

Resiliencia, inculturación y sincretismo religioso. Notas etnográficas acerca de la pastoral afrocolombiana

Maurizio Ali, Daniel Felipe Basabe Murillo, Matthew Arose Magak

Resilience, Inculturation and Religious Syncretism. Ethnographic Notes about the Afro-colombian Pastoral Care

Abstract

This paper aims to describe some aspects of the Afro-American culture in Colombia starting from the observation of its religious manifestations. The ethnographic analysis of the activities carried out within the framework of the Afro-Colombian Catholic pastoral care allows us to reflect on the importance of the notions of identity, corporeality and spirituality for the descendants of former African slaves in Colombia. From an anthropological point of view, the Afro-Colombian pastoral can be analyzed as a peculiar form of religious syncretism which demonstrates the resilience of African descendants faced with the pressure of the enculturation process led by the Catholic Church.

Keywords: Adaptation, Colombia, African Diaspora, Enculturation, Catholic Church, Religious Syncretism

1. Introducción

Los afro-descendientes colombianos actualmente atraviesan una situación de gran incertidumbre. La Constitución y la normatividad vigente les otorga derechos y oportunidades que, en realidad, no pueden materializarse por la evidente ausencia de voluntad política y por el conflicto que vive el país. En consecuencia, las organizaciones y los movimientos afrocolombianos, para responder a esta situación, están llevando a cabo un ejercicio de identificación como sujetos activos en el escenario nacional. Estos esfuerzos están orientados en dos direcciones: de un lado, hacia la recuperación de su pasado – perdido por la invisibilidad, la marginación y los estereotipos endilgados por la clase hegemónica a través de la historia nacional “oficial” – y de otro lado, hacia una reflexión sobre los procesos de aculturación que han construido su actual identidad, como la adquisición de elementos de la conducta dominante y la creación de modelos comportamentales autónomos (Mintz, 1992).

A través de nuestro trabajo etnográfico hemos querido observar algunos aspectos de la cultura religiosa afrodescendiente en el marco de las así llamadas “misas afrocolombianas”, analizando críticamente las nociones de identidad y de espiritualidad a partir de una reflexión antropológica acerca de los elementos constitutivos de la corporeidad (o, más precisamente, de *corporalidad*, en el sentido de corporeidad ‘hablante’¹) afroamericana. La observación de las celebraciones

¹ Se trata de una noción emergente en el debate antropológico contemporáneo. Una discusión crítica acerca de este concepto se encuentra en Maya, 2004.

católicas de rito afrocolombiano nos ha permitido “echar un vistazo” sobre la situación de las comunidades afrodescendientes víctimas de una doble diáspora: la primera, que las desterró de su África natal, en el marco de la trata negrera que se ha desarrollado en la época colonial; y la segunda, que las ha desplazado de su territorio de acogida como efecto de la violencia generada por el conflicto colombiano. A partir de nuestras observaciones, consideramos que estas prácticas se han desarrollado como efecto de la resiliencia cultural del pueblo afroamericano y como una respuesta adaptativa a la presión inculturadora ejercida por la Iglesia Católica.

2. Huellas de africanía en el paisaje cultural colombiano

“La discriminación, aplicada a un grupo, se expresa a través de la invisibilidad que los miembros de ella adquieren para el grupo dominante y que explica que se puedan negar hechos que son públicos y notorios, como son la presencia negra en el país y su significativo aporte a la cultura colombiana”
(Corte Constitucional, Sentencia T-422/96)

Es difícil encontrar, en las manifestaciones públicas alrededor de la cultura nacional, el explícito reconocimiento de los aportes provenientes de la población afrodescendiente. Sin embargo, el pueblo afrocolombiano constituye (considerando los africanos criollos, los afro-indígenas y los afro-mestizos) la mayoría étnica de la población nacional (Mosquera, 2000). Hay que reconsiderar, entonces, la dimensión del aporte de la cultura afrocolombiana en el desarrollo de la tradición nacional. La antropóloga Nina de Friedemann, analizando los orígenes de estos procesos de transculturación, subrayaba su antigüedad, notando que “al hablar de huellas de africanía es preciso referirse a los procesos de reintegración étnica ocurridos entre los esclavos desde el siglo XVI, de manera simultánea a la trata, cuando gente de igual o similar procedencia volvió a encontrarse en escenarios distintos a los de su cotidianidad africana” (Friedemann, 1993). Es probable que estos procesos encontraron una condición favorable en los cabildos negros que se habían organizado alrededor del puerto de Cartagena, los cuales realizaban las funciones de verdaderos refugios culturales para los esclavizados recién llegados en los territorios de la Nueva Granada (que corresponden a la Colombia de hoy en día). A través de estos procesos de socialización se realizaron verdaderas proyecciones culturales de la cultura africana a un ambiente natural y social diferente.

