

MUJER AFROCOLOMBIANA, ESPERANZA DE UN PUEBLO

Ssimbwa Lawrence

Directora

Dra. Olga Consuelo Vélez Caro

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ, 2011

MUJER AFROCOLOMBIANA, ESPERANZA DE UN PUEBLO

Ssimbwa Lawrence

**Trabajo de grado presentado como requisito para obtener el título de
Teólogo y Bachiller Eclesiástico en Teología**

Directora

Dra. Olga Consuelo Vélez Caro

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ, 2011

DEDICATORIA

En primer lugar, a todas las mujeres afrocolombianas cuya vida ha inspirado el éxito de esta indagación y en segundo lugar, a todas las mujeres cuya experiencia de fe y labor reflexiva han cambiado el rostro del mundo.

AGRADECIMIENTOS

Mil gracias a Dios por el don de la vida y de la vocación cristiana; gracias a mis Padres quienes me formaron a tener una visión que aprecia la diversidad de género; gracias de corazón a mi comunidad religiosa de los misioneros de la Consolata, y de forma especial, a la Región Colombia-Ecuador que me ha orientado en un camino pastoral Ad gentes, sobre todo, en la área de la pastoral en pro de las minorías etnias; gracias de todo corazón a la Comunidad apostólica formativa teológica internacional (CAFTI) que me ofreció la oportunidad de hacer la pastoral afrocolombiana; gracias de corazón a los grupos culturales Palenke y Zarakua que me brindaron el espacio que me ayudó a tener una visión feminista-pastoral; y por último, pero no por eso menos importante, gracias a la apreciable Profesora y Directora de este trabajo Olga Consuelo Vélez Caro cuyo empeño y comprensión hicieron posible el éxito y logro de este trabajo.

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de síntesis; sólo velará por que no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y por que las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia (Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 06 de junio de 1964). Bogotá, D.C., 2011.

TABLA DE CONTENIDO

A MANERA DE INTRODUCCIÓN.....	9
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	12
JUSTIFICACIÓN	13
OBJETIVO GENERAL	14
OBJETIVOS ESPECÍFICOS	14
MARCO CATEGORIAL.....	15
MÉTODO.....	19
CAPITULO I	22
APROXIMACIÓN A LA REALIDAD HISTÓRICA DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA DESDE SU LLEGADA A COLOMBIA COMO PRODUCTO DE LA ESCLAVITUD HASTA HOY	22
1.1. PUNTOS PRELIMINARES	22
1.2. CONTEXTO DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA DESDE LA ÓPTICA SOCIOECONOMICA	23
1.3. LA MUJER AFROCOLOMBIANA Y EL CUERPO.....	26
1.4. LA MUJER AFROCOLOMBIANA Y LA FAMILIA.....	28
1.5. LA MUJER AFROCOLOMBIANA DESDE LA ORGANIZACIÓN Y LA PARTICIPACIÓN	31
1.6. MUJER AFROCOLOMBIANA Y LA IDENTIDAD	33
1.7. LA MUJER AFROCOLOMBIANA COMO VÍCTIMA DE MÚLTIPLES FORMAS DE OPRESIÓN.....	36
1.8. LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA EN LA IGLESIA	37
1.9. A MODO DE CONCLUSIÓN.....	40
CAPITULO II	42

LOS APORTES DE LA TEOLOGIA NEGRA FEMINISTA LATINOAMERICANA A LA ESPERANZA DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA EN PRO DE SU PUEBLO	42
1. PUNTOS PRELIMINARES	42
2. BIOGRAFIA DE LAS TEÓLOGAS	43
3. LA HERMENÉUTICA BÍBLICA NEGRA FEMINISTA.....	45
4. DIÁLOGO CON LA MEMORIA Y LAS TRADICIONES RELIGIOSAS ANCESTRALES, CAMINO PARA UNA CRISTOLOGÍA NEGRA FEMINISTA ..	49
5. EL FOMENTO DE LA IDENTIDAD Y ESPIRITUALIDAD NEGRAS	52
6. FOMENTO DE LA CONSCIENCIA ECOLÓGICA.....	53
7. DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, ECUMÉNISMO, INCULTURACIÓN E INTERCULTURALIDAD, CAMINOS LIBERADORES PARA LA INCLUSIÓN DE LA MUJER AFRO EN LA IGLESIA	56
8. DECONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN TEOLÓGICA EN LA LUCHA CONTRA EL RACISMO	59
9. RECUPERACIÓN DEL CUERPO DE LA MUJER NEGRA COMO LUGAR DE MANIFESTACIÓN DE DIOS	62
10. A MODO DE SÍNTESIS	65
CAPITULO III	67
LINEAS PASTORALES QUE PERMITAN LA VALORACIÓN Y AFIRMACIÓN DEL EMPODERAMIENTO Y PROTAGONISMO DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA	67
3.1. INTRODUCCIÓN	67
3.2. HACIA UNA ACCIÓN PASTORAL QUE PROMUEVA LA AUTO-ESTIMA	70
3.3. UNA LIBERACIÓN DE LA MUJER NEGRA COLOMBIANA DESDE LA OPCIÓN POR LOS POBRES.....	73
3.4. A TRAVÉS DEL DIÁLOGO CON EL SINCRETISMO AFROCRISTIANO.	75
3.5. LA INCULTURACIÓN Y LA INTERCULTURALIDAD, ELEMENTOS PASTORALES TRASCENDENTALES QUE RESPETAN LA DIVERSIDAD	76
3.6. UNA PASTORAL QUE APOYE LA ACCIÓN AFIRMATIVA	79

3.7. UNA PASTORAL QUE DESPIERTE Y FAVOREZCA LA RESPONSABILIDAD ECOLÓGICA DE LA MUJER	81
3.8. UNA PASTORAL AFROCOLOMBIANA QUE TENGA EN CUENTA LA MUJER	83
3.9. A MANERA DE RECAPITULACIÓN.....	86
 CONCLUSIONES.....	 89
 BIBLIOGRAFÍA	 92

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Señálese, de entrada, que el interés por la indagación sobre la mujer afrocolombiana nació gracias al deseo de tener una reflexión teológico-pastoral después de haber observado a muchas mujeres negras actuando como puntos de referencia en muchos quehaceres pastorales. Por eso, las motivaciones de este trabajo son predominantemente pastorales. Aunque no se pueda anular el gran anhelo de conocer más a fondo la realidad de la mujer negra colombiana tal y como nos la presentan muchas indagaciones antropológicas y sociológicas, algo que enriquece sobremanera cualquier investigación teológica al respecto.

Vivimos en un mundo donde se evidencia de manera frecuente el protagonismo de la mujer en todos niveles. Generalmente, la mujer ha pasado de manera progresiva del anonimato al protagonismo y ha dejado de ser mera espectadora de los cambios a convertirse en una jugadora de roles determinantes en la historia. Por ello, varios grupos, organizaciones, Iglesias y naciones no han dejado de contar con el apoyo imprescindible de la mujer, porque se ha descubierto en incontables ocasiones que ésta ha ideado varios caminos de esperanza para muchos pueblos, comunidades, y países. Ayudada de forma metódica y reflexiva por los movimientos feministas, la mujer cada vez más cimienta el terreno firme que garantiza su protagonismo y empoderamiento.

Este fenómeno no está del todo ausente en el pueblo afrocolombiano. En el contexto del pueblo afro, la mujer se ha convertido en un punto de referencia en diversas esferas de la vida. A nivel social, es ella quien encabeza la familia, a nivel eclesial, ella constituye la mayor fuerza numérica en cuanto a la participación en comparación con los hombres. La mujer no tan sólo se ha convertido en un sujeto que garantiza el éxito de la pastoral afrocolombiana, sino que también se ha vuelto un punto céntrico de su esperanza. Siendo la mujer afrocolombiana la referencia principal de la esperanza de su pueblo, es la razón por la cual esta investigación lleva como título “La Mujer Afrocolombiana, esperanza de su pueblo”. Lastimosamente, la mujer afro todavía no ha sido reconocida en varios horizontes

inclusive en el campo reflexivo-teológico, por eso, en este trabajo se quiere resaltar el papel preponderante de la mujer afrocolombiana tanto en pro de su pueblo como en el seno de la Iglesia.

La teología negra feminista, al tener en cuenta la situación precaria de la mujer afrolatinoamericana, acrecienta la liberación y el empoderamiento de ésta desde la óptica teológica que toma en consideración las dimensiones de la vida y de la historia de las mujeres negras. El empeño inestimable de la teología negra feminista latinoamericana al impulsar la esperanza de muchas mujeres negras nos ha hecho hacer la siguiente pregunta que será el punto cardenal alrededor del cual esta investigación se gira: ¿De qué manera la producción negra feminista latinoamericana puede contribuir a formular unas líneas pastorales que contribuyan decisivamente a la liberación de la mujer afrocolombiana? Esta pregunta está en sintonía con el objetivo general de esta indagación que pretende explorar las producciones teológicas negras feministas que se han dado en América Latina a fin de que se pueda sintetizar los aspectos que fortalezcan el papel esperanzador de la mujer afrocolombiana en pro de su pueblo. Para responder a este objetivo general, formulamos los siguientes objetivos específicos: (1) Hacer un acercamiento a la realidad histórica de la mujer afro-colombiana desde su llegada a Colombia como producto de la trata de los esclavos hasta hoy; (2) Sistematizar los aportes de la teología negra feminista que se han producido en los últimos años en América Latina para que fortalezcan el rol esperanzador de la mujer afrocolombiana a favor de los suyos; y (3) Plantear líneas pastorales que permitan la valoración, afirmación, empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana. Los objetivos específicos antes mencionados se convertirán en los capítulos sobre los cuales el conjunto de esta investigación se va a desarrollar.

Por lo tanto, esta indagación contiene tres capítulos. El primero versa sobre el contexto histórico de la mujer afrocolombiana desde su llegada a Colombia como producto de la esclavitud hasta hoy; el segundo se ocupa de los aportes de la teología negra feminista latinoamericana a la esperanza de la mujer afrocolombiana; el tercero intenta articular la situación de la mujer afrocolombiana

con los aportes de las teólogas negras latinoamericana en la formulación de unas líneas pastorales que permitan la valoración y afirmación del empoderamiento y protagonismo de la mujer negra colombiana.

Para la realización del trabajo, se acudirá al círculo hermenéutico que tiene como objetivo aproximarse a los contextos históricos de la realidad situada, el presente, el aquí y el ahora para iluminarla con los textos de tradición desde los pretextos de liberación que, en nuestro caso, son la búsqueda de la destitución de la dignidad, empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Nuestras miradas quieren centrarse aquí en la mujer afrocolombiana y en su papel esperanzador en pro de su pueblo.

Empezamos reconociendo la irrupción y empoderamiento de la figura femenina en el escenario nacional e internacional. En los últimos tiempos, la mujer ha pasado del anonimato al protagonismo sensible y visible, y ha dejado de ser una mera espectadora de los cambios para jugar un papel protagónico y determinante en la historia. Grupos, comunidades, iglesias, naciones y organizaciones han contado con el rol importantísimo de la mujer. Nadie ignora la figura y el papel de Hilary Clinton, Ángela Merkel, Michelle Bachelet, Gloria Arroyo, Cristina Fernández de Kischner, Dilma Rousseff, Laura Chinchilla, Paula Marcela Moreno, Piedad Córdoba, entre otras. Se trata de mujeres cuya misión ha ideado y construido caminos de esperanza para muchos pueblos, comunidades y naciones. Amparándose en ciertos movimientos, como el feminista, la mujer ha alzado la voz para cuestionar la sociedad patriarcal y machista, ha abierto espacios de diálogo hombre-mujer, y ha posicionado a la mujer en escenarios políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos.

La figura de la mujer como portadora de la esperanza se percibe también en el pueblo afrocolombiano. En muchos escenarios y frentes afro, es la mujer la que teje la ilusión para su pueblo. Desde la trata negrera hasta nuestros días, la mujer afro ha luchado a la par con el varón para construir un presente y un futuro promisorios y esperanzadores para sí y los demás. Hoy ella lucha, junto con el varón, por la construcción de una identidad étnica, en el ámbito local, regional y nacional, y combate también por la formación de una sociedad más humana e incluyente.

La teología feminista negra, sin lugar a equivocaciones, teniendo en cuenta la situación precaria de la mujer afroamericana, aborda esta temática de la mujer afrocolombiana y así, acrecienta la liberación y el empoderamiento de ésta desde

la óptica teológica que toma en consideración las dimensiones de la vida y de la historia de dicha mujer. Conviene apuntar que la teología feminista negra es una reflexión teológica de las teólogas afroamericanas que surge de sus experiencias como mujeres y negras a la vez. En efecto, dicha teología ha fortalecido la lucha promisoría de la mujer afrocolombiana desde el punto de vista de la lectura bíblica como un espacio de fortalecimiento y de afirmación para dicha mujer en su lucha por la vida y la dignidad. Partiendo de la Biblia, nadie dudaría el hecho de que ésta es un lugar de encuentro con el Dios de la vida y un instrumento de la liberación para todos los pueblos. Pero no bastan las producciones teológicas. Es necesario traducirlas al desempeño pastoral para que influyan en la realidad y la transformen. Por ello, nos queremos ocupar de esta articulación entre teología y pastoral y nos preguntamos: *¿De qué manera la teología negra feminista latinoamericana puede contribuir a formular unas líneas pastorales que contribuyan decisivamente a la liberación de la mujer afrocolombiana?*

JUSTIFICACIÓN

Son muchas las razones que justifican la escogencia del tema que aquí nos ocupa. Ante todo, es preciso observar que la teología contextual pretende reflexionar sobre la experiencia vivida en situaciones concretas. Inspirándose en eso, se hace necesario indagar por el terreno y el rol de la mujer afrocolombiana como sujeto esperanzador para su pueblo en todas las dimensiones de la vida.

El estudio se inspira en la opción pastoral de los Misioneros de la Consolata, Región Colombia-Ecuador. Las observaciones hechas en algunos escenarios donde desarrollamos nuestra pastoral afrocolombiana evidencian el papel esperanzador de la mujer. La ardiente participación en las Eucaristías, la fervorosa dedicación a la educación de los suyos y de los demás, el entusiasmo y la frecuencia en los bailes folclóricos hacen de la mujer afrocolombiana un sujeto determinante y esperanzador para muchos, especialmente para los suyos.

Asimismo, la investigación nace de la necesidad de comprender más a fondo la realidad de la mujer afrocolombiana a la luz de la reflexión teológica negra feminista. Creemos posiblemente que la mujer afro contribuye sobremedida a la conservación y transmisión de los valores que caracterizan su mundo, incluyendo la propia fe.

Por último, está el afán de reconocer y evidenciar el papel pastoral fundamental de la mujer afrocolombiana. Pues, aunque la pastoral afro esté encabezada por varones, la mayoría de ellos sacerdotes, resulta ser la mujer la que pone en marcha las diferentes actividades que se realizan. Es la mujer la que convoca, anima, canta y baila en las celebraciones eucarísticas; es la mujer la que participa en los encuentros pastorales y pone en marcha un sinnúmero de actividades pastorales. Ante eso, urge reconocer y evidenciar este protagonismo que, en muchos casos, pasa desapercibido y se relega al último lugar, y, en el peor de los casos, al olvido.

OBJETIVO GENERAL

Explorar las producciones teológicas negras feministas que se han dado en América Latina, en especial, de Maricel Mena López, Silvia Regina de Lima Silva, y María Cristina Ventura Campusano, para sintetizar los aspectos que fortalezcan el papel esperanzador de la mujer afrocolombiana en pro de su pueblo.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Hacer un acercamiento a la realidad histórica de la mujer afro-colombiana desde su llegada a Colombia como producto de la trata de los esclavos hasta hoy (2010).
- Sistematizar los aportes de la teología negra feminista que se han producido en los últimos años en América Latina para que fortalezcan el rol esperanzador de la mujer afrocolombiana a favor de los suyos.

- Plantear, a la luz de las producciones negras feministas latinoamericanas algunas líneas pastorales que contribuyan a la valoración, afirmación, empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana.

MARCO CATEGORIAL

En esta parte de la investigación, se quieren presentar algunos aspectos importantísimos que se han venido presentando con respecto a nuestro tema sobre la mujer afrocolombiana. No obstante, conviene notar que, aunque se haya trabajado teológicamente sobre dicho tema, todavía no se han agotado todos los aspectos detalladamente, por lo cual sería pertinente esclarecer algunas categorías a las cuales se van a recurrir para que se pueda entender el flujo de este estudio. Por lo tanto, se va a clara algunos aspectos como: Pueblo, Afrocolombiano, Mujer, Esperanza, y Teología feminista afroamericana.

Pueblo: Según el Diccionario de la Lengua Española, se entiende por pueblo a un “conjunto de personas de la misma raza, que forman una comunidad, tanto si ocupan establemente un país, como si son errantes”¹. No diferente de lo afirmado, Guillermo Fernández Beret en su obra, *El pueblo en la teología de la liberación*, define el pueblo como, “una realidad que, como tal, es percibida espontáneamente como un conjunto determinado de seres humanos. Pero, para que pueda ser espontáneamente percibida como una realidad colectiva única, tiene que existir, al menos, una comunidad visible entre quienes la conforman, determinada por un mínimo común denominador: al menos una situación y una historia común que afecta, de una u otra manera a todos sus miembros”². A la luz de esto, entendemos al pueblo afrocolombiano como un conjunto de personas de la misma raza, que posee una identidad, espiritualidad, conciencia colectiva, y cosmovisión

¹ Diccionario de la Lengua Castellana, 641.

² Beret, *El pueblo en la teología de la liberación: Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y pastoral latinoamericanas*, 82.

propias. Y es a ese pueblo al que pertenece nuestro objeto de análisis: la mujer afrocolombiana.

Afrocolombiano/a: El término afrocolombiano o afrocolombiana se refiere a los descendientes de los africanos esclavizados en Colombia que hoy se identifican con historia africana y colombiana. Igualmente, el concepto se utiliza para identificar a las personas de descendencia africana y, a la vez, para reconocer su humanidad, ser afro y sus raíces culturales africanas y colombianas³. La población afrodescendiente en Colombia radica predominantemente en los departamentos del Chocó, el Valle, el Cauca, Nariño, Bolívar, Atlántico y Magdalena. A la par, se halla un gran número de éstos en diferentes ciudades y departamentos del país; pues, entre la población afrocolombiana, la mujer de dicha raza se presenta en todos los aspectos como eje principal para entretejer la esperanza de los suyos.

Esperanza: Según el Diccionario de la Lengua Española, el término esperanza se asume como el estado de ánimo en el cual se nos presenta como posible lo que deseamos⁴. Según Ratzinger, la esperanza da a entender que “el hombre espera del futuro una satisfacción, una felicidad que todavía no tiene”⁵. Aquí la esperanza acaba siendo la anticipación de lo que ha de venir, la dinámica que continuamente empuja al hombre y a la mujer a ir más allá de sí mismos, y les impide que se detengan. La mujer afrocolombiana con su empeño diario, se presenta, en medio de su pueblo, como un sujeto imprescindible que teje el futuro promisorio de los suyos.

Mujer: Semánticamente hablando, según el diccionario de la Lengua Española, la mujer es la persona del género femenino que ha llegado a la edad de la pubertad⁶. Según esta definición, solo se puede designar a una persona como mujer adulta después de haber llegado a tal edad. La mujer adulta afrocolombiana es la que teje el futuro esperanzador de su pueblo. Autores como Deyanira Martínez,

³Cfr. Asprilla Mosquera, Vilma Solano, y Hernández Valdés, “La Afrocolombianidad otra manera de pensar, sentir y valorar la diversidad”, 161.

⁴ Cfr. Diccionario de la Lengua Española, 553.

⁵ Ratzinger, Joseph, “*Sobre la Esperanza*”, 326.

⁶ Cfr. Diccionario de la lengua española, 873.

Anthony Muchoki, Venanzio Mwangi, María Eugenia Escobar y Eduardo Reyes, en su obra, *El compromiso de la mujer afrocolombiana en la transmisión de los valores ancestrales*, atestiguan que la mujer afro adulta es “un agente educativo, (que) a la vez, hace posible la generación, la conservación y la transmisión de la cultura, lo mismo que la formación y la organización familiar. Ella tiene el papel de ser madre y educadora de sus hijos y desde niña en condición de hermana mayor, es llamada a asumir responsabilidades familiares. De allí en adelante como hermana, madre, tía y abuela, ella es el eje de la familia”.⁷

No obstante, cabe señalar que el concepto “mujer”, así como está definido en el marco del género y de la sexualidad, es fruto de construcciones históricas y culturales⁸. En cada sociedad, pueblo y nación hay referencias múltiples sobre lo que significa ser mujer o ser hombre, según la idiosincrasia histórica y cultural. Se llega a ser mujer en virtud del cumplimiento de los itinerarios sociales determinados por unas expectativas y recetas de género socialmente legitimadas que se asocian con la feminidad.

Ahora bien, es importante reconocer que es un hecho histórico que las mujeres hayan sido definidas por la mentalidad androcéntrica y el patriarcado bajo el término esencialista “mujer”, cuyas notas comprensivas están determinadas por ciertas características calificadoras, tales como: amor, intimidad, matrimonio, maternidad, sumisión, dulzura⁹, etc. En contraposición, se pone el hombre con los valores asociados con el paradigma de lo humano en general. Dicho de otro modo, se ha ido entendiendo a la mujer por su relación con el varón, de modo que está definida por su género y las relaciones que mantiene con el varón como esposa, madre, hija, entre otras.

