

**ETNOGRAFÍA DE LA MISA
CATÓLICA AFROCOLOMBIANA**

*Ethnography of the
afro-colombian mass*

ROSA PATRICIA QUINTERO BARRERA *
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia

* rpquintero@gmail.com

RESUMEN

La Pastoral afrocolombiana forma parte de las reconstrucciones que en los últimos años se han presentado en las estrategias de evangelización empleadas por la Iglesia católica. Esas reconstrucciones se evidencian en la naturaleza del discurso de los sacerdotes y en la realización del principal ritual de culto. En la misa convergen elementos metafóricos y prácticos relacionados con la diversidad cultural y con situaciones de exclusión territorial, cultural y económica de los afrocolombianos. En un ambiente que recrea contextos sagrados y profanos, y que permite la escenificación de reivindicaciones identitarias, a través de la expresión oral y de las representaciones estéticas que forman parte del ritual. Este artículo trata el contraste etnográfico entre el culto oficial y aquel realizado por la Pastoral afro.

Palabras clave: *catolicismo, diversidad religiosa, afrodescendientes, etnografía, ritual católico.*

ABSTRACT

In the last years, the Afro Colombian Pastoral has taken part in the reconstruction that the Catholic Church had presented as strategies of evangelization. Those reconstructions are evident in the nature of the priest's speech and in the realization of the principal ritual of the cult. In the mass, metaphoric and practical elements concurs, related with the cultural diversity and the situation of territorial, cultural and economic exclusion of the afro Colombian people. In an environment that recreates sacred and profane contexts, and allows the stage of identity claims through the oral expression and the esthetic representation that takes part in the ritual. This article is about the ethnographic contrast between the official cult and the one performed by the Pastoral.

Keywords: *catholicism, religious diversity, afro-descendants, ethnography, catholic ritual.*

INTRODUCCIÓN

Y la gente armaba sus celebraciones con su música, su saber tradicional y aquel otro aprendido en el rito cristiano.

Nina Friedemann, 1989

Las representaciones religiosas que plantea la Pastoral afrocolombiana encuentran asidero en dos perspectivas analíticas: la primera se evidencia de manera extrínseca en la naturaleza del discurso de los sacerdotes y en la realización del principal ritual de culto, en las cuales confluyen elementos metafóricos y prácticos relacionados con la diversidad cultural y con situaciones de exclusión territorial, cultural y económica de los afrocolombianos. La segunda perspectiva, más implícita, se relaciona con cambios teológicos sustanciales en el modo de entender los dogmas relativos al acercamiento entre la deidad y el sujeto social, a través de la intermediación del sacerdote. En suma, esas dos miradas conllevan a innovaciones dilucidadas en el procedimiento ritual y los tipos de acercamiento entre el oficiante y la feligresía, entre los mismos asistentes y la *comunión con Dios* como fin último del encuentro religioso. En la construcción de ese ambiente incide la importancia que el oficiante otorga a la cotidianidad de la gente, así como en la “lectura política y secular de la Biblia con el ánimo de transformar las estructuras del sistema de dominación” (Ospina y Sanabria, 2004: 486).

Quienes la lideran son sacerdotes afrodescendientes y algunos africanos, que aplican la noción de *evangelización inculturada*¹ y, a partir de su epistemología local, elaboran interpretaciones discursivas que resultan conocidas a la gente porque aluden a problemas sentidos de la población afro como la discriminación étnica y racial, los efectos económicos y sociales del desplazamiento forzado, las dificultades en el contexto urbano para cubrir sus necesidades básicas, entre otros.

El presente análisis pondrá énfasis en las relaciones sociales que ocurren entre el sacerdote y su feligresía durante el momento que ocupa la celebración de ese ritual. Además, las acciones que se estudiarán ocurren como respuesta a las dinámicas históricas de dominación política y económica en las cuales

1 Este concepto tiene estrecha relación con observar las particularidades culturales de cada pueblo con el fin de adecuar las metodologías misioneras de acercamiento a las comunidades. La implantación de la aculturación implica “la utilización de los recursos de la cultura que se va a evangelizar para expresar la fe cristiana [...] a través de la iniciativa de las personas que vivan dentro de esta cultura” (Ukpong, 2001: 58).

han estado y están inmersos los afrodescendientes. Desde este punto de vista, la premisa de partida se fundamenta en que la innovación de la misa afro no sólo involucra la inclusión de los bailes y la música tradicional del pueblo afrocolombiano, sino también un complejo sistema simbólico en el cual se han complementado y adaptado aspectos económicos, políticos e históricos con el *ethos*² de quienes forman parte de esta propuesta religiosa.

Metodológicamente, parto de comparaciones entre el ritual católico normativizado por la Iglesia y las adaptaciones que actualmente aplica la Pastoral afrocolombiana en la ciudad de Bogotá. Aunque esas prácticas no ocurren sólo en la capital, sino en general en el resto de la nación y en algunos países latinoamericanos, particularizo el caso bogotano como una contrastación fáctica.

ANTECEDENTE HISTÓRICO Y TEOLÓGICO³

El catolicismo fue impuesto a los esclavizados desde el momento de su captura en las costas africanas. Los europeos llamaban *redención de africanos* a la esclavización, y definieron como *acto humanitario* su integración en calidad de esclavos a la sociedad colonial, primero de acuerdo con las Leyes Nuevas y luego mediante los Códigos Negros que expedían España, Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra. Desde el siglo XVII esta normatividad legitimaba el control y la sujeción de los cautivos africanos, y además establecía los castigos, torturas y mutilaciones que no eran sancionados como delitos para someter a quienes resistieran el cautiverio (Friedemann y Arocha, 1986). Por su parte, los misioneros católicos veían a los africanos como bárbaros, adoradores del demonio y paganos porque reverenciaban a sus antepasados. Así legitimaron diversas estratagemas para imponer la doctrina religiosa (Maya, 1998).

Sin embargo, el nativo africano estuvo lejos de ser un sujeto inerte y pasivo ante las imposiciones del medio esclavista. En cuanto a lo religioso, Bastide sostiene que en el continente americano el catolicismo lusitano e hispánico se caracterizaba por ser más social que místico, y en este sentido era importante que los esclavizados aprendieran algunas cosas como rezos

2 Esta noción la tomo de Geertz, quien sostiene que: “El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (Geertz, 1989: 118).

3 En este aparte retomo sólo algunos contextos diacrónicos que sustentan el trabajo realizado por la Pastoral afrocolombiana, desde la trata esclavista hasta la construcción misionera adelantada hoy día, a manera de contexto para el lector. En otros escritos he profundizado la perspectiva histórica y teológica (Quintero, 2007).

y gestos para ser bautizados; y por lo tanto, la presión evangelizadora fue menos fuerte permitiendo que los rasgos africanos se hayan podido mantener más fácilmente en América Latina. Desde el punto de vista social, las adaptaciones religiosas adquirieron matices particulares de acuerdo con las zonas geográficas habitadas por los afrodescendientes y las influencias de otros grupos sociales (Bastide, 1969).

En este sentido, la religión como mecanismo de defensa y de resistencia ante las imposiciones del medio ha incidido en la conservación de la identidad étnica de los afrodescendientes. Bastide argumenta que toda religión vivida por los individuos, de algún modo debe adaptarse a las nuevas situaciones temporales y espaciales, porque de lo contrario desaparecería. Relaciono lo anteriormente expuesto con los cambios, que no han sido pocos, en la perspectiva católica de la Teología de la Liberación y sus repercusiones en las estrategias misioneras que la Pastoral afrocolombiana ha incorporado para llegar a las comunidades, en estos tiempos de variada oferta religiosa y de cambios profundos en la vida del pueblo afrocolombiano, sobre todo a causa del conflicto armado en la costa Pacífica. Así, esta opción católica considera la pluralidad de pensamiento y de conceptos sobre Dios y las maneras de expresar la devoción religiosa. Por ello, los religiosos incluyen los bailes y la música de ambos litorales como un elemento claramente visible de la estética y del arte afro.