De hecho este es el caso del Carnaval de Barranquilla, fenómeno cultural colombiano en que las huellas de africanía abundan, por medio de sus máscaras, su música y sus bailes típicos: evocaciones simbólicas del hábitat de la selva africana, con animales danzantes como tigres, micos y elefantes. Así, podemos identificar huellas de africanía también en otras expresiones del patrimonio cultural inmaterial colombiano, sobre todo en ámbito musical como en el caso del bullerengue, el chandé, el mapalé, el abozado, el porro tapao, el vallenato, los cantos de zafra, de vaquería y del lumbalù, por solo mencionar algunos.

3. Afrocolombianidad: la noción y el problema

Las comunidades afrocolombianas han asumido distintos procesos organizativos a lo largo de la historia. Así, mediante ellos han buscado el reconocimiento de sus derechos étnicos y territoriales. Un paso importante fue la inclusión de esta comunidad en las previsiones de la Constitución del 1991, la cual reconoció el carácter pluricultural y multicultural de la población del país. El Artículo Transitorio 55 disponía que a más tardar dos años después de la promulgación de la Constitución se expidiera una ley que reconociera a las comunidades afrocolombianas la posesión colectiva de las tierras que venían ocupando desde hace siglos², además de disponer mecanismos en procura de la protección de su identidad y acervo cultural como también de fomentar su desarrollo económico y social. Esta normatividad dio pie a nuevas iniciativas que desde el escenario democrático promovieron el desarrollo de organizaciones y movimientos en procura de hallar respuesta sus demandas.

Así pues, los afrocolombianos utilizaron diferentes estrategias para dar visibilidad a su movimiento y a sus necesidades, desde el cabildeo parlamentario hasta las marchas y las ocupaciones, como las del 24 de mayo de 1991, cuando grupos de afrocolombianos tomaron pacíficamente la Embajada de Haití en Bogotá, así como la Catedral y la sede del INCORA de Quibdó (Grueso, 2000). A propósito de lo dispuesto por el artículo 55, se creó el 11 de agosto de 1992 la comisión especial para las comunidades afrocolombianas, la cual fue compuesta por diferentes estamentos del gobierno y la sociedad. Ésta comisión, y otros organismos similares que se vinieron generando a nivel regional, propusieron recomendaciones para ser integradas al cuerpo de la ley que se pretendía crear. Cabe anotar que, a la postre, el carácter de estas comisiones fue eminentemente consultivo. En consecuencia de dicho proceso se promulgó la Ley 70 de 1993, la cual tenía por objetivo reconocer la tenencia de las tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de la cuenca del Pacífico y el derecho a su propiedad colectiva.

Evaluar dicho proceso no es fácil, pero hay que admitir que se han conseguido logros importantes con las titulaciones colectivas de algunos territorios, la conformación de nuevas organizaciones de base en diferentes partes del país, las experiencias y el interés en los procesos de etnoeducación y etnodesarrollo, la conformación de los consejos comunitarios y el diálogo establecido junto a otras experiencias organizativas de distintos países. Sin embargo, también son evidentes las dificultades que no han permitido el desarrollo satisfactorio de tales procesos, lo cual está demostrado por el reiterado desconocimiento de la Ley 70 en diversos escenarios nacionales y regionales, así, como al interior de la comunidad afrocolombiana, la burocratización de sus organizaciones y, en algunos casos, el personalismo mezquino de algunos de sus líderes, quienes no han permitido el fortalecimiento de los espacios a los cuales han tenido acceso, como por ejemplo el Congreso y otras instancias

² Los cimarrones que huían de la esclavitud se asentaron en los lugares más recónditos del país, con el objetivo de escapar a la violencia de sus patrones. Sus comunidades sobreviven todavía hoy en día, pero adolecen de títulos oficiales de propiedad.

representativas (Arocha, 2001). Sumado a lo anterior se presentan las dramáticas consecuencias de la guerra y de la pobreza en la que se encuentra inmersa la gran mayoría de la población afrocolombiana, que la han llevado a aislarse y desplazarse de sus territorios dando origen a la problemática de la cual este ensayo hace referencia.

4. Ausencia-presencia de la Iglesia Católica en la historia del pueblo afrodescendiente

«¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!». Y dijo: «¡Bendito sea Yahveh, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo! ¡Haga Dios dilatado a Jafet; habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán esclavo suyo!» (Génesis, 9: 25-27)

La relación de la Iglesia católica con el pueblo afrodescendiente en la historia de América Latina es una suma compleja de paradojas y dificultades. Durante el periodo colonial hubo poca preocupación por el pueblo negro, excepto en casos aislados como los sistemas de cuidado pastoral puestos en marcha por San Pedro Claver y Alonso de Sandoval (Sandoval, 1987). A lo largo de cinco siglos, el clero y la Iglesia católica eclipsaron los problemas de la población afroamericana, dando prioridad a la evangelización indígena y a las misiones en los territorios amazónicos, a partir del principio que había que ‘llevar la civilización allá donde reinaba la barbarie’³.