⁷ Cfr. Murigi, Mwangi, Escobar, y Reyes, “El compromiso de la mujer afrocolombiana en la transmisión de los valores ancestrales”, 9-48.

⁸ Viveros, Rivera, y Rodríguez, *De mujeres, Hombres y otras ficciones, Género y Sexualidad en América Latina*, 36.

⁹ Cfr. Palacio, “La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas, Un debate de género en torno a la alteridad femenina”, 400-410.

Por ello, visibilizar el término *mujer* o *mujeres* ha sido el quehacer monumental del feminismo, a fin de abrir el espectro del oculto sistema de relaciones jerárquicas de la sociedad. En este sentido, el feminismo, en su dialogo con la posmodernidad, comprende a la mujer teniendo en cuenta la diversidad histórica, cultural, étnica, económica y social del colectivo femenino¹⁰. Esto ha repercutido en el surgimiento de reivindicaciones de igualdad y luchas emancipatorias por parte de las mujeres desde el siglo XIX hasta hoy, las cuales han mostrado que la mujer igualmente es sujeto con el que se puede contar en cuanto a la construcción del futuro promisorio en cualquier sociedad.

En el contexto afrocolombiano, se le llama *mujer* a aquella persona del género femenino pero no solamente como la que asume los roles de madre, tía, abuela, etnoeducadora, etc., sino también como la persona en cuyas manos se teje en gran parte la esperanza de un pueblo.

Teología feminista afroamericana: La teología feminista afroamericana es una teología comprometida con la vida y la lucha de las mujeres negras. Es una reflexión teológica hecha por las mujeres negras, tras descubrir que la mujer afro es un sujeto oprimido principalmente por ser mujer, negra, y pobre.

Asimismo, la teología feminista afroamericana se comprende en una perspectiva liberadora. Se trata de una reflexión liberadora atenta a todas las dimensiones que afectan al sujeto mujer: de la vida, sufrimiento, discriminación, racismo, marginación, maltrato, explotación, etc. Por eso, esta situación tan particular exige una reflexión teológica que le es adecuada a la mujer que no deja de lado aspectos aparentemente secundarios según la mentalidad androcéntrica.

Además de eso, esta teología como una reflexión hecha por teólogas negras feministas, refleja, sobre todo, la manera tan firme de combatir el patriarcalismo y la sumisión colonial de mujeres en especial, pero también del pueblo entero, aún presentes en los pueblos afroamericanos como producto funesto de la historia que atravesó al pueblo afro. Como una reflexión sobre la situación de la mujer afro, la

¹⁰ Cfr., *Ibíd.*, 409.

teología feminista afroamericana asume la historia, los sufrimientos, alegrías y victorias, y a la vez, desafía a las mujeres a decir lo que son, lo que sienten, lo que quieren y a superar la historia de sufrimientos a fin de que se descubran en plenitud como hijas de Dios.

Pues, esta reflexión teológica es un respaldo concreto al papel esperanzador de la mujer afrocolombiana en favor de su pueblo, ya que por medio de ella se condena todo tipo de sumisión de la mujer y, por el contrario, se enfatiza el papel protagónico de la mujer afroamericana como hilo conductor que une y que tiene el papel de ser eje de referencia en la sociedad donde vive.

MÉTODO

Esta investigación se inspira por el método hermenéutico. Básicamente, la hermenéutica significa la interpretación de la realidad expresada, y tiene como objetivo rescatar el presente, el aquí y el ahora y la dimensión esencial de historicidad de ser situado.¹¹ Este método establece sus bases fundamentales con relación a los textos de la tradición, a los contextos históricos de la realidad, y a los pretextos éticos de acción. Por ello, nos ayudará a explorar el papel esperanzador de la mujer afrocolombiana en pro de su pueblo con referencia a la palabra de Dios escrita, los contextos reales de dicha mujer en medio de su pueblo, y los pretextos en cuanto praxis ética de la liberación y reflexión crítica que conlleva la transformación como producto de la comprensión del contexto.

A propósito del texto de tradición, éste es el primer elemento constitutivo de toda praxis cristiana. Conviene notar que, el texto no debe ser percibido como un escrito de datos en el pasado, sino como terreno hermenéutico abierto a la interpretación del sentido que por mediación de él elaboran sujetos en proceso de comprenderse¹². Bajo este respecto, el texto es el acto revelador de Dios en el

¹¹Cfr. Parra, *"Textos, Contextos y Pretextos"*, 23.

¹² Cfr. *Ibid.*, 30.

cual, por medio de la historia, Dios muestra aquello que Él quiere ser y significar para el proceso humano.

Asimismo, el método hermenéutico se da en la interpretación del contexto de la situación. Se trata de la interpretación de los contextos de las situaciones que forman parte del sujeto en todas las condiciones en que esté. Por ello, queda entendido que percibir a Dios, su palabra, y su gracia es percibir los fenómenos históricos en los que Dios mismo se muestra. Esto exige un análisis bien profundo de los contextos de la vida y de la historia en correspondencia analógica entre la hermenéutica del texto y la hermenéutica de la acción¹³. El análisis de la realidad tiene que ver con el esfuerzo de la lectura y comprensión analítica del contexto de situación ya que la realidad misma es el vehículo de la manifestación de Dios.

El contexto conforme a nuestra temática es la mujer afrocolombiana. A pesar de ciertas situaciones escabrosas que la rodean, ella ha salido en muchos instantes victoriosa. Las mujeres afrocolombianas, tanto teólogas feministas como otras feministas no teólogas, en gran parte, son el hilo conductor que tiene el papel de ser el eje referencial en la sociedad donde se encuentran, en especial, entre los suyos.

El método hermenéutico, asimismo, exige la apropiación del pretexto. Ésta es la reflexión crítica sobre el contexto de la situación y la lectura creyente del texto de tradición. Dicho de otro modo, el pretexto versa sobre la reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la fe. Es menester resaltar que, la apropiación del pretexto versa sobre la aplicabilidad transformadora de la realidad. Por eso, basándonos en él, al comprender mejor el contexto histórico de la mujer afro, se cultivará unas líneas pastorales que fortalezcan el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana.

¹³ Cfr. *Ibíd.*, p.264.

Por lo tanto, esta investigación sobre *la mujer afrocolombiana, esperanza de su pueblo*, se fundamenta desde el punto de vista del contexto histórico, de la perspectiva del texto de la tradición, y del pretexto en cuanto aplicación transformadora de la realidad que ha de mostrarse en la praxis pastoral. Todo esto, hace que el método hermenéutico se haga herramienta sustancial para procurar los objetivos de esta indagación.

CAPITULO I

APROXIMACIÓN A LA REALIDAD HISTÓRICA DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA DESDE SU LLEGADA A COLOMBIA COMO PRODUCTO DE LA ESCLAVITUD HASTA HOY

Este capítulo versa sobre la realidad que atraviesa la mujer afrocolombiana desde su llegada a las tierras colombianas hasta nuestros días. Conviene advertir que, aunque haya habido un cambio de tiempo y de época, la realidad que rodea a la mujer negra en Colombia no ha sufrido significativas mutaciones.

1.1. PUNTOS PRELIMINARES

Durante la trata negrera, la mujer negra fue traída como mercancía u objeto de trueque para ampliar la mano de obra y para que tuviera crías. En la época de la colonización, esta mujer siguió soportando en silencio el maltrato, el trabajo arduo bajo el látigo, el abuso sexual y la separación del hijo puesto que, según la legislación de aquel tiempo, los hijos eran propiedad del amo esclavista. La mujer negra tuvo que renunciar a su identidad y sus costumbres y, por obligación, se sometió a las de sus amos. En la casa de los hacendados, ella hacía parte de la servidumbre como cocinera, lavandera o niñera, un rol que todavía conserva en muchos espacios domésticos. Pero también merece mención especial la forma clandestina en que la mujer negra esclava se juntaba con los que trabajaban en las minas o la agricultura para practicar sus creencias. Estos momentos se volvían coyunturas vitales mediante las cuales se trazaban procesos de rebelión con el apoyo silencioso de las mujeres, quienes suministraban informaciones y alimentos a los cimarrones¹⁴.

¹⁴ El término “Cimarrón” aludía al esclavo que luchaba por su libertad huyendo del dominio del amo, y fijándose en las montañas. Éstos, al constituirse en grupos, atacaban las haciendas para librar a otros esclavos, para conseguir armas y alimentación. En la actualidad, este término ha sido reivindicado por no pocos intelectuales afrocolombianos para expresar la búsqueda de sus derechos como pueblo negro.

Pese a lo anterior, se hace menester reconocer cuan dura y marginal resultó la vida de la mujer afrocolombiana. Después de la abolición de la esclavitud en Colombia, operada el 21 de mayo de 1851, bajo la presidencia de José Hilario López, ésta continuó rehén del poder del esposo. Carente de educación y preparación, se vio marginada en la esfera política, económica, social, y religiosa, al mismo tiempo que se vio obligada a adoptar un ritmo de vida acorde con las circunstancias existenciales del cónyuge. Pero no faltaron aquí protagonismos femeninos. No pocas mujeres afrocolombianas sobresalieron en los asuntos culinarios, en los rezos, rituales mortuorios, folclor, entre otros. Lo triste es que, tras más de quinientos años de lucha emancipatoria, la mujer negra colombiana continúe siendo un sujeto marginal y de segundo orden en la política, la economía, la sociedad, la cultura y la religión.

1.2. CONTEXTO DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA DESDE LA ÓPTICA SOCIOECONOMICA

De entrada, se puede asegurar que el papel de la mujer negra colombiana no ha sido del todo reconocido por la historiografía nacional. Se menciona sólo a ésta como parte del contingente de mano de obra esclava, juzgada por su rentabilidad tanto productiva como reproductiva, y reducida a un marco de mercancía con valor de uso, cambio y placer. Hace falta, pues, en la historia oficial reconocer y evidenciar que las mujeres negras participaron en la configuración de la economía de Colombia. Ellas jugaran un papel importante tanto en el mundo rural como en el urbano, sea posicionándose y asumiéndose como cocineras, criadas, amas de crianza, vendedoras de alimentos, como trabajadoras mineras y agrícolas. En el mundo productivo de las cuadrillas y las haciendas, las mujeres negras colombianas desempeñaron como cocineras y tuvieron bajo su responsabilidad la preparación y distribución de los alimentos, la administración de los abastecimientos de la pesca y la cacería, al mismo tiempo que participaban de la recolección de frutos.

Económicamente el papel de la mujer negra colombiana fue extenso. Ella labró en el campo y en la ciudad. En los centros urbanos y los ámbitos domésticos, la presencia de la mujer negra colombiana fue significativa, pues hubo mucha demanda de mano de obra femenina para los servicios domésticos, la crianza, el amamantamiento y otros oficios económicamente rentables¹⁵, hecho que le abrió las puertas de la movilidad, porque la experiencia urbana le ofrecía mayor movilidad geográfica; la mujer negra colombiana pudo salir del encierro doméstico por el hecho de que los amos permitían su vinculación a otras actividades, como las ventas callejeras y el artesanato, actividades que le permitieron acumular recursos y beneficios económicos que, aunque compartidos con los amos, le sirvieron para comprar su libertad o la de sus hijos, práctica que le sirvió para ampliar sus relaciones sociales, y para consolidar sus conocimientos, oficios y destrezas.

Además del cometido económico para los esclavistas, la mujer negra jugó un papel de monumental importancia en la esfera social para los esclavos, ya que en el manejo de las actividades domésticas, ella funcionaba como puente y mediadora de las relaciones y la comunicación con los esclavos, y así se identificaba con ellos por su condición de esclava y por los aspectos culturales comunes. No es de extrañar, pues, que en la vida social y económica bajo el régimen colonial, las mujeres negras hayan desempeñado un rol sin par en la transmisión de la propia cultura.

A pesar de lo injusto y lo tiránico que representaban las legislaciones y los esquemas de la sociedad dominante, las mujeres afrocolombianas fueron sujetos activos y protagónicos, sea en la vida familiar como en la social; fueron ellas quienes, junto con los varones, pusieron en marcha prácticas y procesos de resistencia a nivel individual y colectivo, legal o ilegalmente. Las mujeres afrocolombianas buscaron ahincadamente la libertad para sí y para los suyos. Para ello apeló y empleó estrategias de varia índole, como la de realizar trabajos

¹⁵ Cfr. Camacho, "Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana", 174.

adicionales, de ganarse el cariño y el respeto de los amos, de amamantar infantes de los esclavistas con el fin de apelar a la libertad por buen servicio, o de procrear hijos con hombres libres, tanto negros como blancos, para que ellos, heredaran el *status* de hombres y mujeres libres. El papel de las mujeres negras colombianas también se hizo sentir en las pugnas cimarronas y en la conformación y configuración de los palenques.¹⁶

Sin embargo, las mujeres afrocolombianas continúan hoy chocándose con un sinnúmero de obstáculos y desafíos. Éstas siguen enfrentándose con las barreras interpuestas por los prejuicios raciales. Pues sí, en la lucha diaria por el trabajo y por el pan, la mujer negra tiene menos posibilidades de realizar sus cometidos, inclusive en la esfera doméstica. Además, cuando ésta resulta educada y capacitada intelectual y laboralmente, sigue normalmente tropezando con el mundo del prejuicio racial. Para ello resultan ilustrativos los anuncios que proliferan en las urbes, en los que se refiere a gente de buena apariencia, lo cual excluye de *per se* a las mujeres negras, puesto que a ellas se les asocia muchas veces a lo feo. Estamos aquí ante una discriminación que, junto con la discriminación del género, hace que la mujer negra colombiana sea víctima potencial, sobre todo, en el terreno laboral.

Menciónese de paso que la raza¹⁷ es una construcción social que fue impuesta por los colonizadores europeos en América como parámetro diferenciador, clasificador y jerarquizante en la sociedad capitalista. Ella ha funcionado como un instrumento para la explotación laboral, sea con base en la división del trabajo como en la injusta distribución de la renta y de la riqueza. La clasificación social basada en la raza ha golpeado profundamente a la mujer negra; la ha castigado política, económica, social, cultural y religiosamente. La marginación, la exclusión, la pobreza y el desempleo continúan hoy ahogando a las mujeres afrocolombianas. La mayoría de ellas se hallan viviendo en la pobreza absoluta,

¹⁶ El término Palenque refiere a las poblaciones constituidas por los cimarrones para defenderse de los españoles. En la actualidad, los palenques son símbolo de libertad y lucha del pueblo afrocolombiano y la reivindicación para los territorios de las comunidades negras y, en algunos casos, para la autoridad propia.

¹⁷ Cfr. Quijano, "¡Qué tal raza!", 15-20.

situación que las coloca en una posición de vulnerabilidad y riesgo. Pese a eso, la lucha de la mujer afrocolombiana continúa haciéndose sentir en las varias esferas de la vida, individual y comunitaria, personal y social.

Actualmente, el desempeño económico de las mujeres afrocolombianas está ligado fundamentalmente al servicio doméstico y a la venta de alimentos. Se trata de actividades que proliferan sobre todo en el mundo urbano, en la mayoría de las veces, llevadas a cabo por mujeres negras inmigrantes.

Una mención especial merece el trabajo doméstico. La mujer afrocolombiana se ejercita en la esfera doméstica como cocinera, lavadora, ama de crianza, entre otras. Pero se trata de prácticas que tienden a actualizar y perpetuar la visión que se ha tenido de la mujer negra colombiana como sirvienta y, por extensión, esclava. Pese a todo eso, el compromiso económico de la mujer afrocolombiana ligado a lo doméstico resulta siempre indispensable, sea para responder al desempleo que aqueja a nuestros campos y urbes como a la lucha por la visibilización del rostro femenino negro colombiano.

1.3. LA MUJER AFROCOLOMBIANA Y EL CUERPO

El cuerpo de la mujer afrocolombiana ha sido visto desde múltiples ópticas e intereses. Ante todo, éste ha sido considerado como mercancía, fuente de rentabilidad y, por supuesto, vehículo de reproducción de mano de obra desde la dimensión productiva y reproductiva. Asimismo, el cuerpo de dicha mujer ha sido percibido como objeto de dominación y fuente de placer.

Bajo la racionalidad económica, los esclavistas junto con el sistema colonial, regularon y controlaron la sexualidad y la reproducción femenina según sus intereses y necesidades. Por ejemplo, la natalidad se incentivó en períodos en los cuales hubo una gran desproporción numérica entre mujeres y hombres, y una

gran demanda de mano de obra esclava entre los siglos XVI y XVII¹⁸. Aunque el cuerpo de las mujeres negras esclavas fuera apropiado, regulado y controlado para el uso y goce del amo y para el provecho de los otros, éste fue convertido por sus dueñas en elemento de resistencia, de ejercicio de poder y de autonomía. Debido a las circunstancias injustas, en ciertos momentos las mujeres negras recurrieron al aborto como una forma de resistencia para no darle nuevos hijos al esclavista cuando éste trató de maximizar la rentabilidad de los cuerpos de las mujeres esclavas con el fin de aumentar el número de hijos-esclavos y, por ende, el número de la mano de obra.

Otras formas de resistencias contra el control del cuerpo y la vida de la mujer afrocolombiana fueron el suicidio y el infanticidio. Estas formas de resistencia demuestran cómo vivieron las mujeres afro en medio de las circunstancias extremas y en una sociedad edificada sobre las diferencias y la subordinación de clase, raza y sexo.

Por lo demás, el cuerpo de la mujer negra ha sido visto como un recipiente de la memoria cultural que se comunica a través de gestos y movimientos, prácticas en las cuales el baile ocupa un lugar de destaque¹⁹. Tal concepción fijada y estereotipada hace que se siga considerando el cuerpo de la mujer negra colombiana como un texto en el que se ha ido escribiendo e inscribiendo su historia. Por eso, se escucha las múltiples y recurrentes menciones en las que se refiere a la mujer afrocolombiana como una mujer de cuerpo caliente, como una maga del amor, un sujeto sexualmente erótico y muy idóneo para cualquier baile. Se trata, en resumidas cuentas, de representaciones corporales estereotipadoras y diferenciadoras.

¹⁸ Cfr. Camacho, "Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana", 175.

¹⁹ Cfr. Wade, "Gente negra, Nación mestiza, Dinámicas de las identidades raciales en Colombia", 329.

1.4. LA MUJER AFROCOLOMBIANA Y LA FAMILIA

La indagación por el tema de la mujer afrocolombiana y la familia pide, de antemano, reconocer el hecho de que la identidad femenina negra ha sido notablemente atada a la maternidad, a la crianza y a la socialización de los hijos. Sin embargo, el rol de la mujer negra colombiana no se agota en eso; al contrario, él se expande a otros escenarios. El protagonismo femenino negro está también relacionado con la preservación de la memoria colectiva, con la construcción de la comunidad a través de la reproducción de la vida lúdica y religiosa, con la etnoeducación, los ritos de iniciación y la dirección del hogar.

El protagonismo de la mujer afrocolombiana a nivel familiar se puede inquirir desde la matrifocalidad, la poliginia y la familia extensa. La matrifocalidad y la poliginia responden al rol de la mujer negra como organizadora y estabilizadora del parentesco, como principal proveedora de ingresos familiares desde sus quehaceres diarios debido a la ausencia masculina o a su constante movilidad. Bajo esta organización, no es de extrañar que en la unidad doméstica matrifocal, todas las actividades vitales giren alrededor de la figura femenina, escenario donde ésta, además de ser madre y ama de casa, desempeña las funciones domésticas y responde en gran parte por las necesidades económicas y sociales de la familia.

Sin embargo, entre el pueblo afrocolombiano no resulta del todo ausente el protagonismo masculino. Al contrario, en muchos contextos la figura del varón resulta elemental. En algunos contextos, sobre todo urbanos, el varón mantiene vivas las redes relacionales a través de sus actividades económicas, como la de la construcción y de la vigilancia²⁰. Pero estamos aquí ante prácticas y lógicas que tienden a cambiar. Cada vez se hace evidente la ascensión de la mujer como jefa de familia; pues la movilidad de los hombres, ya sea por la búsqueda de oportunidades económicas como por el desplazamiento forzado que se

²⁰ Meza, "Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá", 86

experimenta en muchas latitudes colombianas²¹, va haciendo que la mujer afrocolombiana se haga jefa de hogar y asuma el protagonismo en la mayoría de las dimensiones de la vida.

Otro factor que está en el origen del ascenso vertiginoso de la mujer afrocolombiana tiene que ver con la poliginia. Vale señalar que por la causa de ésta, los hombres afrocolombianos poseen varias co-esposas con quienes engendran niños, situación que hace que muchas de esas co-esposas asuman la jefatura de sus hogares y respondan por la situación familiar.

Pero el protagonismo familiar de la mujer negra colombiana no es algo exclusivamente de nuestros días; él se vivió también durante la trata. La política esclavista permitió que la mujer afro se constituyera de manera sobresaliente en el núcleo articulador del ámbito familiar. Este fenómeno se debió al hecho de que, en los tiempos de la esclavitud, “el hombre negro podía ser vendido sólo, perdiendo toda la posibilidad de volver a ver sus hijos y a su compañera y a la familia disgregada a capricho del esclavista, la madre fue la figura aglutinante”.²²

Pero en el camino del empoderamiento femenino no todo es mar de rosas; aquí se presentan también dificultades. La mujer afrocolombiana se ve enfrentada por dificultades de orden cultural y social, sobre todo, las relacionadas con el machismo. Por el machismo imperante, a veces al padre se le reconoce el poder de la jefatura familiar o se le concede el derecho de poseer más de una esposa, realidades y lógicas que infringen contra la figura y el protagonismo femenino afrocolombiano, y, en gran parte, invisibiliza búsquedas y sueños, luchas y proyectos de la mujer afrocolombiana. Además, en no pocos contextos, por sus diferencias y contrastes con los patrones católicos, patriarcales, monogámicos y nucleares dominantes, y por las reglas matrimoniales que imperan en la sociedad colombiana de cariz occidental, sociedad en la que todo se define a la luz del

²¹ Cfr. Wade, “Gente negra, Nación mestiza, Dinámicas de las identidades raciales en Colombia”, 59-60.

