

Stephen Haymes, Ph.D.
DePaul University-Chicago
Email: shaymes@depaul.edu

INTRODUCCIÓN

Sobre la población indígena y otros grupos étnicos: Además del tipo de cultura occidental dominante en Latinoamérica, también existen muchas otras culturas y hay un mestizaje cultural entre personas indígenas, negras y mestizas. El idioma, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones de distintas culturas no son conocidas lo suficiente. La integración de estas culturas a la vida nacional muchas veces significa más su destrucción que el reconocimiento de sus derechos a prosperar, y para enriquecer y enriquecerse con el patrimonio cultural de la nación.

Esta cita es del “Documento de Medellín”. Mientras reconoce la destrucción cultural de los pueblos indígenas y otros grupos étnicos, faltándole reconocer la significativa presencia negra en Latinoamérica, se rehúsa a reconocer el papel de la iglesia en este proceso, particularmente en lo que se refiere a los afrodescendientes en Latinoamérica. Este es el tema que me gustaría explorar en este documento.

No soy teólogo ni académico de estudios sobre religión. Hoy les hablo desde la perspectiva de un laico afrodescendiente, negro, católico estadounidense. Cómo llegue al catolicismo o específicamente a lo que me quiero referir como “Afro-Catolicismo negro”?

A principios de los 60s, mi padre, Nathaniel B. Haymes, soldado enlistado en el ejército y nuestra familia, estuvimos durante 6 años en París, Francia. De los 6 a los 12, asistí a escuelas católicas en Francia, y hablando francés fluidamente. Cuando regresamos a Estados Unidos, a Newark, Nueva Jersey, asistí a una escuela católica durante un año. El año siguiente, mis padres decidieron mudar a la familia a Poughkeepsie, Nueva York. Ahi asistí a escuelas publicas y me gradue del bachillerato en 1978.

Ninguno de mis padres era catolico, mi madre es Espiscopaliana Metodista Africana, y mi padre era Bautista negro. Mi madre y mi padre, y muchos de su generacion, incluyendo sus primos, hermanos, tios y tias, migraron del Sur Rural al Noreste- Nueva York, Filadelfia, Boston, Washington, DC., Baltimore y Nueva Jersey. Ellos migraron para escapar la violencia racista contra las personas afroamericanas de areas rurales desde los terratenientes sureños blancos y el grupo paramilitar etnonacionalista, el Ku Klux Klan; migraron para escapar de lo que algunos describieron como “Neo Esclavitud”, el intento de los terratenientes blancos sureños para re-esclavizar a los campesinos negros a la tierra, a traves del peonaje de la tierra a traves de la deuda y la aparceria. Mientras crecia, mis padres me contaron muchas historias personales respecto a esta violencia pero mas importantemente, estas se reflejaban en su vida diaria y compartian conmigo y con mis hermanos la resiliencia dignificada de las personas negras en el Sur.

Lo que compartieron con nosotros fue el significado de la musica espiritual negra afrodescendiente en la resistencia a la aniquilacion del alma en el Apartheid Sureño y la violencia contra la poblacion negra en EEUU. Por ejemplo, una de las canciones espirituales favoritas de mi madre era “esta pequeña luz que tengo”. La cancion va a asi: “Esta pequeña luz que tengo, voy a dejar que brille, esta pequeña luz que tengo, voy a dejar que brille, Jesús dice: deja que tu luz brille”.

La canción expresa la idea de que a pesar de las condiciones opresivas del Apartheid Sureño experimentada por los campesinos negros, Jesús manifestó un espíritu dentro y entre la población negra que obrara a través de sus huesos y corazones rotos; por lo que era entendido que Jesús alimenta nuestras almas, nuestro espíritu y nos da la fortaleza para perseverar y caminar con dignidad, autoestima y forjar la vida y existencia comunitaria unos con otros. Esta existencia jubilosa existencia es lo que ha inspirado a la resistencia individual y colectiva diaria de la población negra y lo que no ha hecho posible la esperanza y el forjar un futuro en el presente.

También mientras crecía, tuve la impresión de que Jesús acompañaba a la población negra todos los días, esta idea fue reforzada cuando era niño viendo las poderosas imágenes en televisión de Martin Luther King y las manifestaciones del movimiento de liberación negra y la desobediencia civil; esto me dio la impresión de que Jesús vivió con la población negra y debe haber sido negro.