En este contexto tan peculiar, las comunidades de la diáspora africana adaptaron sus cultos tradicionales a la nueva realidad americana. Como efecto de la violencia sufridas por los esclavos de origen africano y por la presión aculturadora de las instituciones coloniales y de la Iglesia Católica se generó una síntesis cultural y unos cultos sincréticos que se conocen hoy en día como religiones afroamericanas: es el caso del Candomblé y el Umbandá (en Brasil), del Palo, la Santería y el Abakuá (en Cuba), del Vodou (en Haití), del Hoodoo y el Vudú (en Estados Unidos), de las 21 divisiones (en República Dominicana), del Winti (en Surinam), del Obeah y la Kumina (en Jamaica⁴).

Fue solo a partir de la segunda mitad del siglo veinte que el episcopado latinoamericano, como efecto de las dinámicas generadas por el Concilio Vaticano Segundo, comenzó a valorizar las experiencias pastorales dirigidas específicamente hacia las comunidades que habían quedado en los márgenes de la estrategia evangelizadora de la Iglesia. En 1962, Papa Juan XXIII inauguró el Concilio Vaticano II con el objetivo de fortalecer el enfoque pastoral de la Santa Sede. El Concilio, de hecho, no proclamó ningún dogma, pero sí, reflexionó ampliamente

³ Una más amplia digresión acerca del tema se encuentra en Ali, 2014.

⁴ La religión rastafari representa un caso muy particular. A diferencia de los otros cultos sincréticos, que tienen una base animista y que adoptan ciertos elementos formales de la religión católica, el culto rastafari es una adaptación de ciertos elementos de la religiosidad cristiana copta a la realidad afroamericana. Además, su génesis no tiene raíces en la época de la Conquista: su desarrollo es más reciente y corresponde a la primera mitad del siglo XX.

sobre el nuevo contexto social en el cual se estaba desarrollando la labor de la Iglesia universal (Concilio Vaticano II, 2003). Con el Concilio Vaticano II se dieron las bases para la organización de Segunda Conferencia General de los Obispos de la Conferencia Episcopal Latino Americana (CELAM) que se desarrolló del 26 de agosto al 8 de septiembre de 1968 en la ciudad de Medellín . Se trató de un encuentro de gran importancia, puesto que se definió el nuevo rumbo para la Iglesia latinoamericana a partir de un enfoque humanista dirigido a garantizar la justicia para los marginados y las víctimas de despojos y violencia⁵ (CELAM, 1968; Arias, 2009).

Posteriormente, en los años ochenta surgió una preocupación por el pueblo afrodescendiente generada por el primer Encuentro de Pastoral Afroamericana (EPA) realizado en Buenaventura en el 1980. Desde ese momento el interés para definir el papel de los afro-descendientes en la comunidad católica se incrementó dando continuidad a dichos encuentros, los que a la postre darían origen al CEPAC - Centro de Pastoral Afrocolombiana (Riascos, 2006). Durante estos encuentros se produjeron varias reflexiones acerca de la posición de la Iglesia como institución que asume la causa del pueblo afrodescendiente para apoyarlo y promover su concientización, así como para ofrecerle alternativas conducentes a dejar el estado de dependencia y marginación en el cual se encuentra (Morales, 1987).

En este ámbito, dos han sido las congregaciones que más que otras han orientado su acción hacia la pastoral afro, generando dinámicas, procesos, proyectos y programas enfocados específicamente hacia el fortalecimiento de las comunidades afrodescendientes en Colombia: el Instituto de los Misioneros de la Consolata (IMC) y los Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús (MCCJ), gracias a los cuales se ha creado el Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral (CAEDI) y la Revista Katanga de Teología Afrolatinoamericana.

De hecho, fueron estas mismas congregaciones que llevaron la Pastoral Afro en Bogotá, prioritariamente en aquellos barrios, sectores y localidades en los cuales la presencia de afrodescendientes era mayor: Britalia, Soacha, Altos de Cazuca, Bosa, Ciudad Bolívar, Suba y Lisboa. Hay que anotar que, todavía hoy en día, ninguna de las cuatro diócesis de la capital cuenta con representantes (laicos o religiosos) ni encargados de la Pastoral de la comunidad Afro. Las actividades relacionadas con esta misión han sido tradicionalmente desarrolladas de manera benévola y gracias a la iniciativa personal de sacerdotes y misioneros de origen africano así como por determinadas organizaciones religiosas locales, como la Conferencia de Religiosos de

⁵ Los obispos de la CELAM estuvieron de acuerdo en afirmar que “América Latina parece que vive aún bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no sólo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana. Pese a los esfuerzos que se efectúan, se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común” (CELAM, 1968).