²² LOZANO, *Una crítica a la Sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra*, 19.

varón, la familia negra, al estar encabezada por la mujer, ha sido definida y estigmatizada como desordenada, inestable, disfuncional e ilegítima²³.

Otro frente de acción de la mujer negra colombiana lo constituye la etno-educación. Por etno-educación se entiende el proceso en el cual se enseñan y socializan los valores peculiares y propios de un grupo étnico, ya sea por los sistemas educativos, por los medios de comunicación como por la práctica oral. La mujer afrocolombiana por ser jefa de la familia se constituye en etno-educadora, se encarga por la transmisión de los valores de su cultura bajo formas de costumbres y tradiciones. Por ser esta tarea un proyecto para la vida, se convierte en una espiritualidad.

Por último, mencionamos la familia extensa como otro espacio donde se evidencia con toda su fuerza y esplendor el protagonismo de la mujer afrocolombiana. La familia afrocolombiana se tipifica por ser extensa, ya que establece diferentes tipos de unión que van creando lazos de familiaridad por múltiples razones. Entre ellas se señala la consanguinidad, elemento que permite que, en una familia, se encuentren padres, hijos, tíos, abuelos y allegados. También la familia afrocolombiana resulta extensa con base en el compadrazgo o en el paisanaje, elementos que permiten formar redes de ayuda y de cooperación.

Pues, el concepto de matrifocalidad en la familia negra colombiana se debe no sólo a que la mujer fue o es el único elemento estable de referencia, sino también porque sobre el pueblo afro no se aplicó y no se aplica todavía la regla de alianzas endogámicas y de descendencia bilateral occidental.²⁴ Más aún, desde el punto de vista de la racionalidad económica de los amos, la paternidad codificada y socializada fue negada debido a que lo más valorado era la maternidad negra y el tipo de filiación de sus descendientes importaba menos que su condición legal.

²³ Cfr. Motta, *“Por el monte y los esteros, Relaciones de género y familia en el territorio Afropacífico”*, 49-66.

²⁴ Cfr. Camacho, *“Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana”*, 182.

1.5. LA MUJER AFROCOLOMBIANA DESDE LA ORGANIZACIÓN Y LA PARTICIPACIÓN

Al analizar la situación que rodea la mujer afrocolombiana, en muchos casos dura, se descubren múltiples diferencias desventajosas en comparación con el varón de su etnia y raza, en términos de salud, empleo, educación, nivel de ingreso, etcétera. Asimismo, coincide que, en algunas regiones, las mujeres afrocolombianas son las más vulneradas y golpeadas por la violencia.

Ante escenarios como el antes descrito, nacen preguntas que resultan obvias: ¿Cómo y alrededor de qué se organizan las mujeres afrocolombianas? ¿Cuál es su capacidad de participación? Ante todo, conviene notar que la participación y las experiencias organizativas, tanto rurales como urbanas, de la mujer afrocolombiana en la esfera política, pública y cívica, no son bien conocidas ni reconocidas. De la misma forma, su participación en los niveles formales de decisión es casi nula, aunque existan mujeres negras en espacios públicos, en posiciones de representación y movimientos de emancipación. Se trata de casos excepcionales que no pocas veces implican grandes costos personales y familiares. La presencia de mujeres negras con mayor visibilidad política, además de los méritos propios, depende de la educación y organización de las instituciones públicas, privadas y eclesiásticas.

En sus luchas, las mujeres afrocolombianas se han visto en la necesidad de unir los esfuerzos para mayores y mejores logros. En ello habría que mencionar la Red de Mujeres Negras del Pacífico, que se creó en 1992, en el proceso de reivindicación de las comunidades negras por su derecho étnico-territorial²⁵. Hoy Colombia cuenta con no pocas organizaciones de mujeres afrocolombianas que, desde su particularidad, luchan por la causa negra, en especial la de la mujer.

Las organizaciones de las mujeres afrocolombianas emergen como espacios de suma importancia, pues les permiten a las mujeres identificar y discutir sus

²⁵ Ibid., 192.

problemas e inquietudes, determinar los objetivos de sus luchas, intercambiar visiones, principios y experiencias. Estos organismos han inspirado y llevado a cabo procesos de emancipación y empoderamiento femenino, al mismo tiempo, que han fortificado la participación y la presencia de la mujer negra en la dirección de los movimientos sociales, especialmente de las comunidades negras, realidad que les transforma a las mujeres negras colombianas en tejedoras de la esperanza de su pueblo.

De igual forma, desde el punto de vista participativo y organizativo, las mujeres afro-descendientes son pilares centrales y piedras angulares en el mantenimiento de la identidad étnica y la formación, y de la consolidación de las relaciones sociales y culturales. La identidad étnica se está volviendo un aspecto fundamental en los movimientos de las mujeres afrocolombianas, dado que define la doble identidad, primero, como mujeres, y segundo, como negras. Urge notar que la identidad hace que una comunidad, pueblo o nación sean exitosos en sus luchas reivindicatorias, porque se constituye en punto común y sustancial alrededor del cual se articulan las luchas.

A pesar de estos logros, todavía queda largo camino por recorrer. Aunque en las últimas décadas las demandas de las comunidades afrocolombianas hayan hecho eco en la legislación nacional, como el Artículo transitorio 55 de la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993²⁶, desafortunadamente los gemidos de las mujeres negras colombianas no han quedado plasmados en la normatividad, ni se han tenido en cuenta en el desarrollo y aplicación de la misma. Así mismo, se apunta el modelo económico neoliberal y las políticas internacionales como desafíos que aquejan a la mujer afrocolombiana en su individualidad y colectividad.

Por lo demás, a la mujer afrocolombiana se le imponen factores adversos dignos de mención, como lo es la homogeneización en la aplicación de programas y proyectos, la débil interlocución de las mujeres afro organizada con los órganos de poder, el débil movimiento social de mujeres y la falta de reconocimiento de las

²⁶ Esta ley tiene como propósito la protección y desarrollo de los derechos culturales, económicos, sociales, territoriales y políticos de las comunidades negras de Colombia.

demandas de las mujeres afro y sus organizaciones por parte de los líderes locales, departamentales y nacionales. Pero el panorama de las luchas de las mujeres afrocolombianas no ha sido del todo infecundo; ha habido también logros. La lucha de las mujeres negras colombianas ha tenido incidencia en la creación de direcciones de equidad, en el reconocimiento de la diversidad étnica y racial, en la participación en espacios consultivos estatales, en el diseño y presentación de propuestas de investigación y la asistencia a diferentes eventos de discusión, al mismo tiempo han abierto camino hacia la capacitación integral de las comunidades negras rurales²⁷.

1.6. LA MUJER AFROCOLOMBIANA Y LA IDENTIDAD

En los últimos años se han abierto en Colombia nuevas posibilidades para la construcción de identidades. Los hechos como el del reconocimiento formal del carácter pluriétnico y multicultural de la sociedad colombiana, del reconocimiento de los derechos legales y territoriales de los grupos étnicos y de la expedición de la Ley 70, han estrenado en Colombia nuevos tiempos y posibilidades que se asumen como *identidad*.

La identidad es un elemento de sumo valor por el cual se entienden las estructuras que conforman un sistema propiamente cultural²⁸; es un motor fundamental que penetra y dota de significado al concepto de la cultura, algo que se comprende como un sistema de pensamientos, valores, creencias y costumbres, como modo de concebir la vida y el mundo, una idiosincrasia de un grupo humano. La identidad afrocolombiana surge como la peculiaridad que se ha asumido con base en el auto-conocimiento y auto-reconocimiento de los afrocolombianos y afrocolombianas con el apoyo del espejo de su historia.

²⁷ Cfr. Camacho, "Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana", 194.

²⁸ Cfr. Motta, "Por el monte y los esteros, Relaciones de género y familia en el territorio Afropacífico", 67.

La identidad de la mujer afrocolombiana ha sido forjada desde visiones reduccionistas, esencialistas y estereotipadas. Ella ha sido definida mediante términos esencialistas: negra, mujer y pobre. Aquí el capitalismo y el patriarcalismo han aprovechado la coyuntura para silenciar a las mujeres negras, para mantenerlas silenciadas y relegadas al segundo puesto. De igual manera, los movimientos feministas y de la izquierda latinoamericanos han invisibilizado las distintas situaciones de la subordinación ligadas al género, a la etnia y la raza, realidad que no ha hecho posible el reconocimiento y la participación social y económica de la mujer negra colombiana. Es más, la homogeneización de los pueblos y las culturas impulsada bajo el sistema del mestizaje y sostenida por la ideología racista que justificó la esclavitud y recreada por la dominación llevada a cabo por la cultura dominante de los opresores, forjó y perpetuó la ideología del blanqueamiento que trajo consigo efectos particulares sobre las mujeres negras, tanto rurales como urbanas. Ante todo, se dio la racialización del trabajo que les cierra a las mujeres negras colombianas las puertas del mundo laboral y del ascenso social. Así mismo, se evidencia la violencia que está en el centro de las prácticas avasalladoras que se le imponen a la mujer afro, prácticas que no sólo la victimizan, sino que también la transforman en su real y potencial cómplice.

Ha de registrarse que la ideología del blanqueo, junto con los estereotipos sexuales, ha tenido efectos negativos en la construcción de la identidad étnico-cultural masculina y femenina negra. El blanqueamiento puede entenderse como una fuerza actuante para diluir y dispersar lo negro y la cultura negra, práctica que puede conllevar a mezclas raciales, al alejamiento de los núcleos negros y al desprendimiento de los aspectos culturales y conductuales identificados como negros.²⁹

La ideología del blanqueamiento se hace cada vez más explícita en las uniones y las familias inter-étnicas que se producen debido sobre todo a la creciente presencia negra en el mundo urbano colombiano. No pocas personas afrodescendientes albergan y manifiestan el deseo de formar una pareja con personas

²⁹ Cfr. Wade, "Gente negra, Nación mestiza, Dinámicas de las identidades raciales en Colombia", 351.

de color más claro debido a varias razones. Para los hombres afros, la unión con una mujer más clara se convierte en un motivo de prestigio, de afirmación de la virilidad y de una demostración de que los negros pueden también casarse con mujeres mestizas y blancas.³⁰ En el caso de las mujeres negras, la unión con un hombre blanco es percibida como una forma de ascenso social. Es en este contexto donde el sistema del blanqueamiento se vuelve un obstáculo en los procesos de definición de la identidad del pueblo afrocolombiano, y, en especial, en el mundo negro femenino. A raíz de eso, muchas mujeres negras colombianas reniegan de su identidad racial y cultural en pro de unos ideales que juzga importantes e irrenunciables.

No menos preocupante está la “erotización” y la “sexualización” de la mujer afrocolombiana. En muchas mentes y círculos, a la mujer negra colombiana se le relaciona el placer y la satisfacción sexual, lo cual estigmatiza su identidad y la dota de ambigüedades. Muchas mujeres afrocolombianas son clasificadas y valoradas según su comportamiento social y moral. Términos como *perras y niñas diablas* se utilizan para designar y evocar a las mujeres afrocolombianas. Casos sobran en los que los eufemismos se refieren a la mujer negra colombiana como un ser sexualmente caliente, mujer de grandes y exuberantes caderas, sensual y hábil en los movimientos, características que hacen inevitables la seducción y el robo erótico de la mirada y la atención de los hombres. Se trata de imaginarios que transforman a la mujer negra colombiana en objeto sexual y en un ser que se define sobre todo a la luz del sexo.

Pues lo tanto, las mujeres negras colombianas son caracterizadas por el hecho de ser negras, mujer y pobre, dentro de una sociedad predominantemente mestiza y discriminatoria, edificada bajo las clases sociales e, indiscutiblemente, patriarcal. Por tal razón, la identidad de las mujeres afrocolombianas ha sido y sigue siendo fijada desde el punto de vista de los rasgos segregacionistas y racistas, y con atributos cargados de prejuicios históricos cuya existencia remonta a tiempos inmemorables. Es eso que ha hecho que, en muchos casos, nacer negra

³⁰ Ibid., 366.

equivalga a la negación de derechos humanos, a la desvalorización, la exclusión y la subordinación, el atraso y la pobreza.

1.7. LA MUJER AFROCOLOMBIANA COMO VÍCTIMA DE MÚLTIPLES FORMAS DE OPRESIÓN

La mujer negra colombiana irrumpe también como víctima de la opresión. Ésta se encarna en la explotación, la marginación, la violencia y el imperialismo cultural. La marginación tiene que ver sobre todo con la exclusión intencionada de cualquier sistema, ya sea religioso, laboral o educativo. La mujer negra colombiana es marginada dado que no es deseada, necesitada ni tampoco tenida en cuenta. Es muy recurrente que la mujer negra esté marginada, especialmente en áreas laborales, por el hecho de ser negra y mujer. Algunas que tienen la suerte de trabajar en ciertas empresas y corporaciones enfrentan situaciones de dificultad sin igual, cuando comparadas con las mujeres de las otras razas. Y como salida, muchas mujeres negras optan por trabajar por cuenta propia, aunque esto no resulte rentable; optan por establecer pequeños negocios y restaurantes, y por vender frutas en las calles.

Otro elemento que agobia a la vida de la mujer afrocolombiana es la explotación. Aquí la explotación se entiende como un proceso en el cual las energías de las mujeres negras desposeídas se dedican por completo a mantener el poder y la riqueza de las personas ricas, poseedoras de recursos económicos³¹. En ello la mujer negra colombiana aparece relacionada con las actividades consideradas indignas para los favorecidos y poderosos. Por la indefensión, ella se hace sujeto de órdenes de otros y de sumisión a otras personas. Y resulta muy común que a las mujeres negras trabajadoras, cuando cometen errores, se les formulan

³¹ Cfr. Lozano, "Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): Una aproximación a la mujer negra de Colombia", En <http://juanmartorano.blogspot.com/2010/03/mujeres-negras-sirvientas-putas.html>, Consultado el 20 de abril de 2011.

reproches acompañados de pronunciamientos vulgares que incluyen su condición racial de negra y las equiparan con lo malo y lo feo.

El imperialismo cultural constituye otra forma de opresión que asola a la mujer afrocolombiana. Por el imperialismo cultural, los grupos dominantes presentan sus experiencias y formas de vida como ideales de una vida civilizada, como el mayor y el más sublime objeto del deseo, de la aspiración humana, ante el cual sucumben no pocas mujeres negras. Y para acceder a este capital simbólico, estas mujeres se ven en la obligación de apostar por el blanqueamiento físico, mental y cultural, aunque ello presuponga cuestionar la propia identidad y renunciar a lo más sagrado que se tiene: la autonomía, la libertad y el derecho a ser diferente. Aquí la interiorización de otros modelos de vida y la alienación respecto al universo existencial personal surgen como estrategias que permiten adentrarse en la filosofía de vida anhelada: la del blanco y del mestizo.

Por último, se menciona la violencia como otro elemento que oprime negativamente a la mujer negra colombiana. La mujer negra colombiana ha sido golpeada por la violencia con una magnitud inimaginable. Ha padecido ataques sistemáticos, físicos y psicológicos. Ha sido pegada, insultada y amenazada, ha sido calumniada y acusada injustamente; ha sido burlada, acosada sexualmente y desplazada; en fin, ha sido objeto de múltiples violencias que la deshumanizan y victimizan.

1.8. LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA EN LA IGLESIA

Uno de los frentes problemáticos de la mujer afrocolombiana lo constituye la participación en la Iglesia. Pero se trata de un problema que aqueja al pueblo afrocolombiano en su generalidad. Pues sí, la participación del pueblo afrocolombiano en la Iglesia es pobre e incipiente. Sin embargo, la cuestión se empeora cuando se trata de la mujer. La mujer negra colombiana es, a nivel eclesial, un sujeto excluido y marginado, un sujeto que apenas puede ir al templo

para rezar, y, en lo mejor de los casos, puede participar de ciertas actividades, como la lectura, el canto y la danza de ofrendas, el aseo del templo, la visita a los enfermos y las oraciones grupales o comunitarias. Se trata de una realidad que remonta a épocas pasadas, donde el protagonismo religioso se reservó apenas a la élite blanca.

En este sentido, la Iglesia colombiana en su carácter local y nacional, en muchos casos, resulta más teórica que práctica. Muchas veces su defensa del respeto, de la igualdad y de la participación igualitaria de todos los creyentes acaba siendo puro sueño que difícilmente pasa a la práctica. A pesar de los esfuerzos en la Iglesia que enfatizan la participación igualitaria, la verdad es que, en una circunscripción eclesial donde hay mujeres mestizas y negras, esa igualdad nunca se aplica, puesto que las primeras, aunque de una u otra manera sufran unas condiciones discriminatorias, no son tratadas de forma igual que las segundas. Esta sombra sigue contribuyendo a la falta de confianza en la Iglesia católica de parte de algunas mujeres afro y, por ende, su pobre participación.

Respecto a esa situación infortunada de la mujer, los obispos latinoamericanos señalan: Hay “Grandes incoherencias entre lo que los documentos enseñan sobre la dignidad de la mujer y la práctica de la Iglesia en su conjunto: con frecuencia la mujer sigue siendo discriminada por su condición de mujer en un mundo de varones y de laica en un mundo clerical”.³² Se trata de un fenómeno que acongoja también a las mujeres afrocolombianas. Muchas de ellas son segregadas y discriminadas en muchos espacios eclesiales, como los templos y los despachos parroquiales. Y, por sentirse doblemente marginadas, por ser mujer y negra³³, algunas mujeres afrocolombianas han preferido vincularse a otras confesiones religiosas o a limitarse apenas a lo estrictamente necesario de la fe en la Iglesia Católica, como son las celebraciones y las devociones.

³² Celam, *La mujer en la Iglesia y la cultura latinoamericana*, Departamentos de laicos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, No. 51.

³³ Aparecida asegura que “Las mujeres pobres y afroamericanas han sufrido una doble marginación” (DA 205)

Pero la pobre participación de la mujer negra colombiana en los asuntos eclesiales se debe también a otros factores, como el de la memoria histórica. A *grosso modo*, se trata de una memoria muy negativa. Está en la conciencia colectiva afrocolombiana que la Iglesia Católica introdujo y defendió la esclavitud del negro. La gente vive consciente de que fue Bartolomé de Las Casas que, buscando liberar a los indios del yugo esclavista, echó mano del negro, apeló a la esclavización del negro. Además, no pocas órdenes religiosas poseían, en Colombia esclavos. Igualmente, con la memoria de que fueron las mujeres negras quienes sufrieron tanto los ultrajes de los colonizadores esclavistas, inclusive de algunos pastores de la Iglesia católica, quienes les negaron los derechos humanos, muchas de ellas optan por no identificarse con la Iglesia católica, la cual es considerada esclavista en la conciencia colectiva de algunas mujeres afrocolombianas.

La propia teología católica nunca osó cuestionar la licitud y legitimidad de la trata negrera en Colombia; siempre desarrolló y adoptó actitudes ambiguas y cómplices. A este respecto, se suma el registro de que algunos agentes de los estados y de la Iglesia consideraban la esclavitud como un mal necesario³⁴ en orden al crecimiento económico y de las propias comunidades colombianas. Aunque la mayoría de los pastores de la Iglesia Católica plantearan el problema de la esclavitud y propusieran el mejoramiento de las condiciones vitales de los esclavos, muchos no se preocuparon por el problema de la licitud de la esclavitud que se aceptaba como necesaria para el orden social que no se podía erradicar por el peligro al descalabro económico de las tierras colombianas y latinoamericanas, en general. Esta memoria desastrosa, hace que la participación del pueblo afro y, sobre todo, de la mujer afro en la Iglesia quede muy pobre, aunque nominalmente la mayoría se profesen católicas y católicos.

Por lo demás, no se puede aludir a los problemas que atañen a la mujer afrocolombiana en cuanto a su participación en la Iglesia, sin referirse a la manera como se llevó a cabo la evangelización de los pueblos negros en Colombia. Es

³⁴Cfr. Gutiérrez, "La Iglesia en Latinoamérica: Entre la Utopía y la Realidad", 73-88.

importante advertir que la evangelización de las comunidades afrocolombianas y afrolatinamericanas en general, fue muy superficial. El pueblo afro recibió la fe cristiana pero sin haber sido evangelizado profundamente. Los afro-descendientes fueron catequizados, pero no se tuvo en cuenta la importancia de la inculturación del Evangelio en sus culturas. Como consecuencia, son católicos de nombre, pero en la práctica no hay una coherencia entre sus hechos y la fe católica profesada.

1.9. A MODO DE CONCLUSIÓN

En conclusión, en este capítulo se ha recogido de manera resoluta la realidad histórica de la mujer afrocolombiana desde la época de la esclavitud hasta nuestros tiempos, evidenciándose algunos aspectos. En el ámbito socio-económico, la mujer afrocolombiana ha sido utilizada como mano de obra, objeto de placer e intercambio, como máquina reproductora o multiplicadora de esclavos, entre otros provechos. Su mayor empleo a lo largo de la historia ha sido el trabajo doméstico en el cual ella ha jugado el papel de cocinera, criada, ama de crianza, vendedora de alimentos y trabajadora agrícola y minera. La mujer afrocolombiana ha sido fuertemente golpeada por la marginación, la exclusión, la pobreza, el desempleo y subempleo. Se trata de realidades que la acompañan hasta nuestros días, situación que la coloca en una posición de vulnerabilidad y riesgo.