Fui bautizado católico siendo un adulto joven mientras estaba en el ejército. Como soldado, tuve un cambio importante y me convertí en un objetor de conciencia. Y mientras era soldado, me involucré con un movimiento y comunidad pacifista estadounidense blanca católica en Colorado Springs, hogar de la División de Infantería Mecanizada del Ejército de Estados Unidos, en la cual servía como soldado. Mi involucramiento en la comunidad pacifista resultó en mi introducción a la **Teología de la Liberación Latinoamericana** por los sacerdotes y monjas blancas católicas estadounidenses participantes de la Casa de Trabajadores Católicos y de movimientos de solidaridad en Latinoamérica. Ellos me compartieron y animaron a leer libros escritos por teólogos latinoamericanos. Mientras crecía, implícitamente entendí a Dios como el Dios de los oprimidos, sin embargo era la primera vez que formalmente leía sobre esto, lo que tuvo un gran impacto en mí. Después de ser dado de baja del ejército como objetor de conciencia, fui a la Universidad de Nuevo México y estudié la licenciatura en filosofía política, sociología del Caribe y Latinoamérica y en Estudios Afroamericanos. Fue en Estudios Afroamericanos donde fui introducido a la Teología Negra de la Liberación, una perspectiva teológica que surge de la vida de la historia de resistencia de la población negra contra el racismo en Estados Unidos, y también en Estudios Afroamericanos que me di cuenta de que había población negra no solo en el Caribe Español sino también en Latinoamérica. Implícitamente sabía que población negra vivía en el Caribe Español porque tenía muchos amigos puertorriqueños, cubanos y dominicanos cuando era adolescente. Pero en los cursos de sociología del Caribe y Latinoamérica, la población negra solo era mencionada en relación al Caribe Español y Brasil; era como si la población negra no existiera en el resto de Latinoamérica.

Mientras leí libros de teólogos negros de la liberación en Estados Unidos, como James Cone y otros, comencé a preguntarme si de hecho hay población negra afrodescendiente en Latinoamérica, por qué no había en la Teología de la Liberación Latinoamericana, una Teología Negra de la Liberación Latinoamericana. Me pregunté por qué teólogos de la Liberación Latinoamericanos, como Gutiérrez, los hermanos brasileños Boff no habían considerado esto? Mas fundamentalmente, por qué la Iglesia Católica en Latinoamérica no ha planteado las cuestiones teológicas también desde la perspectiva de la vida de la población negra en Latinoamérica? Y por qué no existe en la Iglesia Católica Latinoamericana. Lo que concluí es que la Iglesia Católica y la teología Latinoamericana de la Liberación se negaron a reconocer las culturas de resistencia de las comunidades negras en Latinoamérica. Como señala James Cone, una teología negra de la liberación.

¿Por qué la Iglesia Católica en Latinoamérica no ha atendido las condiciones existenciales específicas, las esperanzas, los sueños y las alegrías de las comunidades negras afrodescendientes en América Latina? y ¿por qué la Teología de la Liberación Latinoamericana no ha considerado una teología práctica y la noción de "liberación" y reflexión "teológica" que atienda, y sea convocada por el dolor histórico

particular, el llanto y el sufrimiento de las comunidades afrodescendientes? Esto también introduce la pregunta de cómo en el pasado ha abordado esto la Iglesia y su teología. O, de manera más general, ¿cuál ha sido históricamente la relación de la Iglesia católica con los afrodescendientes en América Latina?

Los dos principales acontecimientos históricos que definieron la relación de la Iglesia Católica Latinoamericana con las comunidades negras afrodescendientes en América Latina fueron la esclavitud africana y la Inquisición de Cartagena del siglo XVII en Nueva Granada. En la novela histórica de Gabriel García Márquez, *Del amor y otros demonios*, el colono español de la ciudad portuaria de Cartagena creía que las prácticas de brujería africanas, que involucraban la posesión corporal de las víctimas, usaban la magia del amor como una fuerza demoníaca contra los esclavistas y sus familias y la Iglesia Católica, que condonó la esclavitud africana en Nueva Granada. Esta magia invocó al diablo a través de la posesión corporal usando el amor para proteger o causar enfermedad, muerte y violencia. Además, en la novela, se llevó a cabo una serie de juicios inquisitoriales de brujería con esclavos africanos y africanos libres en el Virreinato de la Nueva Granada, conocida como la Inquisición de Cartagena. En el ensayo "El problema de la brujería, la esclavitud y los jesuitas en la Nueva Granada del siglo XVII", el historiador Andrew Redden sugiere que los testimonios de prueba de la Inquisición de Cartagena "describen una gran cantidad de asesinatos rituales y presentan una visión de prácticas de brujería muy acordes con las estereotipadas cazas de brujas del norte de Europa"(p.224). Redden afirma que, "los testimonios del rastro parecen ser poco más que fórmulas europeas coercitivamente impuestas a los acusados por el inquisidor" (p.224). En una lectura detallada de los testimonios de los juicios, Redden sugiere que la Inquisición de Cartagena estaba dirigida a esclavos africanos y africanos libres y específicamente a sus prácticas socio-religiosas.