Colombia (CRC), que a lo largo de los años ha desarrollado su propio equipo de Pastoral Afro a través de la Comisión para la Vida Religiosa Afrocolombiana.

4. Dinámica de la violencia y etnicización del conflicto: el desplazamiento de las comunidades afrodescendientes

El proceso de reconocimiento de la identidad y de los derechos de los afrocolombianos, más allá de los elementos normativos y jurisprudenciales ya citados, no ha conseguido alcanzar, todavía, su principal objetivo: mejorar sus condiciones de vida (Barbay y Urrea, 2003). La población afrodescendiente raizal (es decir, los pobladores de larga tradición) está concentrada en territorios que, actualmente, se han convertido en áreas altamente estratégicas para los actores del conflicto armado colombiano, como los departamentos de Chocó, de Antioquia o de Nariño (Arocha, 2001; Mosquera, 2000). No obstante, los medios de comunicación y la información de origen institucional y empresarial – con muy pocas excepciones y con la evidente intención de “silenciar” el conflicto para incentivar la inversión económica en el área – siguen presentando estas regiones, y sobre todo las del litoral Pacífico, como “la mejor esquina de América”: algo así como una tierra prometida, rica en recursos los cuales “hay” que aprovechar (Ali & Amórtegui, 2011; Steiner, 2000).

Así, los estudios regionales realizados en Colombia nos muestran como, al final del siglo XIX, comerciantes e inversionistas introdujeron una racionalidad capitalista en estas áreas, a través de la creación de haciendas y plantaciones y de la explotación maderera y ganadera, lo cual produjo una apropiación – generalmente violenta – y una concentración de la tierra en pocas manos⁶, en detrimento de los derechos territoriales de la población local, afrodescendientes e indígenas (Ali, 2010 y 2011; Le Grand, 1984). La estrategia del Estado para responder a la situación de conflicto ha sido la militarización de su territorio y la implementación de agendas de productividad y competitividad desarrolladas en el marco de las políticas de modernización y desarrollo promovidas por el Departamento Nacional de Planeación (Cifuentes, 2002; DNP, 2005). Esta estrategia, se ha orientado sobre todo hacia el desarrollo de estructuras productivas agroindustriales y mineras, así como hacia su interconexión con los mercados globales. Sin embargo, estos proyectos no tienen en cuenta las necesidades y las historias locales. Las empresas agroindustriales se están instalando en zonas con alta densidad de población afrodescendiente, aprovechando la ausencia de vigilancia institucional y de un sistema efectivo de seguridad social y laboral, están adquiriendo las tierras mejores para sus cultivos intensivos, recurriendo a menudo a los servicios de grupos paramilitares, quienes son agentes directos del desplazamiento de la población local (USDCDC, 2007; Molano, 2007).

⁶ Nos encontramos de acuerdo con los muchos autores que siguen la interpretación según la cual la génesis del sistema de guerra en la actual Colombia debe hacerse resalir a la nunca resuelta cuestión agraria (Richani, 2002).

No obstante, el Estado con su visión teleológica del desarrollo, está contribuyendo a la destrucción del tejido social de estas comunidades y no está respondiendo adecuadamente al problema de su desplazamiento. Cada día, centenares de afrocolombianos llegan a los suburbios de las grandes ciudades del país, desplazados sin ser reconocidos legalmente como tales. “Aquí todos los días llegan familias negras...si, diez o veinte familias... jodidas, de verdad, sin nada...pero despegan con lo que hay. Llegan, ocupan una parcela libre, miran lo que hay alrededor, recogen lo que pueden y, en menos de un rato, se construyen su choza, su ranchito...”, nos cuenta el habitante de la barriada Juan Rey, en el sur-oriente de la capital. Más de 10 familias de desplazados por día, en una sola barriada. ¿Cuántos llegarán, cada día, en toda Bogotá?. No tenemos datos más precisos: en Juan Rey, así como en muchas otras barriadas de la capital, el Censo Nacional nunca llegó. No debería sorprendernos, si pensamos en la magnitud del conflicto y a las dimensiones nacionales del desplazamiento, un fenómeno que involucra a miles de afrocolombianos.

