyorativa.

---

13 Disponible en [http://www.celam.org/conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](http://www.celam.org/conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf) (acceso internet 11 de diciembre de 2013)

### 3.3. La teología afronegra cristiana de la autonomía

Su debate se centra en la propuesta histórico-teológica de los propios afronegros, sin descuidar las correspondientes variables esclavitud/Iglesia y la importancia de las religiones afrolatinoamericanas y caribeñas.

En este sentido, se reconoce que el término *teología* no es patrimonio exclusivo del cristianismo. Pues la teología es la búsqueda sincera de la fe, no en sí misma, sino en cuanto una comprensión racional. Por lo tanto, la fe es anterior a la teología, es un don de Dios, a diferencia de la teología que es un producto humano. Al igual que la cultura, la teología se hace dentro de una colectividad, de una comunidad que cree. Es la colectividad quien apoya, respalda o critica la teología elaborada.

Por tal motivo, la palabra que legitima la praxis teológica es, al interior del pueblo afro, un mecanismo de transmisión de fuerza, de vida. Mediante esta, los antepasados afro se manifiestan y ejercen un papel didáctico en la preservación de la armonía comunitaria. Los afrodescendientes, en este continente, continúan siendo, en primer lugar, agentes teológicos y, en segundo lugar, pueden ser arquitectos, matemáticos, astrónomos, políticos, etc. (López, 1998). En lo que se hace se pone un acento en el sentido teológico. Esta teología se manifiesta en la palabra, en la tradición oral y se hace presente en el culto, en la magia y en la vida social, es prácticamente el único medio para conservar y transmitir el patrimonio cultural (Querino, 2004, p. 25). Teniendo esto como presupuesto, la teología negra cristiana se manifiesta por medio de las prácticas afrocelebrativas, estas prácticas son inherentes a las comunidades que al interior de la iglesia católica hacen honor a sus santos por medios de alabaos, arrullos, típicos de cada región.

### 3.4. La teología feminista negra

La teología feminista negra en el continente, como lo afirma Silvia Regina de Lima, nace de un doble desafío:

Por un lado cuestionar y deconstruir la teología patriarcal que en el continente Latinoamericano y Caribeño ha asumido un rostro masculino, blanco y elitista fomentando una teología machista, etnocéntrico y clasista. Esta teología patriarcal, hegemónica que es expresión del poder colonizador en el pasado y sigue siendo cómplice y partícipe de los sistemas actuales de dominación. (Lima, 2010)

Las teólogas afroamericanas en las últimas décadas han explorado las implicaciones y las posibilidades de una teología negra que tenga en cuenta el

silenciamiento de las mujeres dentro de las instituciones eclesiales. Es así como libros, artículos teológicos y bíblicos especialmente comienzan a tener audiencia en las diferentes comunidades, iglesias y lentamente en el mundo académico (Silva, 1997). Esta producción teológica intenta articular las cuestiones religiosas de las comunidades negras y demostrar su presencia en las tradiciones bíblicas.

La teología negra feminista se autopresenta y reconoce como una hermenéutica que quiere manifestar la revelación de Dios en la vida de las mujeres pobres y negras. Interpreta la realidad como una fuente para la emancipación y busca repensar la experiencia de la Divinidad en su corporeidad (Aquino, 1998, p. 54). Pretende desconstruir los sistemas políticos que esclavizaron, protestando incluso en el silencio, en el toque, en las canciones, poesías, comidas, *slogans*. Ella se manifiesta a través de diversas formas de expresión: en el lenguaje hablado, en los símbolos, en los gestos, en el cuerpo, en la estética, etc. Se articula en un proceso liberador y de fe de las mujeres negras (Mena, S. F.).

### **3.5. La teología y hermenéutica negra cristiana poscolonialista**

La lectura negra poscolonialista revisa la tradición bíblica y descubre que los pueblos del horizonte afroasiático dejaron un legado importante en la religión de Israel.