Los testimonios del juicio parecen indicar que los esclavos africanos y los africanos libres fueron perseguidos por "brujería", su traducción literal de "brujería" estereotípica de la brujería clásica hispano-europea. La brujería involucró a grupos de individuos que volaban a un aquelarre orgiástico con machos cabríos, bailes, homicidios y percibida perversión sexual (p.225). Los inquisidores interpretaron rituales comunales africanos que incluían fiesta, baile relacionado con el luto, oficios cristianos y sacrificios rituales de enemigos capturados del palenque, tales como el supervisor esclavo, y se registraron en los testimonios del juicio como "brujería". En este sentido, Redden sugiere que las descripciones de estas reuniones rituales se superponían con el marco demonológico hispanoeuropeo. Entonces, mientras los inquisidores usaban "brujería" para describir los rituales comunales africanos, el término "hechicería" se usó a lo largo de los testimonios de los juicios para describir ofensas relacionadas con los ritos africanos de comunión con los muertos, para proteger, asesinar, enfermar. Hechicería fue connotado con brujería o superstición, e incluía a curanderos, y aquellos que usaron magia de amor y oraciones poco ortodoxas para propósitos mágicos y chamanes indígenas conocidos como "mohanes". Pero Redding señala que la brujería en los contextos de África Occidental era mucho muy diferente a la de los europeos, escribe: "los juicios de brujería de Cartagena fueron una realidad totalmente de África Occidental en lugar de una fantasía europea" (p.90). Por ejemplo, matar a una persona mediante brujería en el contexto de África Occidental Central se creía que se hacía chupando el alma de su recipiente ordinario (el cuerpo) y colocándolo en otro recipiente, una calabaza o un animal. Dentro del contexto de África occidental, se creía que las brujas eran responsables del consumo de africanos a través de su transporte a la tierra de los muertos en los barcos de esclavos, y que las brujas tenían poder real en esta tierra (Nueva Granada) debido a su capacidad para comunicarse con los muertos "(P.90). Así, el rito africano de la comunión con los muertos fue releído a través del marco demonológico europeo en la Inquisición de Cartagena; fue releído como obra maestra del diablo.

Lo que también es importante sobre la investigación de Redden sobre la Inquisición de Cartagena es que él va más allá de las comparaciones generales hechas por académicos entre los juicios de africanos en Nueva Granada y los juicios de brujas hispanoeuropeos. En cambio, Redden examina el papel de los intermediarios jesuitas en el proceso de prueba y su influencia en los testimonios de los esclavos africanos. El intermediario jesuita del que habla es Pedro Claver, quien actuó como intérprete de la Inquisición durante los juicios. Además de su participación en la Inquisición, Claver fue beatificado en 1850 y canonizado en 1888 por su trabajo espiritual y pastoral entre los esclavos africanos en Cartagena. El enfoque de ese trabajo pastoral fue la salvación de las almas de los esclavos africanos de la amenaza siempre presente del diablo. "Un relato hagiográfico de la vida de Claver publicado un año después de su canonización menciona que aún cuando esos desafortunados salvajes, conquistados por la gracia divina y la virtud admirable del santo jesuita, abrazaban la fe, siempre mantuvieron cierto afecto por las ceremonias diabólicas de su religión falsa "(P.90).