Ahora bien, esas innovaciones comenzaron a gestarse a partir del Concilio Vaticano II con la recomposición institucional del catolicismo durante la década de los sesenta, que clausuró la época de la teología monolítica para dar paso a perspectivas que consideraban la diversidad cultural de los pueblos en su *corpus* teórico. Los teólogos partícipes de esas reformas católicas sentaron las bases de “una teología plural, de un lenguaje simbólico, de una tradición diferenciada. Es decir, el encuentro con una larga tradición que no terminaba en la Escolástica” (Silva, 2001: 21).

Cabe anotar, que la década de los sesenta en América Latina estuvo marcada por la Revolución Cubana, el auge del marxismo y los cambios ocurridos con el Concilio, entre otros hechos; los cuales, propiciaron el surgimiento de movimientos intelectuales liderados por clérigos, quienes colmados de dudas y limitaciones por los enfoques teológicos que les ofrecía la Iglesia, optaron por asumir posturas disidentes. Así, para aquellos religiosos, el poderío económico y político del Vaticano constituyó un despropósito en el acercamiento a la gente pobre, y se apartaron de la manera tradicional de officiar la misa, al considerar que el ritual desarrollado de ese modo contribuía a incrementar

la distancia entre la feligresía y los jerarcas de la Iglesia. Los puntos de discusión confluyeron en la manera de acercarse al pueblo y en la necesidad de transformar la realidad social de los pobres, sobre todo en la aplicación de nociones como la *pobreza*⁴ y la evangelización *encarnada*⁵, de la manera como lo estipula la Biblia.

Ese enfoque teológico interpretó la complejidad de la situación social de la época. Un ejemplo de ello fue el trabajo adelantado por los sacerdotes de Golconda, analizado como el punto de partida del proceso teológico en Colombia; sus adeptos consideraron que desde su posición jerárquica debían expresar su inconformismo y proponer nuevas estrategias evangelizadoras acordes con los tiempos modernos y la realidad económica de los pueblos (Quintero, 2005). En el caso que nos ocupa, monseñor Gerardo Valencia Cano es reconocido como uno de los precursores de la Pastoral afrocolombiana, debido al talante social del trabajo misionero que adelantó en la costa Pacífica; además, fue uno de los impulsores del grupo Golconda, y por iniciativa suya estos clérigos decidieron reunirse en Buenaventura. Los movimientos sacerdotales en América Latina, apenas esbozados, y las preocupaciones de los religiosos en el ámbito social, económico, político y religioso fueron puntos de convergencia de las inquietudes de quienes durante el decenio de 1990 trabajaron en la pastoral con los grupos de base. En consideración de los problemas que discutían, decidieron realizar los Encuentros Continentales y los Encuentros Nacionales de la Pastoral Afroamericana, para evaluar y programar sus respectivos procesos pastorales.

Recientemente, los religiosos que se ocupan del trabajo con afrodescendientes conformaron la Comisión de Vida Religiosa, adscrita a la Iglesia católica y, por lo tanto, sujeta a los mandatos del Vaticano. Está constituida

-
- 4 La palabra pobreza, en el lenguaje del naciente movimiento de la Teología de la Liberación, connota epistemológicamente el abandono, la agonía y la angustia de quienes sufren una “pobreza deshumanizadora”. En esa perspectiva, los sacerdotes críticos se preguntan por la acción que debía realizar la Iglesia frente a esta situación. Además, es entendida como un problema económico resultado de la opresión de unas personas sobre otras y, por lo tanto, representa una ofensa contra Dios, la cual debe ser solucionada (Broderick, 2000).
 - 5 Este término significaba en el lenguaje estudiantil de los futuros sacerdotes durante la década de los sesenta, *ser consecuente*. Precisamente, la evangelización encarnada fue la expresión que adoptó Manuel Pérez, uno de los clérigos que integró el grupo conocido como Golconda, acerca del cual me referiré más adelante: “encarnarse quiere decir ser consecuente, meterse para no salir, no tener esperanzas de retroceso” (Broderick, 2000: 51).

por clérigos de diferentes órdenes religiosas, seminaristas y laicos, quienes conforman el equipo de trabajo de la Pastoral afrocolombiana de Bogotá, constituido en 2004 por unas diez personas, que desde entonces se reúne una vez al mes para programar las diversas actividades que realiza. Entre los objetivos de la Comisión de Vida Religiosa sobresalen los siguientes: “Promover celebraciones litúrgicas donde se resalten los valores y la espiritualidad del pueblo afrodescendiente, proponer espacios de formación, integración y reflexión desde la perspectiva multiétnica y pluricultural, y crear canales de información y capacitación para las personas interesadas en adentrarse en la cultura negra” (Cuesta, 2003). Esta labor es complementada por la Asociación de Mujeres Negras, cuyas integrantes se encargan de la administración de una guardería para niños afro y de la coordinación de las actividades artísticas de los jóvenes que bailan y cantan en las misas afro.

ETNOGRAFÍA COMPARADA ENTRE LA MISA CATÓLICA TRADICIONAL Y LA AFROCOLOMBIANA

El documento eclesiástico *Redemptionis Sacramentum* fue elaborado por mandato del papa Juan Pablo II, con el fin de recoger los designios del catolicismo para oficiar la misa o eucaristía. Ese texto tiene especial relevancia ya que, pese a las reformas litúrgicas del último Concilio y de la aplicación de la evangelización inculturada, los altos jerarcas de la Iglesia consideraron que “por un malentendido sentido de creatividad y de adaptación, no [han] faltado abusos, que para muchos han sido causa de malestar”. Es decir, que a través de la normatividad que aparece en ese documento, la Iglesia controla los abusos litúrgicos que considera “contribuyen a oscurecer la recta fe y la doctrina católica”. En este sentido, la misa debe realizarse al arbitrio que establece la Iglesia, pues en caso contrario “no respetaría ni su carácter sagrado ni su dimensión universal” (*Redemptionis Sacramentum*). La misa es el principal ritual de culto a la deidad, y por lo tanto es obligación de los católicos asistir regularmente, y así sostener los dogmas que promueve el catolicismo. Es oficiada por un sacerdote *in persona Christi*, quien presenta “un testimonio y un servicio de comunión, no sólo a la comunidad que participa directamente en la celebración, sino también a la Iglesia universal, a la cual la Eucaristía hace siempre referencia” (Paulus, 2003), y ofrece a Dios, en nombre de la Iglesia, el cuerpo y sangre de Jesucristo, en conmemoración de la última cena de Jesús narrada en el Nuevo Testamento de la Biblia.

La ceremonia se compone de cinco partes: (a) ritos iniciales, (b) liturgia de la palabra, (c) liturgia eucarística, (d) rito de la comunión y (e) rito de conclusión. A continuación, presento una comparación etnográfica entre la estructura de la misa ordenada por el documento eclesiástico *Redemptionis Sacramentum* y la misa afro a partir de observaciones en terreno⁶:

(a) En la primera parte se realizan algunos ritos introductorios, como la procesión de entrada, el saludo inicial, el acto penitencial, el Gloria y la oración de Colecta. Los oficiantes ingresan al sagrario de la iglesia por la puerta interna de la parroquia y son recibidos de pie por las personas que asisten al ritual. Los sacerdotes besan el altar, hacen la señal de la cruz y saludan a su feligresía con elegancia, demostrando humildad ante los símbolos sagrados. En el acto penitencial el sacerdote invita a la contrición con la oración: *Yo confieso ante Dios todopoderoso y ante ustedes, hermanos, que he pecado mucho de pensamiento, palabra, obra y omisión: por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa [...]*.