Otro elemento que acaparó nuestra atención fue el cuerpo. El cuerpo de las mujeres negras esclavas en Colombia fue apropiado, regulado y controlado para el uso y el goce del amo. Generalmente, se trata de un cuerpo erotizado y sexualizado, de un cuerpo que se asume como una otredad consumidora o a consumir, atrapadora o a atrapar; en resumen, una otredad deseable e indeseable a la vez, necesaria e innecesaria al mismo tiempo.

La reflexión dejó claro que la mujer afrocolombiana ha sido siempre discriminada social, económica, religiosa, cultural y políticamente. Esta segregación ha

generado la opresión, la explotación, el imperialismo cultural y la violencia, realidades que se han hecho también presentes en los ámbitos eclesiales.

En la esfera familiar, el protagonismo de la mujer afrocolombiana ha sido visto desde la maternidad, la crianza y la socialización de los hijos, desde la preservación de la memoria colectiva y la construcción de la comunidad a través de la reproducción de la vida lúdica y religiosa, desde la etno-educación y los ritos de iniciación o de paso.

Merece mención, asimismo, que la identidad de la mujer afrocolombiana ha sido forjada desde visiones reduccionistas, visiones esencialistas y estereotipadas. Ella ha sido definida como negra, mujer y pobre, visiones que han presupuesto no pocos bloqueos identitarios y afanes por identificarse con lo otro: lo de los blancos.

Por fin, este capítulo ha tenido en cuenta la pobre participación de la mujer negra colombiana en la Iglesia Católica. Se ha atribuido todo eso a la evangelización superficial que recibió el pueblo negro, a la falta de una pastoral especial para los afrocolombianos y afrocolombianas, a la memoria histórica, y a la exclusión y marginación de la mujer negra desde los espacios eclesiales.

Por todas esas realidades, la condición de la mujer afrocolombiana todavía presenta numerosos desafíos que se pretende iluminar de manera más teológica en los siguientes capítulos.

CAPITULO II

LOS APORTES DE LA TEOLOGIA NEGRA FEMINISTA LATINOAMERICANA A LA ESPERANZA DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA EN PRO DE SU PUEBLO

1. PUNTOS PRELIMINARES

El presente capítulo busca referirse a los aportes de la teología negra feminista latinoamericana al proceso de fortalecimiento y empoderamiento de la esperanza de las mujeres negras colombianas.

Ante todo, una pregunta: ¿Qué es eso de teología negra feminista latinoamericana? La teología negra feminista latinoamericana es una corriente teológica comprometida con la vida y la lucha de las mujeres negras³⁵. Es una reflexión teológica hecha por mujeres, en su mayoría negras. Ella parte de la constatación de que la mujer negra es un sujeto oprimido por el hecho de ser mujer, negra y pobre. Esta teología asume un tono liberador. Se trata de una reflexión libertadora atenta a todas las dimensiones del sujeto femenino negro, contemplando su vida, sufrimiento, discriminación, marginación, entre otros.

Es importante notar que esta teología se desarrolló como resultado de un doble desafío³⁶. En primer lugar, para cuestionar y deconstruir la teología patriarcal que asume el rostro masculino, blanco y elitista, una teología machista, etnocentrista y clasista que ha contribuido a la dominación sexual y racial en América Latina. En segundo lugar, por la necesidad de reflexionar sobre la experiencia de fe vivida por las mujeres negras.

La teología negra feminista latinoamericana hace parte de las teologías contextuales, estas teologías que tienen en cuenta al sujeto concreto y a su contexto, como lo es la teología india, negra y feminista. Ella parte de las

³⁵ Cfr. Silvia Regina, "Teología feminista latinoamericana", 119-124.

³⁶ Cfr. Silvia Regina, "Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología negra Feminista Latinoamericana", En www.unigranrio.br, Consultado el 2 de agosto de 2011.

experiencias concretas, vividas diariamente por las mujeres negras latinoamericanas para, de ahí, trazar caminos liberadores.

Sobre esta base, este capítulo se limitará a las reflexiones de tres teólogas negras feministas latinoamericanas, a saber: Silvia Regina de Lima Silva, Maricel Mena López y María Cristina Ventura Campusano. La razón por la escogencia de estas teólogas se funda en su compromiso teórico y práctico a favor de la causa negra desde la perspectiva feminista, y en su atención a la vida y la lucha de la mujer negra latinoamericana en general.³⁷

Silvia Regina de Lima Silva, Maricel Mena López y María Cristina Ventura Campusano abarcan, en sus reflexiones, diferentes aspectos de la vida, y tienen mucho que ofrecer para el impulso esperanzador para las mujeres afrocolombianas en su lucha y resistencia a favor de ellas mismas y de su pueblo. Y el presente apartado intentará referirse a las grandes temáticas abordadas por las tres teólogas, como lo es el papel de la hermenéutica bíblica negra feminista, el diálogo con la memoria y las tradiciones religiosas ancestrales como un camino para una cristología negra feminista, el fomento de la identidad y espiritualidad negras, la promoción de la consciencia ecológica, el diálogo interreligioso, el ecumenismo, la inculturación e interculturalidad, los caminos liberadores para la inclusión de la mujer afro en la iglesia, la deconstrucción y reconstrucción teológica en la lucha contra el racismo, y por último, la recuperación del cuerpo de la mujer negra como lugar de manifestación de Dios.

2. BIOGRAFIA DE LAS TEÓLOGAS

Silvia Regina de Lima Silva es una teóloga procedente del Brasil. Es Licenciada en Teología, Magíster en Ciencias bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) y candidata al doctorado en estudios de la sociedad y la cultura de la

³⁷ Ha de notarse que estas teólogas son biblistas, factor que hace que ellas empleen con mucha frecuencia la hermenéutica bíblica negra feminista en sus quehaceres teológicos.

Universidad de Costa Rica. Silvia Regina es profesora de ciencias bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana y participante activa del grupo ATABAQUE - Teología y Cultura negra en Brasil.³⁸

Maricel Mena López es una teóloga colombiana, Doctora en Ciencias de la Religión y con especialización en literatura bíblica en la Universidad Metodista de São Paulo, Brasil. Actualmente es profesora de Escritura en la “Fundación San Alfonso”, en Bogotá, Colombia.³⁹

María Cristina Ventura Campusano es oriunda de Santo Domingo, República Dominicana. Doctora en Teología y con especialización en literatura bíblica en la Universidad Metodista de São Paulo, Brasil. Actualmente se desempeña como docente de ciencias bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica, además de colaborar en programas de postgrado del Instituto de Estudios de la Mujer de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional de Costa Rica.⁴⁰

³⁸ Silvia Regina ha publicado varias obras, donde se destaca “Teología negra feminista latinoamericana e Caribenha, síntesis e desafíos”, (2004), “Evangelio, mujer y cultura en la sociedad que las mujeres soñamos”, (2001), “Diálogo de memorias, caminos para una cristología negra feminista desde América Latina”, (2008), “Abriendo caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana”, (2010), “Mujer negra: Memoria y Desafíos” (1993), y “Teología feminista latinoamericana” (1998).

³⁹ Entre las publicaciones de Maricel Mena, se halla “Abrindo sulcos para una teología afro-americana e Caribenha”, (2004), “Es tiempo de sanación” (2004), “Lectura de Lucas 1-2 desde una perspectiva afro-feminista”, (2006), “Por Causa de una Etíope. Reflexiones sobre raza, género y religión en el mundo bíblico” (2008), “Teologías afro-amerindias y diálogo interreligioso”, (2008), “Cuestión del pie: de las sabidurías hegemónicas a las emergentes”, (2008), “Espiritualidad, Justicia y Esperanza, Desde las teologías Afro-Americanas y Caribeñas” (2009), “Raíces afro-asiáticas en el mundo bíblico, Desafíos para la exegesis y hermenéutica latinoamericanas” (2006), “La herencia de las Diosas-Egipto y Sabá en el tiempo de la monarquía salomónica” (2006), “Angustia por la fertilidad y la esterilidad en la historia de Ana y Peninná (1 Samuel 1,1-5), Una historia que desafía a la hermenéutica negra feminista” (2001), “Hermenéutica bíblica negra feminista” (2002), “Metáforas y representaciones de lo femenino en el Apocalipsis” (2008), “Resistencia femenina y religión popular, Una aproximación a partir de Jr. 44, 1-19” (2008), y “Compasión y ética del cuidado de toda la creación: una aproximación en perspectiva eco-feminista latinoamericana” (2010).

⁴⁰ Autora de significativas obras, en las que se incluye “Entre la opresión y la resistencia: desde la captura de lo imaginario al viaje de lo intercultural”, (2008), “Deconstrucción y Reconstrucción teológica en la lucha contra el racismo”, (2000), “Un *Cuchita* habla ¡como el Dios del profeta!, Una lectura del Jr. 38,7-13, (2006), y “Prácticas y desafíos de la teología afro-dominicana en un mundo globalizado”, (2004).

3. LA HERMENÉUTICA BÍBLICA NEGRA FEMINISTA

Una de las fuentes de reflexión teológica que aporta al cultivo de la esperanza en la mujer afrocolombiana es la hermenéutica bíblica negra feminista. Esta hermenéutica se presenta como una interpretación bíblica que quiere manifestar la revelación de Dios en la vida de las mujeres negras y pobres, y pretende desconcertar teológicamente todos los sistemas opresores y deshumanizantes, sean ellos políticos, religiosos, sociales, económicos como culturales. Al decir de Maricel Mena, la “necesidad de hacer esta hermenéutica surge de la urgencia de leer los textos bíblicos desde las experiencias de la vida (...) de las mujeres negras.”⁴¹ Es una hermenéutica que se preocupa y se muestra atenta a las situaciones concretas que oprimen a las mujeres afrodescendientes, como el racismo, el sexismo, la discriminación y la exclusión, entre otros, realidades que continúan caracterizando la vida cotidiana de muchos/as afrocolombianos/as.

Entre las varias fuentes de que se sirve la hermenéutica bíblica negra feminista está la Sagrada Escritura. Ella recurre con frecuencia a las referencias bíblicas que aluden a figuras femeninas que evidencian la participación de la mujer negra en la historia israelí y cristiana, como es el caso de Agar⁴², Séfora⁴³, la mujer de Moisés, la Sulamita del Cantar de los Cantares⁴⁴ y la reina Candace⁴⁵; figuras que se convierten en referencias de interpretación para muchas mujeres que releen los textos bíblicos desde una perspectiva negra feminista y fuentes de inspiración para muchas mujeres negras en sus procesos de lucha y liberación.

Ante todo, Agar, era una esclava egipcia. Por haber sido una mujer oprimida y discriminada por su raza y por su condición de esclava, ella se transforma en un paradigma de lucha para las mujeres pobres y negras de América Latina. Agar es

⁴¹Mena, *Hermenéutica bíblica negra feminista*, 119-136.

⁴² Cfr. Gen. 16 y 21.

⁴³ Cfr. Nm. 12,1.

⁴⁴ Cfr. Cant. 1,5.

⁴⁵ Cfr. Hch. 8,26-40.

portadora de un proyecto ético, político e ideológico, por el hecho de que lucha y busca garantizar para su hijo, un lugar dentro de la sociedad israelita.

Otra mujer que constituye una fuente de inspiración es Séfora, esposa de Moisés. La Escritura atestigua que fue ella la responsable por el castigo de la lepra de Miriam, hermana de Moisés; eso porque ella, Miriam, murmuró en contra de su hermano por haber tomado como mujer a una *cuchita*, vale decir, a una mujer de procedencia etíope. Este castigo puede ser interpretado como una tentativa de erradicación de cualquier sentimiento xenófobo y de ideologías racistas.

En la Escritura se halla también la figura de la Sulamita, mujer negra del Cantar de los Cantares. Ante todo, unas aclaraciones. Se cree y defiende que la partícula “soy morena pero hermosa” en el libro del Cantar de los Cantares (1,5) sufrió una manipulación. Y, según la Biblia Hebrea, la partícula se traduce comúnmente por negra⁴⁶. Se trata de una aclaración de sumo valor para las mujeres negras latinoamericanas, porque creen ellas que dicha aclaración permite concluir y afirmar que la crítica textual posibilita el descubrimiento del sentido original de los textos y permite la recuperación de la identidad de las mujeres negras, la autoestima y la belleza de los cuerpos negros.

Por último, Candace. El Nuevo Testamento habla de ella como una etíope. Esta figura no ha sido del todo valorada por los investigadores neotestamentarios porque su atención se ha centrado en el eunuco etíope. Sin embargo, por el hecho de su procedencia, se ha visto esta mujer como una suerte de cumplimiento mesiánico. En y por ella se evidencia la universalidad de la fe en Cristo Jesús. Candace refleja la posibilidad y necesidad de un cristianismo que respete la diversidad cultural y religiosa.

E, impulsadas por el carisma de las mujeres antes mencionadas, muchas mujeres negras latinoamericanas se han dedicado a la hermenéutica bíblica, a fin de que puedan impulsar la esperanza de muchas mujeres negras, eso bajo varias perspectivas, como se observará a continuación.

⁴⁶ Cfr. Mena, “Cuestión de piel: de las sabidurías hegemónicas a las emergentes”, 152.

En primer lugar, se menciona la búsqueda y la lucha por una vida digna para la mujer negra. Pues sí, las teólogas negras feministas latinoamericanas no han recelado nunca en emprender caminos y promover procesos que permitan construir una vida digna y a la altura de su condición humana para las mujeres negras, algo propio de nuestra fe, porque, como atestigua la Escritura, el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, y que, por lo tanto, goza de una inalienable dignidad. Sin embargo, proliferan en nuestro mundo las situaciones deshumanas que atentan contra esta dignidad, como pasa con los pueblos latinoamericanos. Y es justo esta situación la que, en parte, impulsa a no pocas mujeres negras latinoamericanas a luchar por esta dignidad a través de reflexiones teológicas; eso a la luz de la Escritura, pues entienden ellas que la Biblia es una fuente de liberación. Ellas apuestan por reflexiones teológicas que funcionan como herramientas que propician el fortalecimiento y la afirmación de las mujeres negras en la lucha por la vida y la dignidad, ante un contexto que les resulta hostil, pues las discrimina y las excluye teórica y prácticamente.⁴⁷

Convendría señalar acá que la hermenéutica bíblica negra feminista propone una vida digna para la mujer negra desde el Dios que se descubre en la cotidianidad de las mujeres afro, haciendo de ella un lugar de encuentro con Dios.⁴⁸ Es importante entender que la vida de las mujeres negras está históricamente marcada por su lucha por la sobrevivencia, lucha en la que el Dios de los sobrevivientes se manifiesta de manera concreta a través de los desafíos de cada día. Se trata de este Dios que a lo largo de los tiempos, se ha mostrado siempre solidario para con los necesitados, para con los afligidos; este Dios que se hace consuelo y compañero de búsqueda y de lucha para el hombre y la mujer carentes. Pues, el Dios bíblico es todo para la mujer negra. Él es la salud que se

⁴⁷ Nos referimos aquí sobre todo a la hermenéutica bíblica negra feminista. Las experiencias de la vida cotidiana de las mujeres negras llaman a la búsqueda y la lucha por la justicia y la liberación, convocan a la pugna por cambios profundos y significativos en las varias esferas de la vida, porque el Dios que acompaña y permea estas experiencias quiere lo mejor del hombre y de la mujer, quiere una vida digna para todos y todas.

⁴⁸ La cotidianidad resulta ser un espacio donde Dios camina con el ser humano, en especial con la mujer negra latinoamericana, realidad que posibilita que se hagan reflexiones sobre la fe. Cfr. Silvia Regina, "Evangelio, Mujer y Cultura", 58.

manifiesta en las bendiciones y en los baños de hierba que sirven para combatir las epidemias; es la comida que se comparte en los días y momentos de dolor y de fiesta, y permite unir el hambre corporal y espiritual; en fin, Él es el Dios de las mujeres pobres que llama a vivir con dignidad.⁴⁹

Otra forma que hace que la hermenéutica bíblica negra feminista permita luchar por la condición de las mujeres negras es su destaque de la tradición oral. Se trata de una hermenéutica en la que asume un papel de singular importancia la tradición oral, considerada ésta como una memoria histórica de resistencia, un elemento que permite rescatar, valorar y robustecer el papel que las mujeres negras han jugado, juegan y jugarán en la preservación de la herencia cultural negra, mediante dichos y hechos, palabras y acciones.⁵⁰

El papel de la hermenéutica bíblica negra feminista en pro de la mujer negra reside también en su rescate y valoración del sentido de los ancestros. En la perspectiva de Maricel Mena, la memoria de los ancestros es importante para la comprensión de las cosmovisiones e idiosincrasias del mundo afro, sobre todo el de las mujeres, porque la memoria ancestral⁵¹ tiene que ver con los rasgos fundamentales del pueblo afro y de su identidad. Aquí la sacralidad resulta ser la fuerza actuante que llama al pueblo afrocolombiano en general, y a la mujer negra colombiana en particular, a la lucha por una mejor vida y un mejor futuro.

Estamos aquí ante reflexiones teológicas (las de Silvia Regina y de Maricel Mena) que hacen que nazca la esperanza en muchas mujeres afrocolombianas, pues les permiten comprender que su realidad es un escenario donde Dios acontece y camina, y donde Él se hace negro para cargar y hacer llevadero la Cruz del pueblo negro, para cargar y hacer suave el yugo que pesa sobre el hombre y la mujer negros.

⁴⁹ *Ibíd.*, p.58.

⁵⁰ Ha de observarse que las tradiciones del pueblo afrocolombiano son orales. En ellas las mujeres han sido fundamentales, pues se encargan por su difusión y preservación.

⁵¹ Maricel Mena habla también de la ancestralidad, entendiéndola como esta “forma que lo sagrado posee para ir hasta las personas, ella se hace presente a través de la naturaleza, de las cosas, de la comunidad y de la familia”. *Ibíd.* p. 124.

4. DIÁLOGO CON LA MEMORIA Y LAS TRADICIONES RELIGIOSAS ANCESTRALES, CAMINO PARA UNA CRISTOLOGÍA NEGRA FEMINISTA

La cristología es el tratado sobre la vida y el ministerio de Jesús, el Dios hecho hombre. Vivió y compartió las mismas experiencias existenciales del hombre y la mujer de su tiempo, para, así, poder traerlos al plan salvífico y liberador de Dios.

La cristología se esfuerza por penetrar y hacer asequible y comprensible la vida y obra de Jesús. Para ello, recurre a la interpretación y reinterpretación de los hechos y dichos de y sobre Jesús, interpretación y reinterpretación que depende de los puntos de vista y de los intereses en juego. Es así que tenemos varias perspectivas cristológicas, como la dogmática, la liberadora, la feminista, etcétera. La cristología feminista se basa en la experiencia de las mujeres⁵² en la Iglesia, en su propia experiencia de Cristo resucitado, vivo y presente. Se trata de una experiencia muy independiente del culto religioso, aunque ella pueda estar en función de las propias creencias religiosas.

Dentro de la cristología feminista se halla la cristología negra feminista, que se funda en la vida y la experiencia de las mujeres negras. Se trata de una cristología más holística que tiene en cuenta las varias dimensiones de la vida y de la historia; una cristología que entabla diálogo con las memorias y tradiciones religiosas y que defiende que hablar de Cristo es hablar de la liberación integral del hombre y la mujer. Sobre esta base, la teología negra feminista propone una cristología que dialoga con las memorias y tradiciones religiosas ancestrales, como lo propone Silva Regina. Para esta teóloga, se trata de “redescubrir la importancia de las experiencias históricas y cotidianas de las mujeres negras, de

⁵² La mujer acaparó también la atención de Jesús. Ella estuvo en el centro de su misión, como estuvo el varón. Jesús mismo le dotó de nuevo significado y le confirió un nuevo estilo de vida. La liberó de varios nudos de opresión, segregación y discriminación, propios de la cultura androcéntrica judía, elevándola a la dignidad querida por Dios. Pues, la mujer estuvo presente en los varios escenarios donde Jesús anunciaba y construía el Reino con palabras y obras. Ella fue y es una de las beneficiarias de la Buena Noticia.

sus mitos y experiencias religiosas⁵³”, para allanar el camino de su vida e iluminar su horizonte existencial; para desarticular la cristología dominante, buscando, en las tradiciones de Jesús, elementos que puedan contribuir al diálogo entre diferentes memorias y tradiciones; ello con base en la experiencia cristiana en diálogo con las tradiciones ancestrales del pueblo afrodescendiente.

La aproximación cristológica negra feminista llama la atención, para que no se pierda de vista que ella busca descomponer la cristología que sirve de base y que ha justificado, por largo tiempo, el sufrimiento y otras formas de opresión y discriminación contra las mujeres. Lo cual implica una subversión del orden establecido y un redescubrimiento de experiencias de Jesús más cercanas y sencillas, en las que Él mismo se encuentra con las mujeres negras y entablan diálogos libres y liberadores.⁵⁴ Estamos aquí ante una reflexión teológica abarcante, integral, por el hecho de que se muestra atenta a todas las dimensiones de la vida, incluyendo la alegría y la tristeza, el sufrimiento y el bienestar; una teología en la que la historia de las mujeres negras se constituye en un escenario de acontecimientos teológicos.