En Santos Fugitivos: Catolicismo y la Política de la Esclavitud, Katie Walker Grimes, explica que "la pregunta que debemos considerar es cómo es que una persona como Claver, que trató a las personas esclavizadas tan pobremente terminó siendo recordada como su gran campeona" (p.xii). La esclavitud negra ha estructurado la vida en las Américas durante siglos, pero la iglesia solo ha canonizado a dos personas, el jesuita Pedro Claver y Martín de Porres, cuyas vidas están conectadas con esta práctica perversa. Para Grimes, "ambos santos ayudaron a formar y justificar una teología claramente católica de la esclavitud africanizada, en la que "las virtudes católicas modificadas, supuestamente racialmente neutrales como la humildad, el amor, el respeto a la autoridad y la paz concordaban con la lógica de la esclavitud racializada". Los católicos respaldaron la esclavitud africanizada, no a pesar de su costumbre católica, sino en gran parte debido a ella"(p.xiv). Claver fue el único santo blanco reconocido por ser el ministro a los esclavos africanos en las Américas. Por ejemplo, bautizó a unos trescientos mil esclavos africanos recién llegados. Sin embargo, el celo bautismal de Claver ha sido malinterpretado. Según Grimes, la iglesia ha percibido mal la inclusión a una comunidad cristiana como inherentemente opuesta a la esclavitud; la iglesia identificó erróneamente el bautismo como un enemigo de la esclavitud en lugar de su aliado ocasional. El bautismo era una forma de incorporar a los africanos a la esclavitud, ya que era una forma de romper de los africanos esclavizados con su pasado. Claver escribió [de acuerdo con Ignacio de Loyola] que, "evangelizar nuevas poblaciones consistió en destruir toda razón o práctica previa. [...] Así como una serpiente muda su piel, ustedes [africanos] todos deberían cambiar su vida y su costumbre. [Los africanos] deben despojarse de [su] "gentileza" y de sus vicios hasta que [ellos] puedan olvidar el recuerdo de todas estas cosas ". Claver usó la palabra "gentileza" como sinónimo de pagano. Y mientras que el bautismo confiere a los destinatarios una identidad nueva y requiere una ruptura con el pasado, solo los africanos y otras personas no europeas se vieron obligados a dejar no solo la mancha del pecado original sino también su identidad social. Por ejemplo, Claver asignó a cada esclavo un nombre español que él eligió, haciéndolos repetir el nombre y dejando de lado el nombre que tenían en su propio país. Y a diferencia de los cristianos no esclavos, el nombre bautismal que los africanos esclavizados recibían, no eran de sus padres o parientes, convirtiéndolos no en hijos sino en huérfanos. El bautismo de africanos esclavizados no se trataba de convertirlos en españoles, sino de cambiarles la marca como propiedad española. Claver facilitó el proceso de creación de esclavos al obligar a los esclavos africanos a rechazar sacramentalmente ... a su propia comunidad natal, parientes, espíritus ancestrales y dioses; hizo que fuera más fácil para ellos ser re-poseídos y reutilizados por los amos que pronto los comprarían.. Otro aspecto del proceso de esclavización es que Claver introdujo a las personas esclavizadas en una nueva familia, una en la que, dice Grimes, el Dios cristiano era padre, Jesús su hermano y Claver era la figura paterna en la tierra "(p.13). Además, al ejercer el poder paternal sobre los esclavos que bautizaba, Claver no actuaba simplemente como amo de los esclavos; también facilitó a sus eventuales propietarios actuar de esta manera "(p.13).

Una de las conclusiones que Grimes señala es que la supuesta humildad de Claver se basa en el racismo contra la población negra, ella se refiere a esta humildad como humildad racista. Como segundo, está la expectativa de que la canonización de Claver es una indicación de la gratitud que le dieron los negros en América. Esta gratitud esperada, y su canonización, se basa en el hecho de que la Iglesia no reconoce la esclavitud y el papel que desempeñó en esta mala práctica. Un tercero, introduce la cuestión de una teología católica negra alternativa que no se basa en la "humildad racista" y la "gratitud", sino en aquellos que se resistieron a la esclavitud y sus secuelas. Grimes plantea la pregunta de por qué no son los "esclavos fugitivos", los esclavos fugitivos de los palenques que no son recordados por su santidad al resistir el racismo contra la población negra. Ella escribe:

La incapacidad de la iglesia para recordar la santidad de quienes se resistieron a la supremacía contra la población negra califica de similar ambigüedad. El hecho de que sus vidas se hayan escapado y no puedan ser capturadas por los mecanismos operativos de la memoria eclesial acusa a la iglesia de estar alineada con la esclavitud y su vida futura, incluso si estos fugitivos se consideraran católicos. Pero el hecho de que estos recuerdos se convirtieran en prófugos en primer lugar significa que deben permitirles permanecer como tales, al menos por ahora. La participación de la iglesia en su propia redención no busca recapturar estos recuerdos sino reconociéndose como sus captores. Parafraseando a M. Shawn Copeland, Candace McLean explica: Hay sabiduría y resistencia que viene solo de recordar lo que se ha perdido por completo. La disfunción racial de la iglesia radica no solo en la forma en que la iglesia percibe su pasado sino también en el pasado mismo de la iglesia.

Hasta que la Iglesia Católica en América Latina pueda recordar su pasado y complicidad con el mal de la esclavitud y sus secuelas, y hasta que pueda recordar la santidad de las culturas negras de resistencia, no podrá forjar dentro de la iglesia latinoamericana una teología de la liberación negra; una teología negra indígena forjada desde formas africanas de recordar a los antepasados y sus culturas de resistencia en las Américas. Además, hasta que reconozca el papel de la Inquisición de Cartagena en demonizar prácticas socio-religiosas africanas, continuará rechazando cualquier celebración comunal africana de la fe católica en Latinoamérica. Finalmente, me gustaría concluir desde una cita de James Cone de su libro Una Teología Negra de la Liberación:

La aparición de la teología negra en la escena estadounidense se debe principalmente al fracaso de los religiosos blancos en relacionar el evangelio de Jesús con el dolor de ser negro en una sociedad racista blanca. Surge de la necesidad de los negros de liberarse de la opresión blanca. La teología negra es una teología de la liberación porque es una teología que surge de una identificación con los negros oprimidos de América, buscando interpretar el evangelio de Jesús a la luz de la condición negra. Cree que la liberación de la comunidad negra es la liberación de Dios.