Al respecto, en la misa afro, sin excepción, los oficiantes entran a la iglesia por la puerta de acceso público cantando y bailando al ritmo del canto: *Venimos, venimos de diferente lugar a rescatar la cultura sacramento de unidad [...]*, seguidos por las parejas de jóvenes que forman parte del grupo de danza que acompaña todo el ritual; en conjunto invitan a los asistentes a responder al cántico. Las palabras de apertura las pronuncia un seminarista aludiendo a la multiculturalidad y a la importancia de la misa para los católicos, lo cual es complementado por el sacerdote oficiante, quien explica a los asistentes el significado de la misa afro⁷. El acto penitencial afro se refiere al “arrepentimiento por avergonzarse del color de la piel, de los ancestros y de

6 Para el ensamblaje de esta parte, tuve en cuenta el detalle etnográfico que aparece en mi tesis de maestría, en donde registré dos misas afro corrientes y cinco variaciones. Aquí relaciono algunos apartes con el fin de permitir su contrastación tanto teológica como metodológica, con la estructura de la misa que establece la Iglesia (Quintero, 2005).

7 El sacerdote afro complementa: “tanto la Iglesia en el documento de Santo Domingo [encíclica del Vaticano] nos ha hecho descubrir que nuestra población colombiana tiene muchos valores, eso es lo que queremos celebrar con ustedes. No es otra liturgia distinta sino solamente que tratamos de incluir los valores culturales. Y como es una fiesta requiere que todos nos sintamos participando, con aplausos, con cantos y con bailes porque al Señor también se alaba danzando. Vamos a iniciar esta eucaristía pidiendo al Señor que escuche nuestra súplica. Nosotros lo hacemos por medio del toque de tambor para que el Señor escuche nuestras oraciones. Vamos a tocar tambor sintiendo esa fuerza de Dios que nos llama, vamos a decirle lo que tenemos con alegría en una fiesta, porque somos alegres” (Misa afro, 2003).

promover la marginación” (Misa afro, 2003). Así, la plegaria del catolicismo oficial es sustituida por:

Perdón Señor, por las veces que no nos hemos aceptado como hombres y mujeres afrodescendientes y hemos dejado que se dude de nuestra etnia, nuestra cultura y nuestros valores. Por tantas veces que hemos dejado de aportar desde lo que somos y tenemos como pueblo afrodescendiente a la reconstrucción de un país más solidario, más humano y más equilibrado en sus relaciones. Por tantas veces que ante el sufrimiento y la marginación de hermanos y hermanas nuestras nos hemos quedado callados, tolerando y aportando para que las estructuras opresoras e injustas sigan su marcha (Misa afro, 2003).

(b) En la liturgia de la palabra los feligreses escuchan textos de la Biblia, interpretándolos como la “palabra de Dios misma, que se ofrece a ellos a manera de alimento espiritual” (*Redemptionis Sacramentum*). Se hace entonces la primera lectura, por lo general extraída del Antiguo Testamento, por parte de alguno de los asistentes. Aquí personas de la parroquia aprovechan para pasar un recipiente por todas las filas de los feligreses en donde ellos hacen una donación económica, conocida como el diezmo. Sigue el salmo responsorial que corresponde al día, y se reza intercaladamente entre quien lo lee y los asistentes. Luego se hace una segunda lectura tomada del Nuevo Testamento, se canta el *Aleluya* y la feligresía se pone de pie para la lectura del Evangelio correspondiente a la fecha. El sacerdote pronuncia el sermón u homilía explicando el sentido de las lecturas anteriores y enfatiza en las cuestiones de doctrina que considere pertinentes. Para finalizar esta parte, se reza el Credo, a manera de consolidación del compromiso con la doctrina católica: *Creo en Dios, padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro señor, que fue concebido por obra y gracia del espíritu santo, nació de santa María virgen.*

En el ritual afro el comentario que antecede a las lecturas refiere la importancia de la historia en transformación de “las estructuras sociales que promueven la injusticia, la mentira y la marginación de los pueblos” (Misa afro, 2003). En cuanto a la recolecta de los diezmos, cabe anotar que estos no son solicitados debido a que los oficiantes consideran que la mayoría de los asistentes a sus misas no disponen de excedentes económicos para donar, salvo en las ocasiones que lo exige el párroco de la iglesia en donde se realiza el culto. Otra diferencia entre los dos rituales, radica en el contenido del Credo. En la ceremonia afro, esa oración incluye apartes referidos a la multiculturalidad,

a la procedencia histórica de los afros en el país, al fortalecimiento de los vínculos sociales de solidaridad y tolerancia, a la pobreza y a la marginación.

En la homilía afro el oficiante retoma elementos de las lecturas bíblicas y mediante la formulación de preguntas a los asistentes elabora una estrategia dialógica que le permite llamar la atención de manera vívida a la sesión religiosa. El sacerdote desciende del altar y se acerca a los feligreses logrando captar su interés y su participación. Indaga sobre las razones por las cuales optaron por asistir a la iglesia y por la calidad de las relaciones sociales que sostienen en su vida cotidiana; lo anterior le confiere los insumos necesarios para centrar su discurso en la pobreza, la marginalidad, la exclusión, la diferencia cultural y étnica, la tolerancia, la guerra y el desplazamiento forzado. También profundiza en la manera de realizar la misa afro, la inclusión del baile y del toque de tambor; así como en la connotación de la palabra *afrodescendiente*. Alude a los ancestros africanos y al trasfondo histórico de la presencia de gente de piel negra en Colombia.

(c) En la liturgia de la eucaristía el oficiante presenta a Dios *los dones del pan y del vino, que se convertirán en su cuerpo y su sangre*. Luego, en la consagración, los feligreses se postran de rodillas mientras que el sacerdote hace la epiclesis, o sea: *impone las manos sobre el pan y el vino, invocando al espíritu santo para que por su acción los transforme en el cuerpo y la sangre de Jesús*. Entonces muestra la hostia y el cáliz, para dar paso a la transustanciación, en donde, de acuerdo con el dogma católico, el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Jesús.

(d) El rito de la comunión incluye la oración del Padrenuestro y la plegaria por la paz. Acto seguido el oficiante insta al auditorio a darse un signo de paz, el cual generalmente consiste en un ligero apretón de manos con aquellas personas que cada uno tiene al lado. El sacerdote hace una genuflexión, toma el pan y el vino consagrados y los presenta a los asistentes mediante una corta oración. El oficiante comulga mientras los fieles se acercan al altar de manera organizada, para recibir una hostia consagrada en la transustanciación, reconociendo en ella el *cuerpo de Jesús*. Entonan cánticos de alabanza a la deidad, mientras quienes han comulgado oran en silencio durante algunos minutos.

En el ofertorio afro, quizás la parte más llamativa de la ceremonia, se presenta el pan y el vino de acuerdo con las connotaciones metafísicas ya anotadas e incluye otras: el pan simboliza el trabajo, el alimento, el derecho a la vivienda y a la salud de las comunidades afro. Con el vino ofrecen los logros y conquistas que han realizado históricamente en el país (Misa afro, 2003).