Pero cabría preguntar: ¿Qué memoria desde Jesús se puede recuperar para una reflexión desde y para las mujeres negras? Pues “hay que recuperar las huellas de la sabiduría divina en las tradiciones del movimiento de Jesús”⁵⁵, huellas que están camufladas en un lenguaje androcéntrico y patriarcal, lenguaje al que habrá que interpretar y reinterpretar. Creemos ser de conocimiento de todos, o por lo menos de muchos, que Dios ha sido evocado y referido bajo formas lingüísticas y culturales patriarcales, y, en muchos casos, excluyentes y opresoras para las mujeres. Y es justo esta situación la que lleva a las mujeres a buscar otras alusiones e imágenes divinas que les garanticen una forma propia y peculiar de referirse y encontrarse con lo divino y lo sagrado, más allá de los

⁵³ Silvia Regina, *Diálogo de Memorias, Caminos para una Cristología negra feminista desde América Latina*, 239.

⁵⁴ Apuesta que hace que la cristología negra feminista se comprenda como una perspectiva teológica liberadora.

⁵⁵ *Ibid.*, 294.

antropomorfismos patriarcalistas reinantes; todo con el fin de definir y asumir “un método interpretativo que lleve a recuperar las memorias liberadoras, palabras inspiradoras y reveladoras de Dios”⁵⁶ que no han de limitarse apenas a unos aspectos particulares de la vida, sino que se abrirán a todas las dimensiones de la vida de las mujeres negras.

Se trata de un método muy común en la práctica de Jesús, quien recuperó de la historia de su pueblo aquellas tradiciones y recuerdos que fortalecían a las personas y a las comunidades, apuesta que permitía que la gente recuperara su fe en sí misma y en el encuentro con los demás. Y para las mujeres negras, la recuperación de las memorias no debe separarse nunca de la fe en las memorias vivas, la fe en los recuerdos trascendentales de los antepasados asumidos como memoria encarnada que se actualiza e incorpora en la vida y quehaceres diarios. Contexto en el que la Buena Noticia del Evangelio resulta ser aquella noticia que viene acompañada con el anuncio de los antepasados y de las memorias liberadoras⁵⁷, anuncio entendido como recuerdos rescatados de la historia, de la religión ancestral reavivada en los cultos y celebraciones afro.

Se puede decir, de manera resumida, que el diálogo entre la cristología y las memorias y religiones ancestrales afro constituye un paso liberador importante que vigoriza el elemento esperanzador de las mujeres afrocolombianas en su particularidad y colectividad, algo de sumo valor, si se tiene en cuenta que son ellas, las mujeres negras colombianas, las que más responden por la conservación y transmisión de la cultura.

⁵⁶ Ibid., 249.

⁵⁷ Ibid., 250.

5. EL FOMENTO DE LA IDENTIDAD Y ESPIRITUALIDAD NEGRAS

La teología negra feminista latinoamericana define y establece como objetivo, la promoción de la identidad y espiritualidad del sujeto negro femenino. Meta que se alcanza con base en varios elementos. Ante todo, el cuestionamiento. Para construir la identidad de la mujer, la teología negra feminista latinoamericana cuestiona y pone en tela de juicio la teología patriarcal, de rostro masculino y occidental, una teología machista y etnocentrista que contribuyó y contribuye enormemente a la pérdida de la identidad negra. Quizás sea de conocimiento nuestro que la historia latinoamericana fue testigo de una corriente teológica que legitimó la esclavitud, legitimó el racismo y el sexismo. Ante un escenario como este, lo que se busca hoy es no sólo deslegitimar esa teología, sino que también se quiere reivindicar y recuperar la teología como una herramienta que aporta al proceso de afirmación de la identidad y la ciudadanía negra⁵⁸. Pues sí, se busca, en el horizonte teológico, el reconocimiento del rostro negro femenino como imagen y semejanza de Dios, como espacio donde Dios se hace compañero en la búsqueda del rostro del negro.

No sobra señalar que la construcción de la identidad de las mujeres negras es un compromiso histórico. Ella se da en procesos que se llevan a cabo en la historia. Es algo que implica tomar conciencia de lo que son las mujeres negras en la medida en que se relacionan, se enorgullecen de ser negras y se sienten como grupo.⁵⁹

Asimismo, la teología negra feminista se da a la tarea de avivar y luchar por la espiritualidad⁶⁰ propia de la mujer negra, labor de luchar por aquello que está en la mujer negra y le permite movilizarse y trabajar por la vida. Esta realidad está

⁵⁸ Cfr. Silvia Regina, "Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología negra Feminista Latinoamericana", En www.unigranrio.br Consultado el 25 de junio de 2011.

⁵⁹ Cfr. Mena, "Una espiritualidad, alegre, festiva y transgresora desde la praxis Afrocolombiana", 130. Las mujeres negras se identifican con su historia por la conciencia que tienen de pertenencia y por el compromiso de la reconstrucción de la misma.

⁶⁰ Se entiende por la espiritualidad todo lo que enmarca la vida, el estilo de vida del cristiano, un estilo de vida anclado en Cristo.

caracterizada por la alegría, la poesía, la música, el canto, el tambor y el baile. Éstos son elementos imprescindibles de la espiritualidad afro-feminista. El baile, por ejemplo, es altamente espiritual en la visión del mundo afro ya que pone en sintonía con el ritmo original del universo. Por eso, no se baila por bailar, y además no se baila sólo; ésta es un gesto comunitario y ayuda a la integración del grupo. Sin embargo, es importante apuntar que se puede correr el peligro de caer en un simple folklorismo, si las mujeres negras no vuelven a esos símbolos como elementos fundamentales de la espiritualidad afro-feminista⁶¹. Por lo tanto, para la eficacia de todo eso, se sugiere una espiritualidad transgresora⁶² que combata y resista a los obstáculos que se le imponen a la espiritualidad afro-feminista, como el patriarcado, la dominación, la violencia, el machismo, los mandatos del mercado, entre otros.

Desde lo planteado anteriormente, cabe señalar que en el universo existencial femenino negro, la espiritualidad va de la mano con la identidad, y las dos realidades resultan inseparables. Al decir de Maricel Mena, cuando las mujeres negras se identifican como negras, ellas lo hacen con base en los elementos substanciales de su espiritualidad, de su modo de ser y de ver el mundo⁶³; en definitiva, con base en su singularidad racional y volitiva.⁶⁴

6. FOMENTO DE LA CONSCIENCIA ECOLÓGICA

Hoy, a raíz de las políticas socioeconómicas y ambientales reinantes, las tierras habitadas por la población afro-latinoamericana se ven en el deber de transformarse en botín y rehén de intereses rapaces de agentes locales, nacionales e internacionales. Se trata de prácticas que terminan no pocas veces

⁶¹ Cfr. *Ibíd.*, 134.

⁶² Cfr. *Ibíd.*, 128.

⁶³ Cfr. *Ibíd.*, 129.

⁶⁴ Pero habría que dejar en claro que ser negra no significa solamente tener la piel negra. Se trata también de una filosofía de vida, de una opción y actitud política que caracteriza las acciones y las palabras; una actitud altamente revolucionaria, porque ofrece pistas para la transformación de la sociedad y los contextos. Cfr. *Ibíd.* 129.

motivando sometimientos y desplazamientos forzados personales y colectivos, algo que incide negativamente sobre la normativa ecológica. Y los más perjudicados en este escenario acaban siendo las mujeres y los niños.

Además, en las zonas pobladas por la gente afro, se experimentan los efectos de calentamiento global, se vive la deforestación, realidad resultante del descuido del medio ambiente y de la falta de consciencia ecológica. Ante un panorama como este, la teología negra feminista latinoamericana trata de revigorizar la consciencia ecológica desde el punto de vista femenino. Entre las propuestas significativas, se halla la de la teóloga afrocolombiana Maricel Mena López, que propugna por una ética de cuidado y de compasión para con la creación⁶⁵.

Una palabra sobre esta propuesta ética. Maricel Mena propone el principio de compasión y del cuidado de la creación desde el punto de vista femenino y de las culturas negras. Se trata de un principio que resulta del eco-feminismo, el cual sostiene que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal de poder que niega la unión primordial de todo el cosmos⁶⁶. El eco-feminismo funda sus sueños y luchas en la afirmación de un principio integral, que defiende que todo lo que existe está interrelacionado, tesis de la que se desprende la idea de una interconexión planetaria. La lucha del eco-feminismo a la cual las teólogas negras feministas se hallan inscritas, es por la superación de las asimetrías y por el equilibrio relacional planetario y humano.

Ahora cabría preguntar: ¿Qué trata teológicamente el eco-feminismo? Ante todo, conviene notar que hacer teología presupone la pregunta: ¿Cómo todo eso se relaciona con Dios? La ecología, en ese sentido, permea el terreno para la comprensión del concepto teológico de la creación mediante el cual Dios y el universo se diferencian, y, al mismo tiempo, se aproximan⁶⁷. En este orden de ideas, el eco-feminismo teológicamente hablando, resulta ser la preocupación por

⁶⁵ Cfr. Mena, "Compasión y Ética del cuidado de toda la creación, Una aproximación en perspectiva eco-feminista latinoamericana", 147-148.

⁶⁶ *Ibid.*, 149.

⁶⁷ Cfr. BOFF, "Ecología, Política, Teología y Mística", 137.

la salvaguardia del planeta y la lucha por el respeto de la vida de las mujeres; apuesta teológica que ve la tierra como un lugar que sostiene y da vida al ser humano, hombre y mujer, niño, adolescente, joven, adulto y anciano, el hombre y la mujer en su totalidad.

Estamos aquí ante un sueño, un compromiso, una realidad netamente bíblica. Pues sí, la salvaguardia de la creación es un tema bíblico. En efecto, la vigilancia de la creación está presente con todo su vigor en el libro del Génesis, en especial, en los relatos creacionistas. En el primer relato, dice Dios: “Hagamos al ser humano (varón y mujer) a nuestra imagen y semejanza para que domine (...) sean fecundos y multiplíquense, llenen y sometan la tierra, dominen sobre los peces (...)”⁶⁸. Aquí el ser humano irrumpe como representante de Dios en la creación, a la vez que asume el rol de lugarteniente y continuador de la obra creadora de Dios. En el segundo relato, el ser humano es creado por Dios como un ser vivo, y es colocado en el jardín de Edén para “cultivarlo y guardarlo”.⁶⁹ Allí el ser humano no es adversario de la creación, sino que, al contrario, aparece como amigo de la naturaleza, como alguien que trabaja con la naturaleza, la respeta, la preserva y la guarda.

Apoyándose y nutriéndose de esta fuente (la bíblica), Maricel Mena hace la lapidaria afirmación, según la cual la preocupación por la creación, específicamente por el agua, la tierra, los alimentos, la vida animal y vegetal, siempre está presente en la vida de las mujeres negras. La mujer negra trabaja por la protección de la tierra y de toda la creación, porque desde la mirada femenina, se constituye en un lugar que contiene a los seres vivos y les asegura la vida.

Y todo lo anunciado a propósito de la protección del medio ambiente, constituye un estímulo promisorio para la mujer afrocolombiana. Todo concurre en la

⁶⁸ Génesis 1, 26-28. Pero los términos *sometan* y *dominen la tierra* no han de ser descifrados de manera literal, sino que han de ser entendidos con el sentido de administrar y cuidar la herencia recibida de Dios. Cfr. Boff, “Ecología, Política, Teología y Mística,” 137.

⁶⁹ Génesis 2, 15.

transformación de la mujer negra colombiana en nido de esperanza ecológica para su pueblo. Ha de registrarse que, aunque el pueblo afrocolombiano en su todo padezca los efectos negativos de los problemas ecológicos, la que más los sufre, la que peor se transforma en su víctima es la mujer. Es sobre todo en ella que se hacen carne las consecuencias de la sequia, de las inundaciones, de las altas temperaturas, entre otras. En este sentido, la ética de la compasión y del cuidado del planeta fundada en las culturas afro, impulsa a la mujer afrocolombiana a resistir y a identificarse con la lucha contra las fuerzas que deshonoran a la creación, luchando contra la deforestación y la codicia, y reivindicando principios universales de la tierra, la paz, la justicia, el derecho, etc.

7. DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, ECUMÉNISMO, INCULTURACIÓN E INTERCULTURALIDAD, CAMINOS LIBERADORES PARA LA INCLUSIÓN DE LA MUJER AFRO EN LA IGLESIA

Como se observaba en el primer capítulo, la participación de la mujer afrocolombiana en la Iglesia Católica resulta pobre. Para que la Iglesia responda a este desafío le apremiará contemplar otros aspectos, como el diálogo interreligioso, el ecumenismo, la inculturación y la interculturalidad, porque la participación eclesial de la mujer afrocolombiana ha de darse desde la peculiaridad de su ser, desde la particularidad de su cosmovisión, obrar y pensar, como lo defiende la teología negra feminista latinoamericana.

En su lucha por la inclusión eclesial de la mujer afro, la teología negra feminista latinoamericana echa mano del diálogo cristiano con las religiones afro. Aquí se propone un diálogo que incluya las prácticas religiosas afro, y, a la vez, contemple el respeto por las diferencias religiosas y la búsqueda de agendas comunes que reivindiquen una vida digna para todos. Diálogo que se ofrece como un camino de

inestimable valor para acercar a la mujer negra a las puertas, prácticas y vivencias cristianas.⁷⁰

Ahora bien, vale hacer una pregunta ineludible: ¿Qué es eso de diálogo interreligioso? El diálogo interreligioso es el conjunto de las relaciones interreligiosas positivas y constructivas que establecen entre personas de varios credos que les aseguran un conocimiento y enriquecimiento recíprocos⁷¹. Juan Pablo II asegura que “en el diálogo interreligioso la Iglesia trata de descubrir las semillas de la palabra o un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad.”⁷² Por el diálogo interreligioso, se descubren y se conocen los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu en las varias experiencias de fe.

El diálogo interreligioso se funda teológicamente en el misterio de la unidad del ser humano. El Concilio Vaticano II proclamó sin vacilaciones que “todos los pueblos forman una comunidad y tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre el haz de la tierra y tiene también el mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz.”⁷³ El Concilio vincula de manera explícita el diálogo interreligioso con la acción universal del Espíritu, el cual alimenta las búsquedas de todos los hombres y mujeres, especialmente las relacionadas con la paz, la fraternidad, el trabajo y el progreso. Al decir de Dupuis, “el Espíritu de Dios está universalmente presente y activo en la vida religiosa de los otros y en las tradiciones religiosas a las que pertenece, al igual que está presente en medio de los cristianos y en la Iglesia.”⁷⁴

⁷⁰ Cfr. Mena, “*Teologías afro-amerindias y diálogo interreligioso*”, 31-39.

⁷¹ Cfr. Dupuis, “El Cristianismo y las religiones, Del desencuentro al diálogo”, 301-302.

⁷² RM, 56.

⁷³ NA,1

⁷⁴ Dupuis, *El Cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, 305.

Otro camino propuesto por la teología negra feminista latinoamericana como medio de acercamiento de la mujer afro a la Iglesia es la inculturación. Se trata del diálogo entre el Evangelio y las culturas a las que se destina, diálogo del cual se espera una compenetración mutua de las dos realidades. Dicho de otra manera, la inculturación es el esfuerzo de la Iglesia por encarnar el mensaje evangélico en las diferentes culturas, con la firme intención de hacer que la fe cristiana logre expresar adecuada y convenientemente la riqueza revelada en Cristo. Las teólogas feministas negras latinoamericanas, en especial Maricel Mena, hablan de la inculturación como un elemento de inestimable valor por medio del cual la mujer negra puede hacer y sentirse parte de la Iglesia. Pero aquí se advierte que, si la inculturación es entendida como tan sólo un proceso de evangelización de las culturas para que éstas se enriquezcan y mejoren la experiencia cristiana, ésta presupondrá siempre innumerables limitaciones, puesto que nunca estará en condiciones de abogar por un verdadero diálogo⁷⁵ entre las culturas y el mensaje evangélico. Ante ello emerge entonces la apremiante necesidad de hacer que la lucha por la inculturación deba evitar a toda costa caer en la trampa del unidimensionalismo y del teleologismo preestablecido e intransigente que ha reinado y reina en algunos círculos teológicos y eclesiales.

Un elemento que aparece en nítida relación con la inculturación en la teología negra feminista latinoamericana es el ecumenismo. Y una de las teólogas que se muestra muy atenta al fenómeno del ecumenismo relacionado con lo afro es Maricel Mena. Para ella, la lucha por hacer que las culturas afro concurren para la construcción de una espiritualidad que sea realmente liberadora demanda superar el diálogo ecuménico formal, en muchos casos simbólico, limitado a denominaciones cristianas históricas, en favor de un ecumenismo macro, real y vital, que toque la realidad vivida y experimentada por los creyentes y las creyentes. Se trata, en resumidas cuentas, de reconocer “la necesidad de superar

⁷⁵ Cfr. Mena, “Teologías afro-amerindias y diálogo interreligioso”, 42.

el ecumenismo formal de entre las Iglesias cristianas, por una necesidad ecuménica capaz de integrar las prácticas y religiones afro.”⁷⁶

No menos importante en la lucha por la integración de la mujer negra en la vida eclesial acaba siendo el papel la interculturalidad. De entrada, una aclaración conceptual de cultura e interculturalidad. Se trata de conceptos diferentes. Si la cultura se asume como el “conjunto de sentidos y significaciones que informan la vida de un pueblo.”⁷⁷, la interculturalidad se define “como un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y armonía de las diversas voces por el continuo contraste con el otro y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias.”⁷⁸ La teología negra feminista latinoamericana cree que la interculturalidad sirve de base para la inclusión y la visibilización de la mujer negra en la Iglesia, porque ésta constituye un paso de reconstrucción eclesial que lleva a diferentes experiencias a pensar sobre cómo vivir y celebrar la fe; en fin, porque ésta permite repensar el modo de ser creyente, de ser cristiano.⁷⁹

8. DECONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN TEOLÓGICA EN LA LUCHA CONTRA EL RACISMO

Uno de los obstáculos con que se choca la mujer negra en su lucha por la inserción en las diferentes esferas de la vida, en especial la vida eclesial, es el racismo. *Grosso modo*, la mujer negra sufre una triple discriminación, la fundada en el género, en la clase y en la raza. Se trata de discriminaciones articuladas por un mismo factor: el racismo. A la mujer negra se le discrimina sobre todo por ser

⁷⁶ *Ibíd.*, p.38.

⁷⁷ Lornegan, *Método en teología*, 9.

⁷⁸ Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía, Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, 29.

⁷⁹ Se puede decir que la interculturalidad es una experiencia de lo intermedio, experiencia en la que se fomenta la interacción y el intercambio entre pueblos y culturas. Y para María Cristina Ventura, el diálogo intercultural comienza con la disposición y la actuación del respeto a la diferencia en el conocimiento mutuo, en el aprendizaje entre culturas y en la cooperación mutua para la actuación de la dignidad humana.

negra, y apenas por añadidura, por ser mujer y pobre; fenómeno que no deja indiferente a la teología negra feminista latinoamericana.

Entre las voces autorizadas en la lucha contra el racismo que padece la mujer negra está María Cristina Ventura. Ante este fenómeno, la teóloga dominicana apunta la deconstrucción y reconstrucción teológica⁸⁰ como factores efectivos, y, por ende, indispensables. Se trata de un proceso que busca cuestionar la teología patriarcal occidental, que ha sido, en muchos aspectos, machista y etnocentrista, y, a la postre, subyugadora de la mujer y de muchas culturas. Estamos aquí ante una lucha por una nueva teología, una teología con varios rostros de género, clase, raza y cultura; en una sola palabra, una teología plural e incluyente que convoca a la comunión y la unidad en la diversidad. Pero, ¿por qué es necesaria la deconstrucción teológica?

Pues, la necesidad de la deconstrucción teológica radica en el hecho de que la teología tal como es conocida por la experiencia de las personas negras, no está exenta de prácticas discriminatorias y racistas. Vivimos, sí, en un mundo sostenido por un dualismo teológico⁸¹ que remonta al pensamiento griego, que se vio a sí mismo como superior a otras formas de pensamiento. El racismo practicado contra los negros, pero de modo más agudo contra las mujeres negras, está basado en esta forma de pensar. Por consiguiente, teórica y prácticamente, se asocia lo malo y lo impuro al color negro; se asocia lo perverso, lo anormal y lo desviado, peligroso y dañino, al hombre y la mujer de raza negra. Este modo de pensar asociada a la cultura occidental que se cree hegemónica, representa aún la imagen de Dios, el creador de todas las cosas que está presente tan sólo en ella. Es justo esta teología la que lleva a María Cristina Ventura a propugnar por una deconstrucción teológica. Para ella, “la deconstrucción teológica no es un método ni una doctrina, sino que es un acontecimiento que puede ser descrito como una

⁸⁰ Cfr. Ventura, “Teológica deconstrucción y reconstrucción en la lucha contra el racismo”, En <http://www.wcc-coe.org/what/jpc/echoes/echoes-17-06.html> Consultado el 30 de junio de 2011.