La hermenéutica postcolonial surge hacia la mitad de los años noventa y se solidifica hacia el inicio del siglo XXI. Los lectores de la Biblia alrededor del mundo comienzan a percibir el problemático legado que dejan las colonias en diferentes lugares (India, África, Suramérica y el Caribe) al interpretar la Biblia. Generalmente, se ha interpretado la Biblia tal como nos la trajeron los conquistadores: el libro de los hombres (varones), blancos, ricos, del norte y heterosexuales. La pregunta que surge entonces es: ¿cómo interpretar la Biblia sin pasar por estas categorías? ¿Qué resultados traería? (Londoño, S. F.)

De tal forma, asume que la génesis del pueblo de Israel viene de tradiciones africanas, especialmente a partir de su experiencia de más de 450 años en Egipto y con relación a sus fronteras subsaharianas. Estudia personajes fundadores de la tradición quienes se confrontan en relación a las alianzas matrimoniales con estos pueblos, tal es el caso de Moisés, el gran patriarca israelí, que además de ser educado en el seno de la cultura egipcia, toma por esposa a una mujer etíope (Kusita) (Nm 12,1), o de José quien se casa con una sacerdotisa egipcia (Gn 41,45-50). También el escenario bíblico incluye una geografía africana, donde uno de los ríos del Edén circundan la tierra de los etiopes (Gn 2,10ss).

Los pueblos de Egipto y Etiopía, junto con las sabidurías mesopotámicas, educaron a los griegos y a los romanos en el arte, deporte, matemática, astronomía y otras ciencias (Bernal, 1991).

Esto permite descubrir el legado cultural y religioso que los pueblos africanos —egipcios, etíopes, núbios, elefantinos— dejaron en la religión judeocristiana. De esta forma, el texto bíblico también nos está alertando sobre la realidad pluricultural de la historia bíblica. A su vez, reconoce que nuestra tradición también se fundamenta en mitos, y que estos no se oponen a la historia, entendida científicamente. El mito da identidad a un pueblo o a un grupo; por esto, son importantes también como puertas de entrada para un diálogo con los afro e indígenas de nuestro continente. De este modo, hay que reconocer que el pensamiento filosófico también se desarrolló en África y en la diáspora.

Finalmente, cabe decir que estamos en un proceso inacabado de recuperación de la memoria histórica. Por lo tanto, está abierto a que otros nos ayuden a hacer memoria. Somos conscientes de que este escrito, además de no dar cuenta de toda la producción teológica que se ha hecho al respecto, no explora toda la riqueza de las vivencias de talleres, encuentros, cartillas, seminarios, que se han vivido a lo largo y ancho de nuestro continente. Asumimos pues la parcialidad de este escrito y apelamos a que otras voces nos ayuden a seguir construyendo este itinerario que ciertamente ayudará a empoderar generaciones venideras.

## Bibliografía

- Acosta Leiva, P. (2005). *Historiografía afro-negra, una aproximación a un concepto de historia a partir de las Consultas Internacionales de Teología Negra efectuadas 1985, 1994, 2003*. São Leopoldo: Escola Superior de Teología, Instituto Ecuménico de Pós-graduação em Teologia.
- Aparecido Da Silva, A. (2003). Teologia crista do pluralismo religioso face as tradições religiosas afro-americana. Em *Pelos muitos caminhos de Deus*. Goiás: Editora Rede.
- Aparecido Da Silva, A. (2000). Caminhos e contextos da teologia afro-americana. En L. Susin, *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola.
- Aparecido Da Silva, A. (2004). Teologia Afroamericana no atual contexto brasileiro, em Teologia Afroamericana II. Avanços desafios e perspectivas. Ponencia presentada en III Consulta Ecuménica de Teología Afroamericana e Caribenha.
- Aquino, M. (1998). Teología feminista latinoamericana. En M. Aquino, y E. Támez (Eds.), *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Serie Pluriminor.