Además, la ofrenda afro incluye objetos con significaciones culturales como el canaleta, que simboliza la explotación sostenible de los recursos naturales, y las flores, que representan la defensa de los derechos ciudadanos que poseen como grupo étnico perteneciente la nación colombiana. En algunas ocasiones, portan artesanías y banderas de países africanos en conmemoración de los esclavizados deportados durante la trata transatlántica. Cabe anotar que el contenido del ofertorio varía de acuerdo con las intenciones de cada misa, las cuales pueden aludir al calendario litúrgico⁸ o a alguna fecha trascendental para el pueblo afro; como por ejemplo, la conmemoración de la masacre de Bojayá, el fallecimiento de líderes comunitarios y la celebración de la fiesta de San Pacho⁹. El período de las ofrendas ocupa un lapso prolongado, pues cada elemento es conducido por una pareja de jóvenes, quienes bailan una cumbia o un currulao en el callejón central de la iglesia, desde la entrada hasta el altar, portando el objeto específico para entregarlo al oficiante. Este proceso escénico ocurre mientras las cantadoras regalan sus cánticos a los asistentes, adaptados de líricas católicas, y alabados cuando se trata de misas de difuntos.

En cuanto al acto de paz, el sacerdote afro interroga al auditorio sobre cómo se siente cada uno e invita a danzar y a darse un abrazo de paz. A lo cual, la feligresía obedece e intercambia abrazos por un rato; por su parte, el oficiante y sus acompañantes se desplazan por la iglesia saludando y abrazando a los asistentes. Entre tanto se escucha el canto de paz: *dame tu mano o un abrazo, que en esta misa quiero sentirte como hermano* [...]. Para la transubstanciación, el clérigo solicita la participación de los feligreses mediante una imposición de manos colectiva sobre los objetos sagrados. En celebraciones especiales con auditorios pequeños, luego de la consagración, el sacerdote deja en la mesa ritual el cáliz y la patena de las hostias con el fin de que cada

8 Las actividades católicas están regidas por el calendario litúrgico, el cual marca los diferentes momentos de la vida de Cristo y comienza con su nacimiento en el solsticio de invierno. Es fijado por el calendario lunar, su eje central es la pascua, el adviento y la cuaresma. Su fiesta más importante es la Semana Santa (Terminología católica, en: www.servicioskoionia.net/martirologio/enero.htm).

9 San Pacho es una fiesta que se celebra en el Chocó desde 1648, con la llegada de los franciscanos, quienes insistían en hablar de san Francisco de Asís. La imagen y simbología de este santo fueron tomadas por los afrodescendientes como San Pacho (Villa, 2000). En apariencia es de contexto católico; Friedemann y Vanin apuntan que “detrás de las figuras religiosas del catolicismo, impuestas desde tiempos coloniales por los amos, posiblemente se habrían refugiado quién sabe qué personajes del lejanísimo pasado religioso africano” (Friedemann y Vanin, 1995: 199).

participante se aproxime y consuma por sí mismo su respectivo sorbo de vino y su hostia.

(e) En el rito de conclusión el sacerdote tiene la oportunidad de hacer anuncios o advertencias a su feligresía, luego extiende las manos hacia los asistentes haciendo la señal de la cruz en el aire, para bendecirlos con las siguientes palabras: *En el nombre de Dios Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*. En contraste, el oficiante afro recapitula sobre la realización del mismo ritual y de las diferencias que representa para los feligreses acostumbrados al modo de ofrendar a Dios desde la perspectiva católica oficial¹⁰ y pronuncia la oración final, seguida por la bendición: “Que nos bendiga el Dios de la vida que es Padre, Madre, Hijo y Espíritu Santo” (Misa afro, 2003). Al ritmo de la canción “*María, María, María e [...]*” y del baile de los muchachos portando la figura de una Virgen negra, la gente se dispone a cambiar el lugar de la iglesia por el salón comunal para presenciar el *acto cultural*, al cual han sido invitados previamente por los religiosos. Así, el escenario cambia su contexto sagrado para tomar un matiz profano, en el cual los asistentes reciben un refrigerio o almuerzo, de acuerdo con la hora, y se recrean con las expresiones artísticas escenificadas por el grupo de danza. Los jóvenes bailarines, en especial las mujeres, cambian sus trajes largos por otros más cortos para moverse al ritmo del mapalé; y presentan algún *performance* alegórico a la cultura afrodescendiente.

PASTORAL AFROCOLOMBIANA VISTA COMO UN BRICOLAJE SIMBÓLICO DE SABERES Y PRÁCTICAS RITUALES

Carvalho (2001: 114) define la religión como: “[...] sistemas articulados de creencias, prácticas, rituales y explicación del mundo, los cuales pueden manifestarse en los casos más cerrados bajo el formato de dogmas o, en los más abiertos, en representaciones colectivas”. Para el caso que nos ocupa hablaríamos de una relación entre esas dos manifestaciones: por un lado, el ritual afro se adecua al formato de la misa que norma la Iglesia católica; por otro, se aparta de la sobriedad y solemnidad ortodoxa para dar paso a un

10 Palabras del oficiante afro: “algunos de ustedes dirán eso que pasó en la capilla no es una misa. De pronto alguno vino con ganas de encontrarse con otra cosa, otros se sienten molestos por la manera como el padrecito se viste, como habla, por esas muchachas que están por ahí bailando. Todos esos sentimientos encontrados es lo que hemos querido celebrar, cada uno tiene derecho a moverse de manera distinta. Todo esto, puesto en las manos del señor en este nuestro país, es lo que nos va ayudar a seguir reconstruyendo. Aceptarnos porque todavía nos queda muy difícil valorar lo diferente. Es una invitación y compromiso desde hoy”.

encuentro social más cercano entre el oficiante y los feligreses, a partir de elementos discursivos y escenográficos atrayentes a las miradas y las expectativas de la gente.

Ligado a lo anterior, los estudiosos afroamericanistas confieren gran importancia a la religión dentro sus análisis, “al ser ésta uno de los más poderosos medios de transmisión de sus valores fundamentales; a su vez señalan el papel protagónico desempeñado por la muerte dentro de estos universos religiosos” (Serrano, 1998: 243). Una incidencia de las religiones afroamericanas en los sistemas de valores ha sido la consolidación de los afrodescendientes como grupo étnico. A partir de las diversas expresiones religiosas que han encontrado a lo largo de su historia y las transformaciones que han realizado, “la religión sería el factor que permitió el “reagrupamiento institucional” de los africanos traídos a la fuerza a América” (Serrano, 1998: 244), lo cual se torna evidente en la propuesta litúrgica afro, ya que sin apartarse del dogma católico acomoda en el formato ritual aquellos elementos culturales significativos para los afrodescendientes, a la vez que resultan llamativos e interesantes para gran parte de mestizos. A propósito de este último sentido:

Lo afro sigue siendo el significante favorito del entretenimiento blanco, no por el exotismo *tout court*, como ya lo fue Oriente en el siglo XIX, sino por una torsión sorprendente de la relación con el elemento exótico: la exofilia. Lo afro es ahora la contraparte necesaria del etnocentrismo occidental, el cual concibió a un extraño al que se le tiene aprecio, cuyo lugar ya se estableció como íntimo y seguro. Lo que la cultura afro trae de exótico no amenaza, sino que se suma al plan racional ya establecido; en fin, lo complementa. Ya es posible para los blancos africanizarse sin dejar de ser occidentales, del mismo modo como no les interesa islamizarse u orientalizarse en general (Carvalho, 2005: 17).

En la producción simbólica de la misa afro desempeñan un papel protagónico el baile y la música: ambos constituyen poderosas herramientas de comunicación y de motivación para los sujetos que asisten al rito. Pese a que los bailarines lucen las vestimentas apropiadas para seguir con sus cuerpos el ritmo de la música afro, sus coreografías son preparadas para el espacio sagrado de la iglesia y el ritual en sí mismo. Igual acontece con la música, el toque del tambor y la lírica de los cánticos son adaptaciones cuidadosamente diseñadas para ese escenario. Es decir, que ni el baile ni la música atentan contra los designios del catolicismo para realizar la misa. Y de cierta manera, afianzan el estereotipo de la experticia en esas artes de los afrodescendientes.