Fue así como durante de uno de nuestros encuentros con los Padres miembros de la Pastoral Afrocolombiana, tuvimos la ocasión de hablar de estos temas con el Padre Emigdio Cuesta, misionero del orden de la Consolata, originario del Chocó. El nació en el municipio de Bojayá y nos contó la triste historia de aquel 2 de mayo de 2002, cuando, durante los enfrentamientos entre los guerrilleros, los paramilitares y el ejército, fue lanzada una bomba contra la iglesia del pueblo, donde se había refugiado buena parte de la población local. Murieron 119 personas, más de cien personas resultaron heridas. Muchos de ellos eran niños, mujeres, ancianos. La mayoría, quizás la totalidad, eran afrocolombianos. El pueblo, después del ataque, se vació. Todos sus 4.500 habitantes escaparon, dirigiéndose hacia Quibdó, capital del Departamento de Chocó (CNRR, 2010). El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) ha señalado que, desde el 2002, el conflicto para el control de este área ha sido el origen de un sinnúmero de oleadas de desplazamiento, cuyas víctimas han sido, principalmente, grupos indígenas y afrodescendientes (UNHCR, 2007). En su mayoría, estas personas, huyen hacia los grandes centros urbanos del país, como Bogotá, Medellín o Cali, pero también Cartagena, Barranquilla o Santa Marta. Sin embargo, debido a la ausencia de dispositivos institucionales eficaces para la inserción y la acogida de las comunidades desplazadas, se hace probable que las víctimas del conflicto tendrán que quedarse en las periferias de la ciudad de llegada, engrosando los cinturones de miseria de los suburbios.

Nuestra etnografía tuvo como escenario uno de esos barrios subalternos, esos famosos «pesebres» de cemento colgados a las paredes de la cordillera andina que fueron poblados a partir de principios de los años sesenta por comunidades venidas de otros lugares del país o por aquellos bogotanos que, por una u otra razón, se encontraban excluidos del sistema económico hegemónico.

5. Periferias urbanas y etnicidades: el caso del barrio Juan Rey

Durante dos décadas, el sur-oriente de la capital colombiana fue escenario de la lucha de sus pobladores por dotar de servicios los barrios que se habían constituido a partir de las invasiones ilegales. Todavía en la actualidad, estos sectores de la ciudad adolecen de los servicios básicos – agua, energía eléctrica, alcantarillado – así como el desarrollo de los servicios públicos – seguridad, educación, salud – se encuentra en su estadio más primario. Su vía arteria, es la antigua carretera a los Llanos Orientales, en torno a la cual se fueron generando los diversos barrios. Una verdadera columna vertebral, que recorrimos para llegar a Juan Rey: se trata de una vía ampliada, pero aún así de alta y difícil circulación, que sube hasta alturas que alcanzan los 3.300 metros sobre el nivel del mar. Las condiciones de la malla vial son pésimas y, con la lluvia andina que siempre cae tan abundante, el peligro de accidentes aumenta vertiginosamente. A lo largo de varios kilómetros, encontramos el encanto de un bazar interminable, de un comercio popular vivo que ofrece todo tipo de productos dentro de la algarabía propia de las grandes barriadas. Poco a poco, abajo, la ciudad irá creciendo y el panorama aclarando, hasta el punto de que, a pesar de encontrarnos en las cumbres, no habrá ningún «mirador» desde el cual podamos gozar de una vista completa de la capital.

El sur-oriente es una atalaya privilegiada para escuchar el ronroneo sordo de la gran ciudad y extasiarse por largo tiempo en la observación del monstruo: la metrópolis bogotana, con sus millones de pobladores, su urbanismo desordenado, su caótica cotidianidad. Llegando desde el centro de la ciudad, es necesario atravesar los barrios de Guacamayas, Diana Turbay, Nuevo Chile, Altamira antes de poder alcanzar, finalmente, Juan Rey: prácticamente al boquerón donde termina la falda más amplia del altiplano y se desgaja la vía al Llano en medio de bosques de niebla y el sentimiento de esa geografía vertical colombiana, que marca estos barrios alguna vez semirurales, pero hoy corazón de mercados y remolinos de gentes. Por estos lados, nos cuentan, se encuentra el nacimiento del río San Cristóbal, el cuál, kilómetros más adelante, cambia su nombre para volverse el río Fucha. Sector esencialmente popular, el suroriente es también ya una identidad. La gente se siente de allí, se apropia de sus esfuerzos y sus luchas, y sobre todo ve la ciudad desde las lomas, no sólo en un sentido obvio, sino en la proporción del pensamiento y las emociones. Esto se transmite al visitante que pasa entre cerros y barriadas por la dimensión sinuosa de esa Bogotá en expansión, empeñada en borrar fronteras.