- Bernal, M. (1991). *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1-2. New Brunswick: Rutgers University.
- Cannon, K. (1998). Womanism and the Soul of the Black Community. En L. M. Russell, A. Isasi-Díaz, K. Pui-Lan, y K. Cannon (Eds.) *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Westminster John Knox Press.
- CEDI. (Ed.). (1986). *Identidad negra y religión*. Río de Janeiro/São Paulo: Autor.
- Cleage, A. (1968). *Black Messiah*. Sheed Ward.
- Cone, J. (1969). *Black Theology and Black Power*. New York: The Seabury Press.
- Cone, J. (1991). *Martin and Malcolm and America: A Dream or a Nightmare*. Nueva York: Orbis Books.
- (2001). *Diccionario de creencias, religiones, sectas y ocultismo*. Terrassa, Barcelona: Editorial Clie.
- Documento de Santo Domingo. Disponible en [http://www.celam.org/conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](http://www.celam.org/conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf) (acceso internet 11 de diciembre de 2013)
- Elizalde Prada, O. A. (2012). La CLAR y la teología Afro. Veinte años de itinerario (1992-2012). Artículo presentado en Congreso Continental de Teología. La teología de la Liberación en Prospectiva. San Leopoldo, Brasil.
- Fornet Betancour, R. (S. F.) *De la inculturación a la interculturalidad*. Recuperado de: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/Raul.fornet@mwi-aachen.org>
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Editorial Sal Terrae: Santander.
- Grant, J. (1990). *White Women's Christ and Black Women's Jesus*. Atlanta: Scholars Press.
- Lima, S. (2010). Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana. *Revista Magistro*, 1(1).
- Londoño, J. (S. F.) *Hermenéuticas post-coloniales*. Recuperado de <http://teologiaunderground.blogspot.com/2013/07/hermeneuticas-post-coloniales.html>
- López, E. (1998). Teologías indias de hoy. En *Teología afroamericana. II Consulta de Teologías y Culturas afroamericana y caribeña*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Machado Caicedo, M., (Ed.). (2012). *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*. NiNisee, Fucla: Universidad del Valle.
- Mena López, M. (2008). *Cuestión de piel: De las teologías hegemónicas a las emergentes*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- Mena López, M. (2009). *Espiritualidad, justicia y esperanza desde las teología afroamericanas y Caribeñas*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- Mena López, M. (S. F.) *Nuestro cuerpo es lugar de revelación*. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/146549058/Hermeneutica-Biblica-Negra-Feminista-MARICEL-MENA>

- Querino, S. (2004). Nossos passos vem de longe. Ensaio de Teologia Afro-feminista, A Teologia Afroamericana no atual contexto brasileiro. *Teologia afroamericana II. Avancos, desafios e perspectivas*. Centro Atabaque de Cultura Negra y Teología, Sao Paulo, 2004.
- Santos, Eliad Dias dos (1998). *Mulher negra – Teologia feminista e teologia afro-americana em diálogo* (Disertación de Maestría). São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo.
- Silva, E. (1997). *Provérbios de Mulher e sobre Mulher da cultura Banto e na Bíblia: Um estudo a partir dos Provérbios 16,1-22, 16* (Disertación maestría), São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo.
- Soares, A.. (2003). *Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- Townes, E. (2006). *Womanist ethics and the cultural production of evil*. Palgrave Macmillan.
- Villaman, M. (2000). Editorial, mundo negro y biblia. *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 19.
- West, C. (1993). *Questão de Raça*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Williams, D. (1989). *Womanist Theology. Black Women's Voices*. In J. Plaskow y C. Christ (Eds.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality* (pp. 179-186).. San Francisco: Harper and Row.
- Wilmore, G. S, y Cone, J. (Eds.). (1979). *Black Theology, a Documentary History, 1966-1979*. Maryknoll: Orbis Books.
- Ulloa, A. (2000). *Abya-yala y sus rostros: formación teológica y transversalidad*. Bogotá: CETELA/Kimpres.
- Zapata Olivella, M. (1983). *Changó el gran putas*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Zapata Olivella, M. (1986). El sincretismo afrocatólico en las luchas liberadoras de América. En *Cultura Negra y Teología*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.