Los diversos mensajes que circulan por la mente de la mayoría de espectadores funcionan como un fetiche culturalmente encarnado en su racionalidad y enmarcado en un contexto en el cual “las expresiones simbólicas afroamericanas juegan, en la fantasía, el papel de restituir los valores humanos perdidos en el Occidente actual: la fiesta, la risa, el erotismo, la libertad corporal, el ritmo vital, la espontaneidad, el relajamiento de las tensiones, la sacralización de la naturaleza y de lo cotidiano” (Carvalho, 2005: 19). Lo cual no quiere decir que los cambios implícitos en el modo de ofrendar a la deidad sean bien recibidos y comprendidos por todos los asistentes al ritual. Mientras algunas personas se sienten regocijadas con esta manifestación religiosa, a otras les genera sentimientos opuestos. Lo anterior, no sólo se evidencia entre los asistentes ocasionales a la misa, sino también entre los clérigos. Esto explicaría los inconvenientes que deben sortear los sacerdotes de la Pastoral afrocolombiana para conseguir los permisos de las parroquias de la ciudad y poder oficiar sus misas. Pese a la apertura en el pensamiento monolítico de la Iglesia católica efectuada por el Concilio Vaticano II y los enfoques críticos de la Teología de la Liberación, muchos sacerdotes mestizos e incluso afrodescendientes no entienden ni aceptan que haya una pastoral exclusivamente para ellos.

Por otro lado, los elementos religiosos corresponden a un contexto eminentemente social. Es decir, que esas representaciones son colectivas y expresan realidades a través del rito. Así, “los ritos son una forma de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de esos grupos” (Durkheim, 1993: 264). Los asuntos sociales que exterioriza la Pastoral afro son producto del pensamiento colectivo y de la cooperación entre el conocimiento y el trabajo de religiosos, grupos de mujeres, jóvenes y laicos. Precisamente uno de los principales objetivos de esta propuesta religiosa es influir en la consolidación de los afrocolombianos como una unidad social y contribuir al mantenimiento de sus miembros juntos, a través de elementos sociales que les resultan comunes, de ahí la insistencia de los oficiantes en enfatizar en la pobreza y la discriminación. Al respecto, valdría la pena evidenciar hasta qué punto reunirse en torno a la Pastoral afro significa unión social y reafirmación étnica en el contexto urbano.

“VAMOS A METERLE COLOR A ESTO”

El ritual está rodeado de la sacralidad que personifica el sacerdote, quien hace las veces de representante de Dios en la sesión y, desde luego, es el vínculo entre la deidad y los hombres. Requiere de unas estrategias dialógicas que resulten significativas a los participantes y de la incorporación de elementos simbólicos que representen *ethos* comunes y aceptados socialmente. Así, en el contexto tradicional hablaríamos de la trinidad, la cruz, el cáliz y la Biblia, entre otros; y en el contexto de las adaptaciones que se realizan en la misa afro añadiríamos a esa lista expresiones estéticas como los bailes y los ritmos musicales, además de objetos como el canaleta, banderas y artesanías, y recursos naturales como ríos, selva y flores. La última idea lleva a pensar en que el sistema de conocimiento afro no escinde la naturaleza de la cultura, como sí ocurre en el pensamiento de sociedades occidentales, punto que representó grandes interrogantes en el seno de la antropología hace unos años.

Así mismo, tampoco contrapone la razón a la emoción como si fueran inseparables. Este es uno de los aspectos en que la propuesta afroteológica de la Pastoral en mención hace ruptura con el catolicismo oficial, y que a la vez la caracteriza frente a otras opciones religiosas, pues contempla los hechos históricos de las resistencias y las prácticas de sobrevivencia de las comunidades afro y configura nuevos paradigmas que no son calculados sólo en la racionalidad intelectual o en la razón instrumental, sino en una comprensión y contemplación holística de la realidad (Silva, 2001). La relación dialéctica que establece Silva entre la razón y la emoción, está vinculada con el rasgo de africanía que ha persistido en el pensamiento de los afrodescendientes denominado *muntú*, el que es propio de los “miembros de la familia lingüística bantú del África central, entre cuyos pueblos hicieron las mayores capturas” (Arocha, 2002: 92).

La filosofía *muntú* hace alusión a que existe una unidad entre “vivos, antepasados, animales, árboles, tierra, fuego, estrellas y herramientas” (Arocha, 2002: 93), es decir que la realidad no sería posible sin la existencia de simbolismos, interpretaciones y recuerdos. En complemento, el novelista africano Emmanuel Dongala, describe la “embriaguez mental” que le ocurre a Mankunku, cuando visita un laboratorio químico, y ve cómo una gruesa gota plateada de mercurio estalla en pequeñas bolas sobre una placa de mármol. Él relacionó el metal líquido con el hierro sólido, que él y sus antepasados deformaban y reformaban en el trabajo de la herrería y dijo: “Tras de haber visto esta agua que no moja, estoy seguro de que existe un paso, una

vía, un estado entre el mundo de los antepasados desaparecidos y nosotros, entre la vida y la no-vida. Ese paso es lo que siempre he buscado” (Dongala, 1996: 215). Al tiempo que pronunciaba estas palabras, intentaba infructuosamente aplastar las gotas de mercurio para sentir las entre sus dedos, lo cual dejó perplejo al dueño del laboratorio, quien le dijo: “¡Atención, es un metal que vuelve loco!”, a lo cual Mankunku le replicó: “Que vuelva loco está en la naturaleza de las cosas. No podría ser de otro modo”.

La filosofía muntú se basa en esa búsqueda del paso entre “la vida y la no-vida” que refiere Mankunku, quien estaba “enraizado en una cultura, una civilización milenaria de la que se sentía heredero y depositario” (Dongala, 1996: 216), mientras que el científico era depositario de “una ciencia que había probado su eficacia universal y de la que ninguna civilización podría prescindir” (Dongala, 1996: 216). Este ejemplo permite entender el hecho de que en las celebraciones litúrgicas actuales de la Pastoral afro, los sacerdotes enfatizan en el baile y el toque de los tambores; es más, sin estos dos elementos las misas no se podrían officiar. Muntú lleva a pensar que “la música no miente y que, por tanto, la cotidianidad es impensable sin ella” (Arocha, 2002: 92). Acerca de este asunto, Castro (2005: 51) encontró que:

La música, los cantos y las danzas juegan no sólo un papel importante en la transmisión de unos códigos culturales propios de los afrocolombianos de cada región, sino que también, de acuerdo con los diferentes momentos y lugares de la eucaristía van a cumplir un papel integrador o separador, lo cual se refleja en la corporeidad de quienes interactúan en las eucaristías afrocolombianas. Entonces, en estas ocasiones sociales el cuerpo funciona como frontera frente al otro (Castro, 2005: 51).

Ahora bien, en cuanto a las estrategias comunicativas indispensables para la realización del ritual, cabe anotar que las encíclicas del Vaticano norman cómo y bajo qué cánones debe realizarse la misa, e indican que las homilias tienen que estar orientadas a comentar asuntos relacionados con las lecturas previas de la Biblia. En los rituales afrocolombianos, al aplicar la evangelización inculturada, si bien el oficiante parte de los relatos del Antiguo o del Nuevo Testamento, hace hincapié en la discriminación racial y étnica de los afrodescendientes en el país, pero en especial en Bogotá, ya que se trata del contexto local. El sacerdote se vale de ejemplos reales orientados a motivar la reflexión individual sobre cómo se comporta cada uno cotidianamente con las personas que tienen un color de piel distinto al suyo, o que

se comportan de otros modos considerados *normales* en la ciudad. El mensaje de estas homilias tiene un claro sentido pedagógico, en la medida en que instruye y hace pensar a la gente sobre la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, legitimada por la Constitución de 1991.