El barrio Juan Rey se encuentra en la extensión rural de la localidad de San Cristóbal. Un estudio de la Universidad Nacional de Colombia estimaba una proyección de la población de la localidad para el 2000 en 455.028 personas, es decir 97.579 hogares (CES, 2001). La misma encuesta estimaba que la población afrodescendiente ascendía a 22.249 personas (divididas en 6.675 hogares, es decir el 6,84% del total), haciendo de San Cristóbal la segunda localidad urbana, después de Bosa, con mayor población afrodescendiente. El barrio se desarrolló en las cercanías del Parque Natural Entrenubes. Un nombre que despierta nuestra curiosidad: un

poquito de poesía en medio de tanta miseria. En toda la localidad no hay equipamientos culturales: ni un teatro, ni una sala de cine, ni centros culturales y artísticos, ni salas de exposición o de concierto, ninguna casa de la Cultura, ninguna biblioteca, ni hemerotecas, archivos, museos o centros de Ciencia y Tecnología. Solo un Parque Natural con un nombre muy romántico y una Casa Vecinal, que depende de la Secretaría Distrital de Integración Social y cuyo objetivo institucional es la vinculación de niños y niñas a jardines infantiles.

En efecto, hace veinte años, en la que entonces era la extrema periferia de la localidad, llegaron los misioneros Camilianos, que dieron vida a una serie de actividades médico-sociales que, en la actualidad, ofrecen asistencia a centenares de personas cada día. Estos sectores marginales han sido el lugar de acción privilegiado para aquella parte de la sociedad civil y religiosa interesada en realizar obras de caridad, asistencia o acompañamiento social. Si bien tradicionalmente la institución que más se identificaba con este tipo de actividad ha sido la Iglesia Católica, a través de sus diferentes ordenes misioneros, en la actualidad “lo social” se ha vuelto un área de acción para diferentes comunidades religiosas diferentes de la católica (los protestantes o “evangélicos”, por ejemplo) así como para un sinnúmero de organizaciones no gubernamentales de carácter internacional y de asociación de nivel local.

De manera paradójica quien falta es el Estado, que no consigue evitar el fenómeno del desplazamiento desde sitios como el Baudó, el Atrato o Bojayá, hacia localidades como San Cristóbal en Bogotá o Nelson Mandela en Cartagena, el cual parece no darse cuenta de las dimensiones étnicas que tiene el conflicto político, delegando hacia terceros las actividades de interés social (Arocha, 1998). La Ley 70 del 1993, lo que para muchos afrocolombianos ha sido el mayor logro en el proceso de reconocimiento de su identidad y de sus derechos, así recita: “el Estado debe adoptar medidas que permitan a las comunidades negras conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a la educación y la salud, a los servicios sociales y a los derechos que surjan de la Constitución y las leyes.” (art.37). Sin embargo, la realidad parece estar muy lejana de las previsiones del legislador.

6. El ritual católico afrocolombiano

Con el objetivo de describir “desde el interior” la dinámica religiosa afrocolombiana en el marco de la pastoral católica, nuestro equipo de trabajo ha realizado una observación etnográfica de una serie de misas afrocolombianas en el barrio Juan Rey. Se trata de ritos inscritos en el ritual católico romano, celebrados por sacerdotes de origen africano o afrodescendientes, en las cuales se han integrado elementos propios de la tradición afrocolombiana. La Conferencia Episcopal Colombiana, que en un primer momento había desconocido estas celebraciones, hoy en día las fomenta y

valoriza, reconociendo la importancia de acercarse a las comunidades a partir de sus mismas prácticas rituales (CEPAC, 2003).

En general, estas celebraciones incluyen una serie de elementos que las diferencian del ritual católico romano, sobre todo en la estructura formal de la puesta en escena y en el manejo de la *performance* ritual por parte del oficiante (el sacerdote). En Juan Rey hemos observado que el Padre oficiante (un sacerdote africano) hace su entrada por el extremo paralelo del altar. Es acompañado por los golpes de tambores y una cuadrilla de jóvenes afrocolombianas quienes, con sus coloridos atuendos y su danza, atraen la atención de los asistentes. El hábito del Padre también incluye elementos cromáticos propios de la cultura material africana: es blanco como la sotana tradicional, pero sus orillas están bordadas con un *collage* de colores verde, naranja, amarillo y rojo; además, tiene una birreta con los mismos colores. Mirando alrededor de nosotros, hemos observado que para muchos de los fieles (afrodescendientes y no) la puesta visual y discursiva del acontecimiento causa frecuentemente cierto asombro.