⁸¹ *Ibíd.*

lectura, una práctica de escritura que desestabiliza el sistema de opuestos binarios en los que se basa el pensamiento occidental.”⁸²

No sobra señalar que, por este mismo pensamiento, existe hoy toda una construcción negativa sobre las personas negras, construcción donde ellas aparecen como gente depravada e incivilizada, seres inferiores, de poca o ninguna inteligencia, y carente de condiciones de santidad. Y la teología feminista negra, por medio del proceso de deconstrucción, revela el vacío de esta concepción, poniendo en evidencia que se trata de una construcción utilizada para mantener la hegemonía de una cultura, la cultura occidental, realidad que hace urgente el aniquilamiento de ciertas partes y rasgos de este pensamiento. Se reconoce, en ese panorama, que la deconstrucción teológica debe darse a fin de cementar el terreno fértil para la reconstrucción teológica. De ahí que, se siente la inaplazable urgencia que la teología feminista negra tiene en el sentido de que deba perfilar propuestas que hagan factible la reconstrucción teológica en la lucha contra el racismo hacia las mujeres negras, una reconstrucción hecha desde nuevos modelos teológicos, que propongan nuevas formas de concebir el mundo y nuevas formas de pensar sobre la divinidad y los seres humanos.

En la reconstrucción teológica, Cristo el Salvador debe ser visto como una figura descentralizada; esto desde la consciencia de que Cristo, el Mesías, fue y es un hombre de una cultura particular, y, por consiguiente, no puede estar por encima de ninguna cultura⁸³. Es justo eso lo que hace que la Biblia tenga que ser reconocida como un prototipo histórico que permite al pueblo negro ver y leer su fe en relación con sus propias experiencias y luchas históricas.⁸⁴ Y al respecto, la teología negra feminista latinoamericana propone una interpretación crítica feminista de la Escritura que ayude a superar cualquier intento de identificación de las experiencias de las mujeres negras con los textos bíblicos que no sean

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ Y no habrá que olvidar acá que la Biblia se ha utilizado para retrasar la emancipación de las mujeres y justificar su liberación.

compatibles. Está en juego aquí la propugnación por una interpretación que pueda estar en condiciones de ayudar a las mujeres negras a entender los textos bíblicos como experiencias históricas en sus propios contextos, lo cual les permitirá descubrir nuevos significados de la realidad, y dotarles de nuevos sentidos y significados. Se trata de una reconstrucción teológica que demanda varios y diferentes modos de cómo vivir y celebrar la fe. Además, ella pide la evaluación constante de los espacios de referencia para vivir la fe. Pues las mujeres negras, en su condición de sujetos de la reconstrucción, sienten la necesidad y urgencia de redefinir y transformar las estructuras eclesiales y sociales caducas y los espacios hasta ahora asumidos y conservados que no les han sido del todo favorables y benéficos.

Se puede decir, a la luz de lo anterior, que la lucha contra el racismo desde las teólogas feministas negras latinoamericanas emerge como un mensaje alentador para las mujeres afrocolombianas, quienes, de una u otra manera, padecen recurrentemente el racismo. La teología feminista negra latinoamericana constituye un impulso que lanza a las mujeres afrocolombianas a la lucha y resistencia contra las fuerzas racistas y opresivas que las atormentan como individuos y colectividades, como singularidades y pluralidades.

9. RECUPERACIÓN DEL CUERPO DE LA MUJER NEGRA COMO LUGAR DE MANIFESTACIÓN DE DIOS

La femineidad de la mujer negra está estrechamente relacionada con el cuerpo que constituye la gran posibilidad de identificación y relación. Es eso lo que hace que la teología feminista negra latinoamericana se empeñe con esmero por recuperar la imagen y la dignidad del cuerpo de la mujer afro, por su glorificación como manifestación de Dios, y, por ende, lugar teológico. Pero se trata de una batalla dura y un camino difícil de transitar, camino en el que la incertidumbre resulta ser la regla de vida, porque, como se sabe, la experiencia de la

discriminación racial trae consigo la negación del cuerpo negro⁸⁵, discriminación cuyas consecuencias se perciben y se evidencian con todo su resplandor en las mujeres.⁸⁶

Pero habría que registrar acá que la corporeidad de la mujer como símbolo de la revelación de Dios es muy evidente en la antropología bíblica. Es muy explícito que, cuando los profetas quieren expresar el amor y la ternura de Dios, evocan y ponen a la mujer como símbolo. Muchos de ellos se refieren a Dios como una madre que consuela a su hijo, una madre que es incapaz de olvidarse del hijo de sus entrañas, porque lo asume como un tesoro de un inestimable valor. Aquí el seno materno resulta, en muchos casos, ser el reflejo del amor divino, ser un espacio abierto a la vida y, al mismo tiempo, un espacio sagrado. Los profetas veterotestamentarios recurren a la simbología que encierra el cuerpo femenino para hacer entender quién es Dios, mostrando cómo las funciones femeninas dan vida a la imagen y semejanza de Dios. “Como a uno a quien su madre le consuela así os consolaré yo” –gritó y escribió Isaías⁸⁷–.

La sacralidad del cuerpo femenino es también reconocida y evidenciada por la teóloga afrocolombiana Maricel Mena. Ella concibe el cuerpo femenino como algo trascendente y espacio propicio del acontecer de Dios. Habla del valor del cuerpo de la mujer negra evidenciando que ésta, la mujer negra, experimenta el mundo desde su cuerpo, y que éste es el espacio por medio del cual ella experimenta su alegría y su angustia, su fe y su esperanza; en una sola palabra, que el cuerpo de la mujer negra es un lugar donde acontece la salvación de Dios.⁸⁸ De esta forma, se exhorta a las mujeres negras a que nunca cesen de reivindicar y manifestar sus

⁸⁵ Cfr. Silvia Regina, “Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología negra Feminista Latinoamericana”, En www.unigranrio.br, Consultado el 26 de junio de 2011.

⁸⁶ Todo eso se debe a la asociación de lo negro con lo malo, lo sucio, lo diabólico y tantos otros imaginarios denigrantes que hacen que muchas mujeres negras renieguen de su negritud y se esfuercen por blanquearse. Pero aquí una palabra de Silvia Regina para las mujeres negras: mujeres negras, “el desear blanquearse equivale en el fondo a la propia extinción como persona y pueblo.” *Ibíd.* Por lo tanto, hay que recuperar la trascendencia del cuerpo femenino negro para que sea reconocido y celebrado como un lugar donde Dios se revela, desde el redescubrimiento de la corporeidad y la reconciliación con el cuerpo negro, reconociéndolo como obra de Dios que fue dotado de belleza y dignidad, de valor y respeto.

⁸⁷ Is. 66,13.

⁸⁸ Cfr. Mena, “Hermenéutica bíblica negra feminista,” 123.

cuerpos como espacios sagrados, y lugares donde acontece Dios y actualiza su proyecto salvífico.

El reconocimiento del cuerpo integral de la mujer negra como espacio legítimo del acontecer de Dios y de poder, desafía a muchos elementos y presupone nuevas realidades teóricas y prácticas. Ante todo, desafía la idea de que el poder de las mujeres negras es inferior, al mismo tiempo que permite pensar la divinidad de la corporalidad de la mujer. Dicho reconocimiento permite también proclamar el fin de las imágenes de Dios que continúan justificando las estructuras racistas y sexistas en las sociedades donde viven las mujeres negras, y declarar en viva y alta voz que el cuerpo de las mujeres afro-latinoamericanas “es por excelencia el lugar de la manifestación de la divinidad.”⁸⁹

Siendo el cuerpo de la mujer negra un espacio donde se revela Dios, no se puede negar que se trata de una herramienta política de la liberación.⁹⁰ Es por eso que Mena ve el cuerpo de la mujer negra como una realidad que se hace portadora de la resistencia socio-cultural que surge de las necesidades procedentes de un cotidiano bien adverso y hostil, como la mecanización y la normatización de los cuerpos. La liberación del cuerpo femenino negro de esos nudos resulta ser algo de inestimable valor, dado que esta liberación le dota de identidad e historia, y le permite luchar por su concientización y liberación. Estamos aquí ante una realidad promisoría para las mujeres afrocolombianas, quienes han sido excluidas en muchos espacios, incluyendo los eclesiales, por su fisionomía y condición corporal. Por consiguiente, esta apuesta teológica les sirve a las mujeres afrocolombianas como referencia fértil para que ellas puedan sentirse orgullosas de su ser, puedan auto-estimarse y celebrar la maravilla de sus cuerpos.

⁸⁹ Cfr. Mena, “Cuestión de Piel: de las sabidurías hegemónicas a las emergentes”, 128.

⁹⁰ *Ibid.*, p.128.

10. A MODO DE SÍNTESIS

En recapitulación, se puede registrar que, en este capítulo, se han recogido sintéticamente los aportes de la teología negra feminista latinoamericana que se pueden definir como elementos que concurren para el fortalecimiento de la esperanza de la mujer negra colombiana en favor de su pueblo. Esto desde la puesta en evidencia de los afanes de esta teología, como se ilustra a continuación.

Ante todo, la teología negra feminista latinoamericana se empeña en luchar por la vida digna de la mujer negra a partir de la hermenéutica bíblica negra feminista, eso debido al hecho de que la Biblia es un lugar de encuentro entre Dios y la humanidad, y un instrumento primordial de liberación. Y para las mujeres negras, la relectura bíblica acaba siendo un instrumento de inspiración y fortalecimiento indispensable en la lucha por la vida y la dignidad personal y colectiva.

Además, se ha puesto en evidencia, a lo largo del capítulo, la importancia del diálogo con la memoria y las tradiciones religiosas ancestrales para poder reforzar el camino cristológico negro femenino. Se trata de redescubrir la importancia de las experiencias históricas y cotidianas de las mujeres negras, de sus mitos y experiencias religiosas, para discernir, en ellos, los pasos y las huellas de Dios, un Dios que a todos quiere por igual, más allá de las aparentes y reales diferencias raciales, sociales y de género.

En este capítulo se ha rastreado también el aporte de la teología negra feminista latinoamericana en favor del fomento de la identidad y la espiritualidad de las mujeres negras, aporte que funciona como telón de fondo para que las mujeres negras se visibilicen y se afirmen ante la negación y la exclusión de que son víctimas.

Muy relacionado con lo anterior estuvo lo de la conciencia ecológica de las mujeres negras, entendiendo que éstas son las grandes víctimas de los desequilibrios ambientales. Aquí se evidenció y destacó el papel de la teología negra feminista latinoamericana en el reconocimiento y proclamación del rol

femenino negro en la preservación de la tierra y de todo lo creado desde la preservación cultural.

Se refirió, en este capítulo que para la inclusión de la mujer negra en la Iglesia Católica, la teología negra feminista propone el diálogo interreligioso, la inculturación, el ecumenismo y la interculturalidad como caminos factibles y asequibles que pueden conducir a la consecución del fin. Ellos se consideran como caminos viables por el hecho de que exploran la idiosincrasia y la cosmovisión del mundo negro femenino.

Para combatir el racismo que aqueja a la mujer negra, la teología negra feminista aboga, entre otros, por la deconstrucción y reconstrucción teológica. Eso con el fin de cuestionar y desconcertar la teología occidental que posee rasgos racistas y etnocentristas, sobre todo con relación al pueblo negro en su generalidad, y a la mujer negra en su particularidad.

Por lo demás, se habló, en este capítulo, del cuerpo de la mujer negra como un espacio propicio para la revelación de Dios. Aquí se puso en evidencia que la teología negra feminista latinoamericana muestra que, por la discriminación racial, el cuerpo femenino negro es negado y excluido, actitud ante la cual se hace necesaria la recuperación de la trascendencia de éste, reconociéndolo y valorándolo positivamente.

CAPITULO III

LÍNEAS PASTORALES QUE PERMITAN LA VALORACIÓN Y AFIRMACIÓN DEL EMPODERAMIENTO Y PROTAGONISMO DE LA MUJER AFROCOLOMBIANA

3.1. INTRODUCCIÓN

Después de presentar la realidad histórica de la mujer afrocolombiana y los aportes de algunas teólogas negras feministas latinoamericanas, el desafío que queda es cómo traducir las reflexiones teológicas en el quehacer pastoral, es decir, ponerlas en la práctica para que sean sentidas entre los destinatarios a los cuales están dirigidas.

En el primer capítulo se presentó la realidad histórica que rodea a la mujer afrocolombiana. En este análisis, el sujeto negro femenino colombiano se caracterizó como marginado, oprimido y olvidado en diferentes esferas de la vida, inclusive en el horizonte eclesial. Por el olvido de la mujer negra colombiana a nivel eclesial, su participación se determinó muy pobre por el hecho de que ésta se halla excluida y discriminada en diferentes ámbitos eclesiales.

El análisis del contexto histórico de la mujer afro nos llevó al capítulo segundo, es decir, al momento teológico que se realizó después de haber examinado la realidad existencial de la mujer negra. Este paso es el fruto de pensar, reflexionar y repensar sobre el contexto en el que los teólogos/as realizan su labor⁹¹. De esta forma se iluminó el contexto histórico del sujeto negro femenino colombiano desde la fe hecha praxis, dentro del paradigma de la teología negra feminista latinoamericana, al preguntarnos por sus aportes a la esperanza de la mujer afrocolombiana a favor de su pueblo. Como se ha afirmado, la teología negra feminista se compromete con la vida y la lucha de las mujeres negras. Ella parte de la constatación de que la mujer negra es un sujeto oprimido por el hecho de ser

⁹¹ Cfr. Suarez, "El método de la teología de la liberación", 179-182.

mujer, negra y pobre. Por lo tanto, asumió un tono liberador de ella mediante las reflexiones teológicas.

Indudablemente, las reflexiones teológicas planteadas por las teólogas negras, en gran parte, responden a la realidad de la mujer negra. Vale poner de relieve que en las obras de dichas teólogas, las temáticas ya tratadas corresponden, en cierto grado, a lo que se está tratando en esta investigación, es decir, impulsar la esperanza de la mujer afrocolombiana a favor de su pueblo. Los temas tratados muestran el fomento de la identidad y espiritualidad de la mujer negra, el impulso de la conciencia ecológica de la mujer, el diálogo interreligioso con la cultura negra con el fin de que la mujer tenga cabida en la Iglesia, el empeño en la liberación de la mujer, entre otros. Todos esos aspectos mencionados pueden ser enriquecidos en la labor pastoral. Sin embargo, no se puede anular también el hecho de que se hallan algunos vacíos en dichas reflexiones que han de ser allanados por la muestra de algunas perspectivas de la realidad de la mujer negra latinoamericana que se cree que no han sido tratadas desde el punto de vista de la teología negra feminista latinoamericana. Entre otros, es la carencia de una reflexión teológica que articule la acción afirmativa con la pastoral y la que explícitamente opte por la elevación de la baja auto-estima de la mujer afro-latinoamericana. En las obras teológicas consideradas en esta investigación, no se han encontrado explícitamente los pasos concretos que fomenten la autoestima y protagonismo de la mujer afro, así que queda como desafío en la labor pastoral.

Por lo tanto, la presencia de esos vacíos referidos y la manifestación de algunos aspectos no tratados por las teólogas negras feministas hacen que se propongan algunas acciones pastorales con el fin de contribuir a que las reflexiones teológicas de mencionadas teólogas puedan ser traducidas en el quehacer pastoral. Por eso, el tercer capítulo de esta indagación se interesará sobremanera de adoptar algunas líneas pastorales con el objetivo de articular las reflexiones teológicas negras feministas antes planteadas en el trabajo pastoral.

Así pues, el fenómeno ya descrito en los capítulos primero y segundo, nos lleva a proponer algunos caminos y acciones de manera pragmática. Pues bien, este es el momento de articular las reflexiones teológicas con la pastoral. Es el instante de poner en práctica lo reflexionado para que no se quede en el estado netamente teórico. Sobre esta base, conviene aclarar que la teología en sí, es la reflexión de la Iglesia sobre cómo Dios se revela a la humanidad en varios ámbitos, mientras que la pastoral es la praxis de la Iglesia dentro de su comunidad. La traducción de la teología en la pastoral es la coyuntura de dar frutos ya que la teología comunica sus resultados a la Iglesia y a la sociedad con el objetivo de contribuir a la constitución de ambas⁹². Todo eso tiene como finalidad fomentar la comprensión de varias realidades afirmadas⁹³ en la parte reflexiva teológica.

Justamente, eso nos lleva a una pregunta: ¿Frente al contexto de la mujer afrocolombiana qué hay que hacer desde el campo pastoral? La respuesta frente al interrogante antes formulado, se hallará, sin lugar a dudas, en la conversión de las reflexiones teológicas de las teólogas negras en las líneas pastorales que se intentarán proponer a continuación de suerte que se afirmen el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana. Eso justifica la trascendencia de este tercer capítulo que nace del hecho de que la realidad escabrosa de la mujer negra colombiana ha de ser transformada. Este es el momento de actuar para concretizar las conclusiones. Esto implica volver a la realidad donde se empezó y preguntarse por lo que hay que hacer para transformarla. Es decir, se parte de la realidad y se vuelve a la realidad.

A nivel pastoral, no se puede desconocer el esfuerzo inestimable de tantas entidades eclesiales y de incontables personas que se han empeñado en el fomento de la esperanza de la mujer afrocolombiana. Entre éstas, se refiere al esfuerzo pastoral que han hecho varias congregaciones religiosas, el afán pastoral manifestado en los diferentes EPAS⁹⁴ que se organizan en diferentes Iglesias

⁹² Cfr. Vélez, "El método teológico", 157-160.

⁹³ Cfr. *Ibíd.*, 154-156.

⁹⁴ Los EPAS son encuentros pastorales afrocolombianas que se dan en diferentes diócesis sobre todo donde hay mayor presencia de la población afro.

locales, el empeño teológico-pastoral que ha hecho Sandra Inés Hurtado Rengifo⁹⁵, y de muchos teólogos/as a fin de que la teología no se quede sumergida en teoría, sino que sea traducida y convertida en la labor pastoral.

3.2. HACIA UNA ACCIÓN PASTORAL QUE PROMUEVA LA AUTO-ESTIMA

De acuerdo con las producciones teológicas negras feministas que se han tenido alcance para desarrollar el capítulo segundo, se puede colegir que las tres teólogas negras feministas cuyas reflexiones han iluminado el mencionado capítulo, no han abordado la perspectiva de baja auto-estima de la mujer negra de manera explícita. Por ello, una de las acciones pastorales que puede propiciar y promover el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana es la que pueda estar en condiciones de fomentar explícitamente la alta auto-estima de la mujer negra. Ante todo, una precisión conceptual. La auto-estima tiene que ver con el sentimiento valorativo de nuestro ser, de nuestra manera de ser, de qué somos, del conjunto de los rasgos corporales y espirituales que configuran nuestra personalidad. También se define como el juicio que realizamos como seres humanos sobre nuestras actitudes, sentimientos, capacidades y conocimientos. La auto-estima es la base del convencimiento de que uno es competente para vivir y merece vivir, realidad que construye la suma integrada de la auto-confianza y del auto-respeto. Por lo tanto, se trata de algo de sumo valor, puesto que puede ser el responsable de muchos fracasos y éxitos, porque una auto-estima adecuada ligada a un concepto positivo de sí mismo potencia la capacidad de las personas para desarrollar sus habilidades y aumenta el nivel de seguridad personal, mientras que la baja auto-estima puede encaminar la persona hacia la derrota o el fracaso, hacia la amargura y el sinsentido de la vida.

⁹⁵ Sandra Inés Hurtado Rengifo es una religiosa teresiana quien se ha empeñado en un trabajo de licenciatura titulado, "Afrocolombiana ¿qué dices? Elementos teológicos, pedagógicos y pastorales para el acompañamiento a mujeres afrocolombianas en barrios periféricos de Soacha." Esta tesis fue sustentada el 22 de agosto de 2011.

Con relación al pueblo afrocolombiano, se nota que a no pocos integrantes de este grupo humano les hace falta una auto-estima positiva, en especial a las mujeres; una falta que expone a estas personas a prácticas desafiantes, como la violencia, la intimidación, la manipulación, el chantaje, entre otros. Ahora cabría preguntar: ¿Por qué la baja auto-estima de las mujeres afrocolombianas?

Muchos son los factores que están en el origen de la baja auto-estima de la mujer afrocolombiana. En primer lugar, el género. Es común la tesis de que el género es capaz de influir en cierto grado sobre la auto-estima⁹⁶. Pues, mientras la sociedad sigue siendo sexista, ella se erigirá como algo que impide a las mujeres de adquirir competencias, haciéndolas dependientes del merecimiento y valoración ajenos para su auto-estima; realidad que se puede agravar cuando se trate de la mujer negra, pues ésta, junto con sus congéneres, padece los efectos de la estigmatización y estereotipación.

No menos importantes están los factores socioeconómicos, raciales y étnicos en la constitución de una baja auto-estima en las mujeres afrocolombianas. Se trata de factores que agudizan la pervivencia de la discriminación y la falta de oportunidades que traen consigo efectos negativos sobre la auto-estima de varios grupos humanos⁹⁷, en especial de la mujer negra, quien se enfrenta con no pocos desafíos, ello debido a que es mujer, negra y pobre. Debido a su baja auto-estima, muchas mujeres afrocolombianas se desvalorizan y pierden la confianza en sí mismas y en sus posibilidades, además de desarrollar una visión parcial y distorsionada de su realidad.

La baja auto-estima de la mujer afrocolombiana está relacionada también con la historia del pueblo afrocolombiano en general. La esclavitud y las prácticas discriminatorias que se han llevado a cabo contra el pueblo afrocolombiano han dejado huellas dolorosas e indelebles en la vida y la práctica individual y colectiva de este grupo humano. Hoy continúan proliferando en nuestra historia imaginarios negativos y peyorativos sobre el pueblo afro. No son pocos los que hoy continúan

⁹⁶ Cfr. Mruk, "Auto-estima Investigación, teoría y práctica", 76-77.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, 78.

viendo al afrocolombiano como un esclavo, un ser inferior, perezoso, ineficaz, analfabeto, impotente, además de ser símbolo sexual y de mala conducta. Los imaginarios que se tienen de la mujer negra colombiana oscilan entre lo artístico y lo sexual. Ella se cataloga como la caliente, la sexualmente desenfrenada y la más fea entre los feos, imaginarios que, sin lugar a dudas, golpean sobremanera su auto-estima. Y ante eso no faltan las mujeres afrocolombianas que deciden y apuestan por el blanqueamiento físico y mental, eso a costa de la renuncia a la propia condición e identidad racial.