Además, el discurso de los clérigos de la Pastoral afro difunde la idea de una deidad cercana al mundo de los hombres, del “Dios de la vida” en sus propios términos, quien comparte con el pueblo afrocolombiano el mismo gusto por los ritmos y la música, los movimientos del cuerpo, las ofrendas y las palabras. A las acciones litúrgicas, en particular a las misas, corresponden unos determinados colores que rigen la ornamentación¹¹ de los sacerdotes. Hoy día, las Conferencias Episcopales aceptan adaptaciones al uso de colores en la vestimenta de los sacerdotes de acuerdo con “las necesidades y las ídoles de los pueblos”, sin que ello implique caer en lo que la Encíclica *Redemptionis Sacramentum* denomina *excesos*. Este punto es importante tenerlo presente porque los sacerdotes de la Pastoral afro utilizan túnicas de colores vistosos para oficiar las misas, con el ánimo de expresar “alegría y fiesta”, según uno de los sacerdotes afro. También guarda relación con el concepto de la liturgia inculturada, que trata de “compartir lo bueno que tienen los pueblos” como la alegría representada en la estética de los colores y los dibujos. Cabe anotar que tanto los bailarines como las personas que forman parte del coro, se atavían con vestimentas festivas y cuando la ocasión lo amerita lucen trajes elaborados con telas africanas.

“EN EL NOMBRE DE LA MADRE”

La invocación a la deidad que promueve el catolicismo tradicional es: “En el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo”. Por su parte, en el ritual afro se articula la figura femenina de la madre, así: “En el nombre del Dios de la vida quien es Padre, Madre, Hijo y Espíritu Santo”. El catolicismo se fundamenta en el dogma de que Dios constituye una trinidad, que quiere

11 La ornamentación se refiere a las vestimentas que deben portar los sacerdotes de acuerdo con su investidura clerical, el calendario litúrgico y el significado de la misa (casullas, túnicas, sotanas, alba): blanco significa pureza y alegría; utilizado para las misas del tiempo pascual y la Navidad. Rojo significa sangre y fuego, espíritu santo y martirio; utilizado para el domingo de pasión, el viernes santo y fiesta de pentecostés. Verde significa esperanza; utilizado en los oficios y misas del “ciclo anual”. Morado significa penitencia y austeridad; especial para los tiempos de adviento y cuaresma, oficios y misas de difuntos (Terminología católica. En: <http://www.mundocatolico.net/teologiasiglo21>).

decir “tres personas y una sola esencia” (Martínez y Martínez, 1996: 64) compuesta por el padre (Dios), el hijo (Jesucristo) y el espíritu santo (procede del padre y del hijo) (Martínez y Martínez, 1996: 64). A propósito de la trinidad, en la Biblia, Mateo 28:18 aparece escrito:

Jesús se acercó y les habló así: Me ha sido dada toda autoridad en el Cielo y en la tierra. Vayan, pues, y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos. Bautícenlos en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enséñenles a cumplir todo lo que yo les he encomendado a ustedes.

Un sacerdote líder de la Pastoral afro explica que la bendición en el nombre de la madre es “un concepto enriquecido por la experiencia cultural”, es decir que es producto del trabajo misionero con la gente afrocolombiana aplicando la noción de la evangelización inculturada. Sin embargo, al incluir a la madre en la bendición se está alterando la figura de la tríada, entendida como un conjunto de tres elementos que cumplen la condición de relacionarse entre sí (Martínez y Martínez, 1996: 554). En el momento en que el sacerdote invoca al “Dios de la vida”, considera que la vida “es producto de la unión entre lo masculino y femenino”; desde este punto de vista, él plantea que la interpretación de Dios como padre y madre no altera la figura de la trinidad, “porque se trata de la misma persona”, y la trinidad es la unión de “tres personas distintas y sólo un Dios verdadero”.

Desde otro ángulo analítico, también podría explicarse con la propuesta de género que forma parte de las discusiones actuales en las diferentes disciplinas del conocimiento —y que la teología no excluye— acerca de la participación e importancia femenina en todos los ámbitos. Esta es una razón de peso que explicaría la inclusión de la madre en la bendición, además de entender por qué el sacerdote alude la mayor parte del tiempo al género femenino y masculino en su discurso.

También es importante resaltar que adicionar a la madre en la noción de trinidad de la epistemología cristiana, implica un interesante elemento de análisis teológico y posiblemente podría relacionarse con la visión de la madre y de los antepasados de la tradición Yoruba. En este sentido Arocha (2002: 102) plantea que:

La propuesta litúrgica de los afros supera una asimetría teológico-espacial y una inequidad de género: incorpora a María tanto a la señal de la Cruz, como a las personas divinas que conforman la unidad de Dios. Esta innovación no hace más que formalizar la posición que la mayoría de católicos de hecho le

reconocen a la Virgen en sus devociones cotidianas. Sin embargo, también puede tener una inspiración étnica: las deidades del África occidental, incluidas las de los Yoruba, y las de los Akán, como Ananse, encarnan al mismo tiempo identidades femeninas y masculinas.

La idea que sostiene este autor de concebir a Dios como masculino y femenino a la vez, es una hipótesis que amerita un estudio más detallado. Sin embargo, la alusión a los *orishas*¹² que hacen los sacerdotes es continua¹³, tanto en las homilías como en los cantos¹⁴ y en los dos contextos religiosos que explicaré a continuación.

ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO

Friedemann (1995) plantea dos contextos religiosos en el estudio sobre la religiosidad en la región de Barbacoas (Nariño) que se alternan en el ritual: uno es guiado por el sacerdote dentro de la iglesia y el otro, independiente de su investidura sacerdotal, gira alrededor de un buen número de símbolos católicos. La anterior referencia resulta aplicable en este análisis, pues por un lado figuran los intereses del sacerdote en el ritual en sí, que tienen que ver con promover la doctrina católica entre los feligreses y así influir en su acercamiento a la idea que sostiene de Dios. Ahora bien, los clérigos de la Pastoral afro realzan la diferencia étnica y la escenifican en la celebración del culto; por ello, ofician las misas ataviados especialmente e incorporan las

12 Con este nombre se conocen las deidades Yorubas de Regla de Ocha o santería, practicada principalmente en Cuba y Brasil. La santería corresponde a la sincretización de cultos de origen africano y católico, la cual se ejemplifica en la relación entre orishas y santos católicos como Changó, quien representa el mayor número de virtudes e imperfecciones humanas y sincretiza con santa Bárbara. Obbatalá es el creador de la tierra y escultor del ser humano y sincretiza con la Virgen de las Mercedes. Yemayá es la madre de la vida y de todos los orishas y sincretiza con la Virgen de Regla (Bolívar, 1994).

13 Esta situación la observé en el XIII Encuentro de la Pastoral Afrocolombiana en Apartadó, Antioquia. La invocación a los *orishas* fue constante en los cantos adaptados a las letras católicas, en los cantos africanos que enseñaron religiosos de ese continente y, en las actividades inaugurales y finales del Encuentro, como el *performance* del Grupo Changó de la Pastoral de Carepa, entre otros momentos (Quintero, 2005).

14 A manera de ejemplo, presento unos apartes del “Canto a mi pueblo negro” del cancionero del XIII Encuentro Pastoral Afrocolombiano en Apartadó, Antioquia: “Hoy aquí mi pueblo canta reunido [...] a pedir a Dios y a nuestros orishas [...] Oye Obatalá [...] Óyeme Changó [...] Oye Yemayá [...] Que viva Ewa, Ibejí, Oba [...]” (Quintero, 2005: 113).

expresiones estéticas y hablan acerca de los problemas económicos, políticos y sociales de la gente afrocolombiana.