En un primer momento al ingreso del sacerdote en el espacio sagrado, el público percibe que la práctica religiosa a la cual están por asistir no tiene nada familiar con las misas “tradicionales” a las cuales han sido acostumbrados. La celebración guarda básicamente la misma estructura de la eucaristía tradicional, con la liturgia de la palabra y la eucaristía. Sin embargo, existen numerosos elementos originales que es oportuno evidenciar. En primer lugar, el ‘ingreso’ que, como lo anotábamos anteriormente, está acompañado por canto y baile propios de la tradición afrodescendiente. En segundo lugar, la sustitución de la celebración del ‘perdón’ con la liturgia de la palabra, durante la cual grupos de jóvenes bailarinas entronizan simbólicamente la Biblia y la entregan al oficiante. En tercer lugar, por el carácter novedoso de la homilía que en este contexto se transforma en una reflexión ‘interactiva’ acerca de las lecturas hechas. En el lugar del sermón, se realiza un diálogo informal y horizontal, *inter pares*, con el objetivo de rescatar distintos aspectos de las lecturas, el cual no tiene nada que ver con las oraciones altisonantes y verticalizadas de la retórica litúrgica tradicional. Finalmente, la introducción de la celebración del perdón después de la homilía: se trata de un aspecto novedoso que parece ser justificado por la necesidad lógica de estar consciente de las enseñanzas divinas antes de poder realizar cualquier acto de contrición, según nos lo explican diferentes miembros de la Pastoral Afro Bogotana.

En el segundo momento de la celebración – la liturgia de la eucaristía – se realiza la ofrenda del pan y el vino, también mediada por la danza y el baile. En seguida de la consagración, se distribuye la comunión, dando la prioridad a los asistentes menores, niños, niñas. La bendición final está acompañada de tambores y cantos. A menudo, en este momento de éxtasis grupal, algunos asistentes pueden caer en trance y quedarse en estados alterados de conciencia, en una dinámica muy parecida a aquellas de otros cultos sincréticos afroamericanos (Schmidt & Huskinson, 2010).

7. Apuntes etnomusicológicos

En estas celebraciones abunda la música, pero no el tipo de música que sería habitual escuchar en una eucaristía tradicional. Los sonidos que oímos están hechos para hacer vibrar, literalmente, a la audiencia, con toques de tambor que envuelven y conmueven. La complejidad de la estructura armónica de los conjuntos musicales afrocolombianos que acompañan las celebraciones desvirtúan el estereotipo de la indisciplina africana, haciéndose evidente la existencia de un profundo compromiso alrededor de una práctica tan compleja como la descrita; transversalizada por sistemas religiosos, musicales, y simbólicos. Las letras de las canciones giran alrededor del discurso católico y están acompañadas por compases que no nos son del todo extraños, pues hacen parte de la tradición popular y folclórica colombiana. Algunas de las bases rítmicas que identificamos y sobre las cuales se superponen nuevos textos son “La playa blanca”, “El negro está rabioso”, “San Antonio”, entre muchas otras. A través de la adaptación musical, se introducen en la celebración una pléyade de valores propios de la cultura afrocolombiana.

En efecto, en las letras de los cantos son perceptibles diversos valores importantes para la comunidad afrocolombiana, como la clara referencia al significado tan profundo que se asigna a elementos como la tierra y el territorio, semejante a una relación de parentesco que merece el más absoluto respeto. Por ejemplo, en el canto de ofrenda ‘Oro-ri oro-ra, el pan de la vida’ escuchamos “presentamos con mucha alegría otros frutos e’ la tierra que no dan la vida” y en ‘Vamos a sacar el pueblo adelante’ distinguimos estas palabras: “...tienes tierra muy fecunda, mujeres bellas y es más posees riqueza inmensa en oro, platino y mar... sabroso me siento aquí porque es la tierra en donde nací”. También se resalta el valor de la comunidad y la lucha social: en ‘Que bueno es vivir unidos’ se dice “Mira a tu pueblo como está explotado, no te hagas el ciego no pases de lado”; mientras que en el ya citado ‘Oro ri oro ra’, se canta “...traemos el pan y la fatiga del pueblo atrateño que busca pa’ salvar la vida”. En estos cantos litúrgicos el sentido de resistencia del pueblo desplazado nos es menos que el llamado de un pueblo que en medio de su dolor continúa en una lucha infatigable.

Del mismo modo, se reconoce el orgullo por su cultura y el reconocimiento de las otras en cantos como ‘Tocan las campanas’ – cuyas letras recitan “...ser negro es orgullo, indio signo de valor, en el mestizo se funden lucha y organización” – o en ‘Venimos’, un himno a “la identidad perdida, [...] un pasado que queremos rescatar”. En estos ejemplos se reconoce la afrocolombianidad como carácter distintivo, pero al mismo tiempo se da valor a la diversidad – y a la misma historia de subalternidad – de otros grupos étnicos. Durante el rito, hemos escuchado cantar “al rumor del viento suenan lo tambores cantándole a Cristo de mis amores” y “préstame tu peine, María e para yo peinarme, María e”. Es evidente, en estos casos, la utilización de elementos propios de la cultura afro y su culto de la sensualidad romántica y de la estética del peinado. La construcción discursiva de los textos de las canciones permite que también el tambor o el peinado – elementos fundamentales del patrimonio cultural y

de la cosmogonía afrocolombiana – se evoquen y se ‘fundan’ en la religiosidad de este pueblo.