Lo planteado en las páginas precedentes demanda una pastoral que se oriente al fortalecimiento de la auto-estima negra femenina. Esto con base en varias acciones. Ante todo, con base en el rescate y fortalecimiento de la identidad negra. Se trata de un rescate y fortalecimiento que se debe dar sobre todo a nivel espiritual y cultural, elementos de sumo valor para el afrocolombiano. Mientras la cultura muestra quiénes son los negros y negras, indicando los rasgos verdaderos del pueblo afro, como la confianza en sí y en los valores, la auto-determinación, la valoración del trabajo colectivo y el sentido de unidad, la espiritualidad aparece como lo que permea y mueve la existencia, lo que oxigena y da un sabor sin particular a la vida personal y comunitaria.

La elevación de la auto-estima de la mujer afrocolombiana se puede dar también con base en el rescate y fortalecimiento de la identidad negra. Se trata de valorar positivamente la condición negra y enseñarles a los negros y negras a aceptarse dignamente tal y como son, sin vergüenza ni capricho. Pues sí, urge enseñarle al negro colombiano a reconocer y celebrar con alegría su identidad negra, esta realidad tan necesaria para la vida individual y colectiva. Ello desde la promoción, el reconocimiento y valoración del modo de ser y de actuar del/a afrocolombiano/a. Todo eso debe presuponer un elemento: el reconocimiento y la aceptación social. Por tanto, la calificación de la auto-estima de la mujer afrocolombiana debe presuponer el reconocimiento y la aceptación la mujer negra colombiana en la esfera social y eclesial. Se trata de un reconocimiento y aceptaciones positivas e

incondicionales⁹⁸, un reconocimiento y aceptación que le permita a la mujer afrocolombiana cultivar la confianza, la aceptación y atención integral.

Y por último, el principio del entrenamiento asertivo. Se trata de un entrenamiento que se basa en el conocimiento de los propios derechos como ser humano y el modo de cómo ejercerlos. Pues, apremia hoy poner en marcha una pastoral que se comprometa con la elevación de la auto-estima de la mujer negra desde la concientización del entrenamiento asertivo de suerte que el pueblo negro en general, y la mujer afrocolombiana en particular, tomen conciencia, reconozcan y valoren sus derechos, que de por sí, son inalienables. La Iglesia como Sacramento visible del Reino, está en la obligación de promover el reconocimiento y la realización concreta de los derechos fundamentales del pueblo afro, so pena de descuidar su propia misión, su propio compromiso por la construcción de una fraternidad universal basada en la igualdad y la inclusión.

3.3 UNA LIBERACIÓN DE LA MUJER NEGRA COLOMBIANA DESDE LA OPCIÓN POR LOS POBRES

Todos los temas abordados en el capítulo segundo son liberadores y están a favor de la mujer afrocolombiana para que sea esperanzadora en medio de su pueblo. En este sentido, las teólogas negras feministas latinoamericanas asumieron un tono explícitamente liberador, al plantear las reflexiones teológicas de cara a fomentar el protagonismo y empoderamiento de las mujeres negras latinoamericanas.

Por ello, resultaría muy difícil pensar en un impulso del empoderamiento y protagonismo de de la mujer negra colombiana de parte de la Iglesia al margen de una acción pastoral liberadora. Pues a la Iglesia le urge poner en marcha una pastoral que opte preferencialmente por el pobre, en especial por el pobre femenino afrocolombiano. La Iglesia como instrumento de liberación está llamada

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, 97.

a hacerse camino, a romper con todo aquello que representa opresión y anti-reino. Está llamada a centrarse en el problema del sufrimiento y la marginación de los negros en general, y de la mujer negra en particular, con el fin de aliviar sus dolencias y de rehabilitarlos social y eclesialmente.

La liberación de la mujer negra colombiana debe darse con relación a varias realidades. En primer lugar, habrá que liberar a la mujer afrocolombiana de la marginación. Nadie ignora la marginación de que es víctima la mujer negra colombiana. A ella la marginan por ser mujer, por negra y pobre, una triple marginación que la agobia en su existencia individual y colectiva. Sobre ella pesa un sinnúmero de injusticias sociopolíticas, económicas, culturales y religiosas. Y la Iglesia como signo vivo y visible del Reino, mediante sus programas pastorales, ha de hacerse portavoz del sujeto femenino negro colombiano, a fin de que pueda impulsar su liberación y dignificación integral.⁹⁹

Otra realidad ante la cual habrá que promover la liberación de la mujer negra colombiana es la de la participación eclesial. Como dijimos en el primer capítulo, la mujer negra ha tenido poca participación en la vida eclesial, por eso, continúa siendo incipiente, y en lo peor de los casos, insignificante. En muchos espacios ella continúa confinada en lo superficial. Y allí habrá que integrarla plenamente, valorándola tal como es y tal como actúa, vale decir, integrarla desde su singularidad y peculiaridad, para lo cual será necesario combatir la mentalidad machista, androcéntrica y patriarcalista que impera en muchas teorías y prácticas eclesiales.

Creemos que la plena integración de la mujer afrocolombiana en la vida eclesial demanda necesariamente reconocer su rol evangelizador. Hay que contemplar con lástima aquellas acciones evangelizadoras en las que la mujer negra colombiana aparece como un agente pastoral de segunda categoría, en las que ella emerge como una colaboradora dispensable. Ante eso habrá que reafirmar que el anuncio del Evangelio y la construcción del Reino es tarea de todos los

⁹⁹ Cfr. Puebla, 1135.

bautizados, varones y mujeres. Por eso mismo, el pueblo cristiano que peregrina en nuestro país, en nuestros departamentos, municipios, localidades y barrios ha de saber valorar la misión evangelizadora de la mujer afrocolombiana, poniéndola a la par con los demás agentes de pastoral.

3.4 A TRAVÉS DEL DIÁLOGO CON EL SINCRETISMO AFROCRISTIANO

En los apartados anteriores, sobre todo en el capítulo uno, se ha referido a la realidad de la mujer negra colombiana en cuanto a su participación e inclusión eclesial. La verdad es que ella se choca enormemente con el catolicismo oficial, sobre todo debido a la falta de un diálogo sincero y adecuado entre éste y la cultura afro. El resultado de todo esto ha sido el sincretismo que caracteriza la mayoría de las prácticas espirituales afrocolombianas. Por lo tanto, esta realidad ha de ser reflejada en el quehacer pastoral de la Iglesia no como algo que se tiene que evitar, sino como un contexto con que se puede dialogar.

Ante este fenómeno (del sincretismo) se hace necesaria una apuesta pastoral orientada al diálogo interreligioso; diálogo que se funda en el reconocimiento de que en las religiones no cristianas se hallan semillas del Verbo, lo cual las hace verdaderos y auténticos caminos de salvación. Y bajo esta perspectiva, se puede decir que lo que está en juego en el diálogo interreligioso es el esfuerzo por redescubrir la potencia activa de Dios en todos los tiempos de la historia, por redescubrir su amor apasionado por todos los hombres y por todas las mujeres, por todas las religiones y por todos los seres de la naturaleza. Este hecho no se afana por defender las verdades doctrinales de las religiones, sino que, al contrario, busca volverse “una relación en términos de igualdad y reciprocidad entre creyentes de distintas religiones a fin de enriquecerse y fecundarse

mutuamente en el descubrimiento de Dios y en la afirmación de su presencia activa en la historia.”¹⁰⁰

En el caso afrocolombiano, el diálogo interreligioso debe darse entre la fe cristiana y el sincretismo afrocristiano. Aquí no habrá que perder de vista que las religiones afrocolombianas proceden de varios países y pueblos de África que han evolucionado en el contexto colombiano para adecuarse a la realidad reinante. Ellas, en su lucha por supervivencia, establecieron una relación con el cristianismo, la religión de los amos, dando lugar a una nueva realidad espiritual, una nueva experiencia religiosa que se conoce como “sincretismo afrocristiano”.¹⁰¹

Pues una mirada atenta a la experiencia religiosa afrocolombiana permite descubrir en ella elementos de origen afro y cristiano. Y una pastoral que quiera luchar por el empoderamiento y afirmación del compromiso negro femenino colombiano deberá ineludiblemente poner en diálogo el Evangelio y las creencias afrocolombianas, un diálogo que, lejos de tener pretensiones y posiciones dogmatistas y apologéticas, sepa valorar lo diferente y construir caminos y puentes de encuentro y de valoración de todos, de hombres y mujeres, hombres y mujeres de todas las razas.

3.5 LA INCULTURACIÓN Y LA INTERCULTURALIDAD, ELEMENTOS PASTORALES TRASCENDENTALES QUE RESPETAN LA DIVERSIDAD

Se observó en el capítulo primero que la participación de la mujer afrocolombiana resulta muy pobre. Frente a este fenómeno, la teología negra feminista sobre la cual el capítulo segundo se gira, respondió haciendo hincapié en los aspectos de la inculturación e interculturalidad a fin de que la mujer afro pudiera sentir acogida en la Iglesia.

¹⁰⁰ Girardi, *Organizaciones Afroamericanas y Teología Negra de la liberación*, 54.

¹⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, 56.

Debido a eso, resulta casi impensable e imposible emprender una acción evangelizadora adecuada y convincente sin tener en cuenta la inculturación y la interculturalidad. El uno no es sinónimo del otro, pero en cuanto a la eficacia de la misión evangelizadora de la Iglesia, en cierto modo, van de la mano y se complementan. La inculturación se entiende como el esfuerzo de la Iglesia por hacer que el mensaje evangélico penetre el mundo cultural al que se destina. Ella incluye la idea de crecimiento y enriquecimiento mutuos de las personas gracias a su encuentro con el Evangelio.

Jesús es el modelo por excelencia de la inculturación, puesto que su encarnación ha sido cultural. Por su encarnación, Él adoptó las condiciones sociales y culturales propias de los hombres y mujeres de su tiempo. Por extensión y por fidelidad al Maestro, la Iglesia se ve en la necesidad de apostar por la inculturación. A ella, y no otra, le corresponde poner a dialogar el Evangelio con la cultura, con el fin de hacer que la Buena Nueva sea significativa en la vida de las personas, sea fuente de vida, vida en abundancia; con el fin de hacer que el misterio cristiano se manifieste según el genio propio del pueblo al que se destina y haga producir frutos auténticos provenientes de la convicción personal de ser cristiano, de ser seguidor del Nazareno.

En su fidelidad al Maestro, la Iglesia universal y las iglesias particulares están llamadas a una evangelización enraizada en las culturas, si quieren ser fructíferas y creíbles. En sus programas pastorales, ellas han de tomar cuerpo y vida precisamente a través de las situaciones concretas que se viven en los diferentes escenarios sociales y culturales, viviendo conscientes de que “la evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su lengua, sus signos, sus símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, si no llega a su vida concreta”.¹⁰² Sí, a la Iglesia de Cristo le urge abrirse a las varias culturas, desde el esfuerzo de un

¹⁰² EN, 63.

trasvase del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta.¹⁰³

Ahora una palabra sobre la interculturalidad. De manera sumaria, se puede decir que la interculturalidad es un proyecto que pone al centro el encuentro entre personas de distintas culturas con el fin de interactuar. Se trata de una realidad que emerge como una síntesis de procesos efectivos de interacción cultural que se funda en el previo consenso libre que se da entre las personas. La interculturalidad se manifiesta en comportamientos concretos y fundamentales, como el respeto, la confianza recíproca, la apertura a lo diverso, etc. Todo eso con el objetivo de construir una sociedad nueva fundada en la aceptación y el respeto de las diversidades.

La interculturalidad se define hoy como un nuevo paradigma pastoral y evangelizador. Pero apostar por una evangelización fundada en la interculturalidad no resulta nada fácil, eso debido a la continua diversificación cultural de los creyentes en Cristo. Pues hoy la heterogeneidad de la Iglesia no se limita sólo a razas, géneros, nacionalidades, sino también, y sobre todo a culturas.

Ciertamente, a la Iglesia le apremia hoy dar un salto de calidad con relación a su ser y a sus prácticas, para poder desempeñarse satisfactoriamente en las diferentes esferas pastorales. Le urge poner en marcha acciones pastorales atentas a la visión del mundo y a los escenarios de la historia, visiones y escenarios anclados en el reconocimiento y aceptación del otro en su singularidad, en su diversidad. Hoy la Iglesia está llamada a reconocer la otredad del campesino, del mestizo, del indígena, del negro, del blanco, del hombre urbano, del varón y de la mujer; en fin, está llamada a reconocer la pluralidad y la alteridad de sus integrantes.

¹⁰³ Cfr. Puebla, 404.

3.6 UNA PASTORAL QUE APOYE LA ACCIÓN AFIRMATIVA

Evidentemente se observó en la parte introductoria del presente capítulo que en las reflexiones teológicas de las teólogas afro feministas se hallan vacíos y algunas perspectivas de la realidad de la mujer negra no son del todo tratadas. Uno de esos aspectos que todavía no ha sido abordado es el que tiene que ver con la acción afirmativa.

Efectivamente, una de las acciones pastorales que hará factible el empoderamiento y protagonismo de la mujer negra colombiana será la que apoye la acción afirmativa. La acción afirmativa es una norma legal cuya puesta en práctica pretende lograr la igualdad de oportunidades para los grupos menos favorecidos en la sociedad, como las mujeres, los pueblos indígenas, los afrodescendientes y otras poblaciones socialmente discriminadas.¹⁰⁴ Su formulación parte del reconocimiento de la existencia de prácticas y modelos de discriminación y de exclusión social. La acción afirmativa pregona la necesidad de un cambio de mentalidad tanto de los poderes públicos como de las personas y entidades privadas. Ella se erige como un mecanismo poderoso para neutralizar los desequilibrios derivados de la etnia, del género, de la condición socio-económica, entre otros. En definitiva, la acción afirmativa alude a toda una serie de políticas públicas que, conscientemente, pretenden aumentar la participación e inclusión de las mujeres, de la gente negra, indígena y de personas discapacitadas en las escuelas, en las oficinas y altas autoridades, con el fin de que estas políticas socaven los procesos de opresión.¹⁰⁵

La Iglesia como Sacramento visible de salvación ha de apoyar la acción afirmativa. Aunque ella irrumpa más como una realidad política, debe recibir el apoyo de la Iglesia, porque a la Iglesia nada le puede resultar ajeno; ella debe interesarse por todo cuanto sirve para promover y dignificar al hombre y a la mujer, para empoderarlos y emanciparlos; debe hacer suyos los dolores y alegrías

¹⁰⁴ Cfr. Instituto Nacional de las mujeres, "Incorporación del enfoque étnico-racial, elementos conceptuales", 4-5.

¹⁰⁵ Cfr. Young, "La justicia y la política de la diferencia", 300-332.

de las búsquedas y luchas, tanto personales como comunitarios, de los hombres y las mujeres.

Por cierto, la Iglesia, en sus diferentes instancias, está llamada a luchar por los menos favorecidos, en especial por las mujeres negras colombianas, estas mujeres que padecen la triple discriminación y exclusión, mujeres víctimas del abuso de poder, de la violencia física y verbal, de la marginación e inferiorización; en definitiva, estas mujeres vulneradas y vulnerables. No se trata aquí de una opción exclusiva, por ende, excluyente, sino más bien de una opción preferencial, por consiguiente, incluyente; una opción que apenas sabe ver preferencialmente al sujeto femenino negro afrocolombiano, al sujeto que constituye objeto de nuestra investigación.

Y para trabajar en pro de las acciones afirmativas, a la Iglesia le tocará esbozar, dentro de lo posible, directrices y medidas que promuevan la inclusión de la mujer afrocolombiana. Le urgirá idear y tomar medidas de facilitación o de promoción¹⁰⁶ en los varios frentes eclesiales, sean de acción o de reflexión. Habrá pues que hacer real la tesis de Pablo de que “ya no hay Judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”.¹⁰⁷ Sobre esta base, la Iglesia tiene la grave necesidad de apoyar los procesos relacionados con la acción afirmativa, defenderlos y darles la mano, porque será solamente así que estará ella luchando por el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana.

¹⁰⁶ Cfr. Mosquera, Rodríguez, y Díaz, “Las Acciones Afirmativas como medio de inclusión social. Énfasis conceptuales, polémicas frecuentes y experiencias de implementación en algunos países” 81-82.

¹⁰⁷ Gal, 3,28

3.7 UNA PASTORAL QUE DESPIERTE Y FAVOREZCA LA RESPONSABILIDAD ECOLÓGICA DE LA MUJER

Por la aguda crisis ambiental, sobre todo, en las tierras habitadas por la población afro, en el segundo capítulo se ha mostrado como las teólogas negras feministas latinoamericanas se han empeñado en fomentar la conciencia ecológica de la mujer afrocolombiana. Así que, la sensibilidad hacia los problemas ambientales no puede faltar de ningún modo en la labor pastoral de la Iglesia.

Es importante poner de manifiesto que, en ciertas ocasiones, se han recurrido a la imagen del matrimonio para referirse a la relación entre Dios y su pueblo. La misma creación aparece como algo muy querido y amado por Dios. Ella viene a la existencia gracias a la acción de Dios. Se podría decir que Dios contrae matrimonio con la creación, asumiéndose Él como el esposo y la creación como esposa. Se trata de una relación armoniosa, de una relación de corresponsabilidad, esa relación que hoy está en peligro debido a los graves problemas ecológicos que acechan a la creación toda, esta creación tan querida y tan amada por Dios.

Una idea genial que se halla presente en muchas culturales es la que relaciona a la mujer con el cuidado del medio ambiente. Por el hecho de que la mujer es quien da la vida y alimenta a los demás, sobre ella recae el grave deber de proteger el medio ambiente desde donde extrae todo lo necesario para la vida. Igualmente, por su responsabilidad en la vida doméstica y la producción, especialmente agrícola, la mujer se muestra muy sensible a los problemas ecológicos. Ella lucha sin desfallecer por un medio ambiente sano y con relaciones equilibradas. Sin embargo, se trata de una actitud y conciencia que se van enfriando con el paso de tiempo, que se van apagando con el transcurso de los años, realidad ante la cual la Iglesia no se puede mostrar indiferente, sino que, a la inversa, ha de fomentar acciones e iniciativas que las reafirmen y fortalezcan (a la actitud y conciencia).

Comprometida con la ecología acaba siendo la mujer afrocolombiana. Ella lucha con esmero por un medio ambiente sano y saludable para todos, un medio

ambiente que sea respetado y ofrezca al hombre y a la mujer todo cuanto necesiten para la existencia personal y colectiva. Ella se preocupa por la tierra, por el agua, por los alimentos, el aire, entre otros; sí, ella se preocupa por todo cuanto dice respecto a la ecología. Y ante eso, a la Iglesia le urgirá despertar y potenciar la conciencia y la responsabilidad ecológica en las mujeres afrocolombianas, dotándoles de los medios necesarios, adecuados y eficaces para tal cometido.

Para el fomento de la conciencia y responsabilidad ecológica en la mujer afrocolombiana urgirá apostar por la ética del cuidado y de la compasión. La compasión irrumpe aquí como un principio ético fundamental de las relaciones de los seres humanos entre sí, y éstos con los demás seres y ecosistemas.¹⁰⁸ Evangélicamente hablando, ella se refiere al amor al prójimo, amor que ha de ser vivido por todo creyente, y amor que ha de ser experimentado en la relación con la creación.

En un mundo como el de hoy, donde proliferan los intereses rapaces relacionados con el capital, la ética del cuidado y de la compasión resultará siempre actual y necesaria, resultará siempre acertada y apropiada en las luchas ecológicas individuales y colectivas. Y es todo eso lo que justifica la necesidad eclesial de inculcar en los creyentes, en especial en las mujeres afrocolombianas, la indeclinable necesidad de desarrollar sentimientos y actitudes de compasión y cuidado hacia la creación, sea ella viva o no viva, sea ella humana o no humana, visible o invisible, cuantificable o incuantificable; en resumen, la creación en su totalidad.

La pastoral que quiera despertar la responsabilidad ecológica de la mujer negra colombiana se verá irrenunciablemente en la necesidad de denunciar la masacre contra la tierra, contra el aire, las aguas y todo cuanto Dios hizo. Se tratará de una apuesta pastoral-ecológica que vivirá consciente de que la defensa incondicional de todo lo viviente, de que la necesidad de una ética del cuidado y respeto que termine con las acciones depravadoras contra la naturaleza, es un modo de ser

¹⁰⁸ Cfr. Mena, "Compasión y Ética del cuidado de toda la creación, Una aproximación en perspectiva eco-feminista latinoamericana", 149-151.

cristiano, es un modo de anunciar el Evangelio, de pregonar la Buena Noticia que invita a la *metanoia*, al cambio radical de la vida, un cambio que presupone el renacimiento.

3.8. UNA PASTORAL AFROCOLOMBIANA QUE TENGA EN CUENTA LA MUJER

En el abordaje sobre la realidad de la mujer afrocolombiana del cual el capítulo primero subraya, se insinúa incesantemente la participación infortunada de la mujer negra colombiana en los ámbitos eclesiales. Se ha indicado que la causa principal de ese contexto son los aspectos discriminatorios y segregacionistas que se evidencian en la Iglesia. La pastoral afrocolombiana, siendo una rama pastoral de la Iglesia, no se encuentra exenta de esa realidad.