Por otro lado, está el contexto que se desenvuelve de manera independiente de la investidura sacerdotal, como apunta Friedemann, vinculado con las estrategias de acercamiento a las personas, pues la situación de pobreza y de marginalidad en la ciudad merece que los religiosos partan de la realidad social en la que viven los afrocolombianos, ya que, según ellos, no se trata solamente del proceso evangelizador sino también de generar perspectivas que mejoren la calidad de vida de las personas. Esto es evidente en su trabajo de base en los barrios, donde los sacerdotes se han preocupado por encontrar a las familias y hacerles un seguimiento de su estancia en la ciudad, enfatizando en la organización social y comunitaria. Otro elemento del segundo contexto de Friedemann, es la “actividad cultural” que generalmente sigue a la misa en los salones comunitarios de las parroquias, que expliqué anteriormente.

LA FELIGRESÍA

La feligresía está compuesta por: (a) Población afrodescendiente, incluyendo a los asistentes regulares a los rituales y demás actividades estéticas como los jóvenes bailarines, los músicos, las señoras cantadoras, las personas amigas o familiares de algunos de los anteriores y los seguidores de la Pastoral afro que se desplazan con ellos por la ciudad. (b) Los mestizos divididos entre los asiduos y los ocasionales que pueden llegar desprevenidamente buscando la misa de hora y de día en la parroquia de su sector y se encuentran con el ritual afrocolombiano.

Vale la pena considerar a la segunda feligresía, entre otras cosas porque las homilias a simple vista parecerían que van dirigidas a ella en la medida en que un elemento constante es la explicación por parte del oficiante del término afrodescendiente y de las razones que motivan a incorporar el baile y la música en el ritual. El discurso de los sacerdotes promueve la reflexión de la gente en torno a la diferencia cultural y étnica de la nación colombiana, la exclusión y la discriminación del pueblo afro en aspectos como el acceso a la educación, al trabajo remunerado adecuadamente y a conseguir en arriendo un inmueble, entre otros aspectos.

No obstante, el discurso de los religiosos no se queda en la denuncia, sino que pretende llamar la atención de los asistentes a las misas afrocolombianas en el sentido de aceptar esa diferencia étnica y cultural. La palabra de los oficiantes afro, también cumple la función de actuar como un mecanismo

de apropiación étnica de la feligresía afro, en la medida en que incentiva su autoestima y autovaloración como individuos y como pueblo.

Por otro lado, las celebraciones litúrgicas se realizan en diferentes parroquias de Bogotá porque la Pastoral afro no cuenta con una sede propia. Una preocupación constante en la programación de las misas es la relacionada con la consecución de las parroquias para oficiar, debido a que son pocas las que prestan sus instalaciones para la realización de una misa afro. Los tambores, los bailes, los bailarines, los atuendos de los sacerdotes y el mismo desarrollo del ritual no son bien vistos por la mayoría de los sacerdotes responsables de las parroquias bogotanas. Esto puede interpretarse en dos sentidos: por una parte, la divulgación del mensaje y del mismo ritual afro en ámbitos distintos de la geografía bogotana, aprovechando las misas de horario en las parroquias a las cuales acude una feligresía constante y las celebraciones programadas en horas distintas con una feligresía invitada o que llega a la parroquia de manera desprevénida. Por otra parte, al cambiar con regularidad de lugar se dificulta la cohesión de una feligresía determinada y por ende del trabajo misionero que pretenden adelantar los religiosos. Quizás este aspecto también ha incidido en las dificultades para consolidar una feligresía como tal, y pensando en este inconveniente el equipo de la Pastoral Afrobogotana elaboró la planeación de actividades para el 2005, poniendo énfasis en la realización de una misa fija mensual en alguna parroquia de fácil acceso. Sin embargo, esta idea se abortó al cabo de unos pocos meses debido a que el espacio escogido representaba riesgos de atracos para los asistentes, razón por la cual contaban con escaso auditorio para oficiar la misa.

Por otro lado, las comunidades afrodescendientes son distintas, la situación económico-social de los afros que habitan en la periferia de la ciudad contrasta con la de la localidad de Kennedy, donde muchas familias afro instaladas desde hace tiempo y cuyos hijos son nacidos en Bogotá viven en condiciones más favorables. Entre tanto, la gente de Soacha, por ejemplo, está a merced de grupos delictivos armados y lucha constantemente por sobrevivir a la marginalidad y al desplazamiento forzado.

En consecuencia, poblaciones afro como la de Altos de Cazucá, ameritan de otras estrategias de religiosos que se comprometan con el trabajo misionero, así como con los permisos de sus superiores para adelantar la evangelización con grupos de base afro, y de mayores recursos económicos de los que actualmente dispone la Pastoral afro. Al respecto, cabe anotar que los misioneros inscritos en esta propuesta religiosa cuentan con capital

insuficiente para movilizarse y adelantar las misiones que desean. Para conseguir recursos que les permitan desplazarse a otros lugares, con frecuencia los grupos de apoyo como las organizaciones de mujeres y de jóvenes deben adelantar actividades como bazares o fiestas comunales con el fin de estimular la solidaridad de amigos y vecinos.

CONCLUSIONES

Durante la trata esclavista “el ser se hallaba despojado de cualquier elemento propio de su vida cotidiana y sobre todo de su lengua” (Glissant, 2002: 18). Ese africano deportado se recompuso a partir de los pensamientos del rastro que le quedaron, o sea de las huellas que conservó en su memoria. En este sentido, considero que la iniciativa de la Pastoral afro parte de la propia historia de su gente; de ahí la insistencia de los religiosos por explicar en las misas el significado del término afrodescendiente, algunas veces remitido a “ciudadano africano colombiano” y la prioridad que confiere a “rescatar elementos de la cultura” como plantea uno de los sacerdotes.

En cuanto a las cualidades y diferencias de la Pastoral afro con respecto a otras expresiones misioneras católicas dirigidas a grupos étnicos o excluidos en lo espacial, lo cultural y lo económico, quienes la lideran son sacerdotes conocedores del pueblo afrocolombiano. Por lo tanto, hablan con propiedad acerca de su gente, sobre todo al aplicar la noción de “evangelización inculturada”, que se fundamenta en partir de los elementos que definen a una cultura, o como plantea Said (1996), la cultura consiste en los archivos que los pueblos elaboran con lo mejor que han conocido y pensado sobre sí mismos, en calidad de fuentes beligerantes de identidad. La Pastoral afro ha incorporado en el ritual litúrgico la danza y la música como elementos de la diferencia, visibles a los ojos de un católico desprevenido, si lo compara con una misa oficial. No obstante, la diferencia no sólo radica en el baile y la música, sino también en el discurso de los sacerdotes.

La manera de considerar y recrear esos elementos culturales tiene que ver con la adaptación de la música (toques de tambor, líricas y ritmos) de ambos litorales a los cánticos católicos de las misas, el ajuste de coreografías de bailes al escenario de las parroquias y a las partes específicas de la misa; además del respeto a la naturaleza y al trabajo que las personas realizan con ella, pues gracias a esta interacción es que los afrodescendientes antes de ser expulsados de sus tierras, pudieron subsistir. Con respecto a este punto, vale la pena recordar la lista de elementos que forman parte del ofertorio y sus significados: los ríos, la selva, las flores y el canaleta.

La escenificación del ritual católico afrocolombiano se desarrolla casi a manera de teatro, en el cual los oficiantes, bailarines, músicos y participantes dramatizan cada parte de la misa ortodoxa pero con las adaptaciones del ritual afro. Esa coreografía incluye baile y música populares acondicionados a la sacralidad del ritual católico de alabanza a la deidad, dentro de un ambiente festivo que posibilita la expresión de gestos y la reflexión de actitudes y comportamientos individuales frente a la diferencia étnica y social. Los partícipes del ritual comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales, representados en sucesos simbólicos que tienen lugar en un espacio diseñado colectivamente. Allí se crea un bricolaje que alterna el contenido de las palabras del sacerdote, las coreografías de los jóvenes bailarines, la música, las ofrendas y sus significados en una experiencia entre lo estético y visual como componentes del mensaje religioso total.