Por ello, resulta imposible hablar de acciones pastorales que pretendan promover el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana sin referirse a la pastoral afrocolombiana. Ésta, está llamada a estar en la vanguardia de los procesos que buscan rehabilitar el rostro y la condición de la mujer afrocolombiana, que buscan dotarle de lugar y protagonismo. Pero, ¿qué es eso de pastoral afrocolombiana?

La pastoral afrocolombiana emerge como un esfuerzo e intento de acercamiento pastoral que nace de las necesidades del pueblo afrocolombiano. Se trata de un esfuerzo por acompañar al pueblo afrocolombiano en sus búsquedas y luchas. Ella se erige como una acción eclesial y existencial que parte de las realidades concretas de dolor, pobreza, marginación, discriminación y miseria que caracterizan la vida del pueblo negro colombiano, para, de ahí, construir un mundo nuevo, una realidad nueva donde brille la vida y la esperanza. Se trata de pugnar por la construcción de la esperanza en medio de las realidades desconcertantes, adversas y desafiantes.

Sin embargo, en esta pastoral el protagonismo de la mujer afro ha brillado por su insuficiencia y marginalidad, sea a nivel administrativo-organizativo como a nivel teórico-práctico. En la pastoral afrocolombiana la mujer se limita sobre todo a la convocación, la animación y participación eucarística y en los encuentros, espacios donde ella emerge sobre todo como una receptora pasiva, y nunca una verdadera líder, una verdadera protagonista. Indisputablemente, en la pastoral afrocolombiana la mujer resulta ser ese sujeto de segunda categoría, ese sujeto cuya vida se caracteriza por la sujeción a las lógicas y artimañas de los varones.

La pastoral afrocolombiana continúa siendo encabezada por varones, y en concreto, varones sacerdotes, religiosos o laicos comprometidos. Las propias discusiones sobre el rol femenino en la Iglesia difícilmente pasan de la teoría a la práctica, difícilmente llegan a su aplicación concreta. Por allá y por acá, resultan ser buenas intenciones apenas consignadas en papeles que acaban en la mayoría de los basureros de nuestras urbes, localidades y barrios. Por consiguiente, las buenas intenciones referentes al empoderamiento y protagonismo femenino siguen en remojo, en el mundo de las ideas, sueños y proyecciones.

Ante este panorama la misión nuestra como iglesia será la de abrirle a la mujer el espacio del poder y de la acción que caracteriza nuestra vida y nuestra misión. No puede la pastoral afrocolombiana seguir siendo un frente pastoral en el que apenas el varón tiene voz, y la mujer un complemento no del todo necesario y, por ende, dispensable. Aquí el varón y la mujer han de estar en pie de igualdad, han de beneficiarse de los mismos derechos y someterse a los mismos deberes. Aquí el varón y la mujer han de tener la prerrogativa de ser líderes, y líderes de primer orden. Esta es la grave necesidad que se nos impone como Iglesia, si queremos en realidad ser signo de un nuevo mundo y de una nueva humanidad, si queremos ser luz del mundo y sal de la tierra. Aunque la mujer al momento no pueda ser obispa, sacerdotisa o diaconisa, a ella hay que reconocerle su condición de discípula y misionera, su condición de testigo y enviada a pregonar a Cristo con palabras y obras, vivencias y ejemplos. Pues sí, hay que abrir las puertas y ventanas de la pastoral afro para que en ella la mujer tenga su propia voz, sea en

su nombre, y no en el del varón, que ella viva su seguimiento a Cristo y se erija como discípula de primera línea, como lo fue la María, la Madre del Señor, como lo fue María Magdalena, lo fue la samaritana, entre otras. He aquí una misión cuya realización demanda ineludiblemente la vivencia concreta del valor de la igualdad. Creemos que no se puede hablar del empoderamiento y protagonismo de la mujer negra colombiana en la pastoral afrocolombiana pasando por alto el derecho y valor de la igualdad. Porque como se sabe, “(...) la igualdad del hombre y la mujer en relación con las maravillas de Dios constituye la base más evidente de la dignidad y de la vocación de la mujer en la Iglesia y en el mundo¹⁰⁹.” Sí, en la pastoral afrocolombiana debe reinar la igualdad entre varones y mujeres, y, por extensión, entre laicos, sacerdotes y religiosos.

Como derivado de lo anterior está el compromiso de la pastoral afrocolombiana de propugnar por el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana con base en el combate a las múltiples formas de discriminación. La pastoral afrocolombiana debe hacer suya la tesis de que “(...) cualquier forma de discriminación en lo relativo a los derechos fundamentales de la persona, sea de índole social o cultural, o esté basada en el sexo, la raza, el color de la piel, la condición social, la lengua o la religión, ha de ser superada y erradicada como contraria al plan de Dios.”¹¹⁰ Sí, la pastoral afrocolombiana debe colocarse al lado de aquellos que luchan por erradicar las diferentes formas de segregación que se imponen sobre la mujer negra colombiana, en la Iglesia y fuera de ella, en la vida pública y en la privada. Además, la pastoral afrocolombiana debe ser la vocera de las mujeres negras colombianas que gritan y luchan por su reconocimiento y valoración, por su empoderamiento y protagonismo, por su dignificación e inclusión teórica y práctica.

¹⁰⁹ MD, 16.

¹¹⁰ GS, 29.

3.9. A MANERA DE RECAPITULACIÓN

De manera sumaria, se han recogido en este capítulo algunas líneas pastorales que se juzgan importantes y factibles para la lucha por el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana, tanto en la Iglesia como fuera de ella. Ante todo, se ha propuesto la acción pastoral que tenga en consideración la elevación de la auto-estima de la mujer afrocolombiana. Juzgamos importante el cultivo de una alta auto-estima de la mujer negra colombiana, pues eso le permitirá verse a sí misma con positividad y optimismo, además de valorarse y desempeñarse satisfactoriamente en los diferentes ámbitos de la vida personal y comunitaria.

Además, se han propuesto acciones pastorales que luchen por la liberación de la mujer negra desde la opción por los pobres. Aquí se ha dejado claro que el compromiso pastoral liberador de la Iglesia ha de asumir como causa propia la causa de la mujer afrocolombiana, este sujeto negro, femenino y pobre. Aquí la pastoral no sólo se interesará por la mujer negra colombiana como un sufrido más, sino sobre todo, como un sujeto cuyo sufrimiento constituye el pan de cada día, como integrante de la lista de éstos colombianos incluidos teóricamente y excluidos prácticamente, éstos colombianos incluidos formalmente y excluidos materialmente, incluidos simbólicamente y excluidos realmente.

También se abogó en este capítulo por un diálogo entre el Evangelio y el sincretismo afrocristiano como opción pastoral que puede concurrir para el fomento del empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana. Creemos que a la Iglesia le urge entablar diálogos con la espiritualidad afrocolombiana, para establecer puentes y construir caminos que hagan posible el acercamiento desde la pluralidad y la diferencia; caminos que convoquen y relacionen, que permitan construir unidades en la diferencia y abrir horizontes de sentido y de esperanza para todos.

Pensándose en el deber del respeto a la diversidad, se ha propuesto la inculturación e interculturalidad como acciones pastorales necesarias para el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana. Creemos imposible hoy una evangelización que no presuponga el diálogo entre las culturas, y éstas con el Evangelio. El Evangelio debe penetrar el corazón del hombre que constituye la cultura; debe, además, propiciar el encuentro y el diálogo entre las culturas; pues, de lo contrario, estará destinado a lo superficial, a lo marginal; estará destinado a servir apenas algunos aspectos de la vida humana, y no a la vida humana como totalidad.

Importantes también se juzgaron las acciones afirmativas. Pese a pertenecer más a la esfera política, las acciones afirmativas pueden constituir un pretexto y una herramienta importante para luchar por el empoderamiento y protagonismo de la mujer negra colombiana. Luchar por la igualdad, por la inclusión, el respeto, la dignificación, puede aportar sobremanera a la mejoría de la condición y la vida de la mujer afrocolombiana. En efecto, la Iglesia debe ensanchar sus horizontes de acción y contemplar las acciones afirmativas como una herramienta válida en las luchas negras femeninas colombianas.

Y para mitigar los problemas ecológicos, como el calentamiento global, los conflictos territoriales, la deforestación, los desplazamientos sobre el pueblo afrocolombiano en general, y la mujer negra colombiana en particular, se ha evocado la necesidad de idear y poner en marcha acciones pastorales que despierten y fortalezcan la responsabilidad ecológica que recae sobre las mujeres afrocolombianas que son guardianes de la cultura y del medio ambiente.

Por fin, se abogó por el combate contra la exclusión y marginación de la mujer en la pastoral afrocolombiana como un medio indispensable en la pugna por el empoderamiento y protagonismo femenino negro colombiano. A la pastoral afrocolombiana le apremia promover y acoger con agrado y satisfacción el protagonismo femenino; le urge transformarse en un espacio donde los hombres y las mujeres viven juntos sus compromisos bautismales, donde los hombres y las

mujeres viven y actualizan su sacerdocio común de los fieles; eso en pie de igualdad y en un clima de respeto y fraternidad.

CONCLUSIONES

Esta sección pretende dar cuenta del camino recorrido en esta investigación y lanzar algunos desafíos para la pastoral. El punto de partida fue el tema “Mujer afrocolombiana, esperanza de un pueblo” y la línea maestra fue la pregunta sobre cómo las producciones teológicas feministas negras Latinoamericanas fortalecen a la mujer afrocolombiana para que se convierta en fuente de esperanza para su pueblo. Para el buen logro de los objetivos esperados, se valió del método hermenéutico como una herramienta indispensable. Este método nos ayudó a explorar el papel esperanzador de la mujer afrocolombiana en pro de su pueblo con referencia a la palabra de Dios escrita, los contextos reales de la mujer afrocolombiana en medio de su pueblo, y los pretextos en cuanto praxis ética de la liberación y reflexión crítica que conlleva la transformación como producto de la comprensión del contexto.

De ahí que, se desprendió de esta indagación que la realidad histórica de la mujer negra colombiana ha sido y todavía es la causa de muchos obstáculos que la tropiezan. Aunque se habla de que, se está experimentado el cambio de época y mentalidad, por medio de esta investigación se constata que la realidad que le rodea a la mujer negra y al pueblo negro entero todavía está plasmada por los prejuicios y estereotipos históricos. Este contexto no tan sólo ha afectado la convivencia colombiana, sino también el éxito y logro de metas pastorales y evangelizadoras de la Iglesia.

Por ello, teniendo en cuenta esa realidad escabrosa y aún salvaje que envuelve a la mujer afro, la investigación ha hecho hincapié en los aportes indispensables de la teología negra feminista latinoamericana por su empeño en inculcar la esperanza en las mujeres negras latinoamericanas. El hecho de que la teología negra feminista está hecha por mujeres, en su mayoría negras, ha sido un motivo promisorio a las mujeres negras colombianas porque éstas comparten las mismas experiencias de luchas diarias. Entendemos que la teología negra feminista nace de las experiencias de dolor, sufrimiento, anhelo, entre otros, de las mujeres

negras, para que desde esas experiencias se pueda construir esperanza mediante las reflexiones teológicas.

Así, nadie ignora el camino esperanzador trazado por las teólogas negras feministas. No obstante, desde este trabajo se constata que hay muchos contextos que atañen al sujeto negro femenino que todavía no se ha aproximado de manera explícita y uno de esos es la baja auto-estima de la mujer negra. El campo reflexivo-teológico negro femenino no ha abordado tanto esta temática que, a juicio de muchos, es el causante de muchos fracasos tanto en el campo negro femenino como en el pueblo negro entero. Por ello, se ha concluido que, no se debe tomar a la ligera el abordaje de la auto-estima desde el punto de vista teológico negro femenino.

No menos importante será el reconocimiento de las líneas pastorales que esta tesis ha puesto de manifiesto a fin de que permitiera el empoderamiento y protagonismo de la mujer afrocolombiana. A este respecto, se ha aclarado, entre otros, la necesidad de una acción pastoral que permita el impulso de la auto-estima engrandecida de la mujer negra, y la pastoral afrocolombiana que tenga en cuenta plenamente a la mujer negra. El desafío que se vislumbró al frente será la puesta en práctica todo lo propuesto, ya que el éxito pastoral no se halla en buenas propuestas y reflexiones ya puestas en hojas, sino que se encuentra en aquellas proposiciones traducidas en práctica.

Así que se ha desprendido de esta reflexión que el empoderamiento y protagonismo de la mujer negra han de ser apostados por buen acompañamiento eclesial. Es decir, por medio de los programas pastorales de la Iglesia se puede lograr este fin. Esto requiere un salto de la mentalidad que ha habido en la Iglesia por largo tiempo de hacer pastoral de forma generalizada sin tener en cuenta los rostros diversificados del pueblo de Dios que se congrega en la Iglesia. La Iglesia como Sacramento visible del Reino tiene el sublime deber de hacer posible que el empoderamiento de la mujer negra colombiana no sea pasado por alto desde el mismo seno eclesial.

Muchos son los desafíos que enfrentan la pastoral afrocolombiana y uno de ellos es el olvido de la mujer afro en la participación activa y plena en las actividades pastorales. Antes que nada, está el hecho de que la pastoral viene permeada por elementos sexistas donde la participación plena de la mujer no está bien reconocida. La mujer, y especialmente la de la raza negra, no tiene lugar para el protagonismo en las actividades pastorales, sólo toma parte en lo que le instruyen que haga. La pregunta frente a este fenómeno es: ¿Cómo empoderar pastoralmente a la mujer afro? Pues, se ha propuesto una pastoral afrocolombiana que considere la participación de la mujer en la toma de decisiones, inclusive en alta autoridad pastoral.

Se ha llegado a sacar la conclusión de que, es casi impensable desempeñar una pastoral holística sin tener en cuenta la perspectiva de la diversidad. Este elemento está bien auspiciado por la teología contextual que apoya la pastoral practicada de acuerdo con los contextos existenciales. Siendo la mujer afrocolombiana la protagonista y transmisora de la cultura de su pueblo, resulta necesario evangelizarla teniendo en cuenta los elementos de la inculturación e interculturalidad. De esta forma, se establece un diálogo contundente entre la fe cristiana y la cultura afro con el motivo de promover el mutuo respeto entre ambas realidades.

BIBLIOGRAFÍA

Aparecida. *Documento Conclusivo*. Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2007.

Adelmo, Vilma Solano Oliveros, y Mane Hernández Valdés. *La Afrocolombianidad otra manera de pensar, sentir y valorar la diversidad*. Barranquilla: Editorial Campu-Artes, 2008.

Boff, Leonardo. "Ecología, Política, Teología y Mística". En *Revista Interdisciplinar Albertus Magnus*, 136-139. Bogotá: Editorial Albertus Magnus, 2010.

Caicedo Salcedo, Justina. *Mujer Afro: Voz de Esperanza y Re-existencia Universal*. Cali: Editorial Universidad de San Buenaventura, Facultad de Educación, 2010.

Camacho Segura, Juana. "Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana." En *Panorámico Afrocolombiano, Estudios sociales en el Pacífico*, 167-210. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2004.

Celam. *La mujer en la Iglesia y la cultura latinoamericana: Departamentos de Laicos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana*. Santafé de Bogotá: Seminario latinoamericano, 1992.

Centro de Pastoral Afrocolombiana. "Historia del pueblo afrocolombiana." En *revista Historia del pueblo Afrocolombiana, Perspectiva pastoral*, 53-54. Popayán: Edición Cepac, 2003.

Concilio Vaticano II. *Documentos completos*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1986.

Diccionario de la Lengua Castellana, Madrid: Planeta, 1869.

Diccionario de la lengua española, Madrid: Planeta, 1947.

Dupuis, Jacques. *El Cristianismo y las religiones, Del desencuentro al diálogo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001.

Fernández Beret, Guillermo. *El pueblo en la teología de la liberación: Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y pastoral latinoamericanas*, Madrid: Editorial Iberoamericana, 1996.

Girardi, Julio. *Organizaciones Afroamericanas y Teología Negra de la liberación, aportes teológicos-pastorales negros*. Quito: Ediciones Afroamerica, 1997.

Gutiérrez Jaramillo, Alberto. *La Iglesia en Latinoamérica: Entre la Utopía y la Realidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.

Instituto Nacional de las mujeres. *Incorporación del enfoque étnico-racial, elementos conceptuales*. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social, 2008.

Juan Pablo II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1990.

La Biblia de Jerusalén: Nueva Edición revisada y aumentada. Madrid: Editorial Descleé De Brouwer, 1998.

Lornegan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1988.

Lozano Lerma, Betty Ruth. "Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): Una aproximación a la mujer negra de Colombia." En <http://juanmartorano.blogspot.com/2010/03/mujeres-negras-sirvientas-putas.html> (Consultado el 20 de abril de 2011).

Lozano, Betty Ruth. "Una crítica a la Sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra." En Revista Pasos, 40-44. San José de Costa Rica: Departamento Económico de Investigaciones-DEI, 1992.

Mena López, Maricel. "Compasión y Ética del cuidado de toda la creación, Una aproximación en perspectiva eco-feminista latinoamericana." En Revista Interdisciplinar *Albertus Magnus*, 145-159. Bogotá: Editorial Albertus Magnus, 2010.

Mena López, Maricel. "Teologías afro-amerindias y diálogo interreligioso." En Teología, Género y Religión, 31-51. Cali: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Humanidades y Ciencias sociales, 2008.

Mena López, Maricel. *Cuestión de Piel: de las sabidurías hegemónicas a las emergentes*. Cali: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Humanidades y Ciencias sociales, 2008.

Mena López, Maricel. *Espiritualidad, justicia y esperanza: desde las teologías afroamericanas y caribeñas*. Cali: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Humanidades y Ciencias sociales, 2009.

Mena López, Maricel. "Hermenéutica bíblica negra feminista." En *Hermenéutica bíblica latinoamericana, Balances y perspectivas*, 119-136. Bogotá: Editorial Dimensión educativa, 2002.

Meza, Andrés. "*Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá*." En *Revista Colombiana de Antropología*, 72-104. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

Mosquera, Margarita María Rodríguez Morales, y Ruby Esther León Díaz. "Las Acciones Afirmativas como medio de inclusión social. Énfasis conceptuales, polémicas frecuentes y experiencias de implementación en algunos países." En *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenario de las independencias y Constitución de 1991*, 69-152. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Luiz Claudio Barcelos. *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Motta, Gonzales Nancy. *Por el monte y los esteros, Relaciones de género y familia en el territorio Afropacífico*. Cali: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Humanidades y Ciencias, 2002.

Mruk, Christopher J. *Auto-estima Investigación, teoría y práctica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999.

Murigi Anthony Muchoki, Mwangi Venanzio Munyiri, Escobar María Eugenia, y reyes Eduardo. *El compromiso de la mujer afrocolombiana en la transmisión de los valores ancestrales*. Cali, 2008.

Pablo VI. *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandii*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 1975.

Parra, Alberto. *Textos, Contextos y Pretextos, Teología Fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.

Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Bogotá: Ediciones del Celam, 1979.

Quijano, Anibal. ¡Qué tal raza!". En *Familia y cambio social*, 15-20. Lima: Editorial Cecosam, 1999.

Ratzinger, Joseph. "Sobre la Esperanza." En *Revista católica internacional*, Julio/Agosto, 325-336. Madrid: Ediciones Encuentro, 1984.

Raúl, Fonet Betancourt. *Transformación intercultural de la filosofía, Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

Regina Silva de Lima Silva. "Teología feminista latinoamericana." En Teología Afroamericana, II Consulta Ecuémica de Teologías y culturas afroamericanas y caribeñas, 119-124. Quito: Ediciones Afroamerica, 1998.

Silvia Regina de Lima Silva. "Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología negra Feminista Latinoamericana." En www.unigranrio.br (Consultado el 25 de junio de 2011).

Silvia Regina de Lima Silva. "Diálogo de Memorias, Caminos para una Cristología negra feminista desde América Latina." En Teología Feminista Intercultural, Exploraciones latinas para un mundo justo, 239-244. México: Ediciones Dabar, 2008.

Silvia Regina de Lima Silva. "Evangelio, Mujer y Cultura." En la sociedad que las Mujeres soñamos, editado por Elsa Tamaez, 55-60. San José: Editorial Departamento Ecuémico de investigaciones de la edición en español, 2001.

Suárez Medina, Gabriel Alfonso. "El método de la teología de la liberación." En los Métodos en teología, 179-182. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2007.

Vélez Caro, Olga consuelo. *El método teológico, Fundamentos, Especializaciones, Enfoques*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.

Ventura Campusano, María Cristina. "Teológica deconstrucción y reconstrucción en la lucha contra el racismo". En <http://www.wcc-coe.org/what/jpc/echoes/echoes-17-06.html> (consultado el 30 de junio de 2011).

Ventura Campusano, María Cristina. "Entre la opresión y la resistencia: desde la captura de lo imaginario al viaje de lo intercultural." En Teología Feminista

Intercultural, Exploraciones latinas para un mundo justo, dirigido por María Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes, 255-274. México: Ediciones Dabar, 2008.

Viveros Mara, Claudia Rivera y Manuel Rodríguez. *De mujeres, Hombres y otras ficciones, Genero y Sexualidad en América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2006.

Wade, Peter. *Gente negra, Nación mestiza, Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia, 1997.