En el ámbito discursivo, los sacerdotes reelaboran la estructura de la misa con oraciones católicas como el *Credo*, *Yo pecador*, así como las partes del *Salmo responsorial*, el ofertorio y la paz, con remembranzas religiosas e históricas de sus antepasados africanos y las alusiones a los problemas actuales del pueblo afro. Así, la misa afrocolombiana escenifica los ámbitos sagrados y profanos en un ritual de regocijo donde los oficiantes se esmeran por realizar el culto a Dios de una manera vívida y los participantes sienten variedad de emociones y sentimientos.

Por otro lado, aunque los religiosos de la Pastoral afro, refiriéndose a la inclusión de la madre en la Señal de la Cruz, plantean que la tríada no se altera, a mi modo de ver la noción de esta bendición implica tolerancia no sólo hacia el género femenino, sino también se inspira en la riqueza de las tradiciones religiosas y espirituales yorubas de sus ancestros africanos. Aquí surgen otros interrogantes: ¿Saben a qué se refieren con la invocación a las deidades de origen africano y cuáles propiedades las caracterizan?, ¿Cuál es el sentido de incorporar la imagen del Dios católico con los *orishas*?, ¿Cómo reciben esta innovación las personas que conforman la feligresía? Responder a esas tres preguntas, requiere de un acercamiento a las personas anónimas que acuden a la misa y realizar una aproximación *ontológica* a quienes lideran la Pastoral afro.

Finalmente, considero que los cambios y adaptaciones socio-simbólicas implícitas en esta propuesta afroteológica no son mezclas ingenuas de elementos religiosos, ni simples fusiones de contextos religiosos distintos, sino que son variaciones fundamentales manifestadas en las propiedades que la caracterizan como afro, algo emergente dentro del panorama de opciones religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arocha, Jaime. 2002. "Muntú y Anase amortiguan la diáspora afrocolombiana". Revista *Palimpsesto* N° 1. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. pp. 92-112.
- Bastide, George. [1967] 1969. *Las Américas negras*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Broderick, Walter Joe. 2000. *El guerrillero invisible*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Bolívar, Natalia. 1994. *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Fundación Pablo Milanés.
- Carvalho, José Jorge. 2001. "El misticismo de los espíritus marginales". *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 37. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 112-50.
- Carvalho, José Jorge. 2005. *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable*. Bogotá. Colección sin condición 3, Universidad Nacional de Colombia.
- Castro, Luis Carlos. 2005. "Cuerpos, espacios de encuentros y desencuentros: misas afrocolombianas en Bogotá". Tesis de pregrado inédita. Bogotá: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Cuesta, Emigdio. 2003. Proyecto de la Comisión de Vida Religiosa Afrocolombiana. Conferencia de Religiosos de Colombia. Bogotá.
- Dongala, Emmanuel. 1996. *El fuego de los orígenes*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Dos Santos, Juana y Deoscoredes Dos Santos. 1977. "Religión y cultura negra". En *África en América Latina*, Manuel Moreno Fraginals (ed.). México: Siglo XXI Editores. pp. 103-128.
- Durkheim, Emile. 1993. "Formas elementales de la vida religiosa". En *Antropología Lecturas*, Paul Bohannon y Mark Glazer (eds.), Madrid: McGraw-Hill. pp. 263-272.
- Duyes, Avery. [2001] 2003. *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*. Barcelona: Herder.
- Echeverry, José Antonio. 2002. "Teología de la Liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres". *Revista Ciencias Humanas*, edición 4, enero-junio. Cali: Universidad San Buenaventura.
- Friedemann, Nina. 1974. *Minería, descendencia y orfebrería artesanal*. *Litoral Pacífico*. Bogotá: Ministerio de Gobierno.
- Friedemann, Nina y Alfredo Vanín. 1995. *Entre la tierra y el cielo*. *Magia y leyendas del Chocó*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Friedemann, Nina y Jaime Arocha. 1986. *De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Geertz, Clifford. 1989. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Glissant, Édouard. [1996] 2002. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

- La Biblia. 1995. Madrid: Editorial Verbo Divino.
- Martínez, Leonor y Hugo Martínez. [1996] 2001. *Diccionario de filosofía*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Maya, Adriana. 1998. "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810". En *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*, Adriana Maya (ed.), Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 9-52.
- Ospina, María Angélica y Fabián Sanabria. 2004. "Nuevas espiritualidades y recomposición institucional en la Iglesia católica: la era del laicado carismático". En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Ana María Bidegain (ed.). Bogotá. Taurus. pp. 481-509
- Quintero, Patricia. 2007. Replanteamientos en las estrategias evangelizadoras católicas: construcción teológica y social de la Pastoral Afrocolombiana. (En prensa).
- Quintero, Patricia. 2005. "En el nombre del Padre, de la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo": dimensión afro de la religiosidad católica bogotana". Tesis de maestría inédita. Bogotá: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Said, Edward W. [1993] 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sanabria, Fabián. 2002. "Las últimas apariciones de la Virgen en Latinoamérica: una lectura antropológica". *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 37, enero-diciembre. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 60-89.
- Serrano, José Fernando. 1998. "Hemo de morí cantando, porque llorando nací, ritos fúnebres como forma de cimarronaje". En *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos*, Adriana Maya (ed.), Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 241-262.
- Silva, Antônio Aparecido. 2001. "Caminos y contextos de la teología afroamericana". En *Teología afroamericana y hermenéutica bíblica. Raíces y nuevos caminos*. Bogotá: Editorial Kimpres.
- Ukpong, J. S. 2001. "Cristología e inculturación: una perspectiva neotestamentaria". En *Itinerarios de la teología africana*, Rosino Gibellini (ed.), Navarra: Editorial Verbo Divino. pp. 57-89.
- Villa, William. 2000. "Carnaval, política y religión: fiestas en el Chocó". *revista Gaceta* 47. Bogotá: Ministerio de Cultura. pp. 156-187.
- Sitios y artículos en medio electrónico**
- Arce Gargollo, Pablo. 2003. "La Santísima Trinidad". <http://www.encuentra.com/includes/documento> (fecha de acceso 5 de junio, 2004).
- Documento de Puebla. <http://www.multimedios.org/docs/d000363/p000034.htm> (fecha de acceso 5 de junio, 2004).

“Dogma de la Santísima Trinidad” <http://www.encyclopediacatolica.com/t/trinidad.htm> (fecha de acceso 25 de septiembre, 2004).

Paulus, Iones. 2003. “Ecclesia de Eucaristía. Sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia”. En <http://www.vatican.va/edocs/ESLo327.HTM> (fecha de acceso 5 de julio, 2004).

“*Redemptionis Sacramentum*. Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. Sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía” http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_sp.html (fecha de acceso 5 de julio, 2004).

“Segundo Encuentro del Grupo Sacerdotal de Golconda. Documento Final Buenaventura, 9 a 13 de diciembre” <http://espanol.geocities.com/memoriacolombia/DeclaracionGolconda-1268.doc> 1968 (fecha de acceso 5 de junio, 2004). Terminología católica. http://www.mundocatolico.net/teologiasiglo21/def_libreria.htm, <http://www.servicioskoinonia.net/martirologio/enero.htm> (fecha de acceso 8 de mayo, 2004).

Grabaciones en medio magnetofónico

Misa afro. 2003. Celebrada en la Parroquia de Copacabana del Barrio Bochica II. Grabación magnetofónica, Bogotá: 9 de noviembre.