Hay que anotar que en el África occidental y de manera especial en el África central, donde habitan los pueblos bantú, no existe una palabra específica para designar la música en general. Algunos de los que viven en estas regiones utilizan el término *ngoma*, que significa tambor. Además de designar al instrumento, *ngoma* señala el contexto en el cual la música de tambor es escuchada y las actividades que se desarrollan mientras es ejecutada: un toque específico de tambor se refiere a una ceremonia particular (Warden, 2005). De este modo, *ngoma* no es sólo un tambor, sino la música como un evento en el cual toman su lugar los ciclos vitales del individuo. *Ngoma-tambor* es un concepto que incorpora música, danza, drama y artes visuales, a través de sus representaciones en el vestuario, las marcas, sus decoraciones y dibujos. Entre la gente bantú, el *ngoma* invade todos los aspectos de la vida cotidiana, desde el nacimiento hasta la muerte. Todas las ceremonias religiosas y las festividades están relacionadas con esta idea. Incluso *ngoma-tambor* es un símbolo de poder entre estas sociedades (Gearhart, 2005).

Durante la misa los músicos juegan con dos tambores diferentes: la tambora y el llamador. La tambora es un tambor cilíndrico que se emplea en el ámbito instrumental de la cumbiamba o música para el baile. Se ejecuta por percusión con dos baquetas. Consta de un tubo recto y dos membranas elaboradas con cuero de chiva o de venada. Los elementos se ensamblan con la ayuda de un aro cilíndrico del que surgen cuerdas dispuestas en forma de y que sirven para templar los parches del instrumento. El tambor llamador o yamaró es característico del conjunto de flautas carrisas o cañamilleras. Junto con la marímbula, la clave, la guacharaca y el tambor alegre compone el conjunto de música tradicional del Palenque de San Basilio. Conformado por un cuerpo cónico de 30 o 40 centímetros de alto, su única membrana, situada en la boca más ancha del armazón, se ajusta con un aro elaborado de bejucos. El tambor se temple por sistema de tensión por medio de cuñas ubicadas en un cinturón situado en la parte media del cuerpo del instrumento. El llamador se ejecuta, de pie o sentado, por percusión directa con la palma de la mano abierta. Su función en los conjuntos de música tradicional consiste en marcar el compás.

Desafortunadamente la música tradicional afrocolombiana ha sido analizada limitadamente en relación con sus raíces en África⁷. Tampoco se han realizado estudios que permitan comprender de qué manera estos profundos significados acerca de la música y los tambores se transformaron o permanecieron entre los descendientes de los africanos en nuestro país⁸. Sin embargo, parece evidente que no

⁷ Con la notable excepción de los trabajos de corte etnomusicológico de Michael Birenbaum Quintero (2009 y 2010).

⁸ Efectivamente, la tradición musical afrocolombiana cuenta un sinnúmero de otros tipos de instrumentos a percusión, como el tambor alegre, mayor o quitambre (utilizado en los conjuntos de música tradicional de los departamentos de Bolívar, Cesar, Atlántico y Sucre) o el pechiche (que, para los palenqueros, es un instrumento sagrado y se toca únicamente en las fiestas rituales del lumbalú, en homenaje a los muertos).

sólo sobrevivieron los tambores, sino muchas de las estrategias de comunicación y de poder que tenían en su tierra de origen (Paschel, 2010).

8. ¿Sincretismo o inculturación?

Las prácticas detectadas en las misas afrocolombianas nos hablan de procesos de cambio cultural que, según la interpretación, aparecen como fenómenos sincréticos o de inculturación. El término sincretismo se usa generalmente en el contexto religioso en el sentido de una amalgamación de tradiciones, ritos y conceptos mágico-religiosos. No cabe duda que en el curso de la historia humana, las religiones se influenciaron mutuamente. El término inculturación es una noción generada en el ámbito del discurso teológico que la entiende como un proceso de predicación respetuoso de los valores espirituales de un pueblo y muy diferente de lo aplicado por los primeros evangelizadores en la Nueva Granada. La expresión religiosa del pueblo afrodescendiente se realiza a través de una mezcla de credos cuyas expresiones lleva a lo que se ha catalogado como sincretismo, religiosidad popular, catolicismo popular o transculturación religiosa, fenómenos de creatividad orientados a la reconstrucción de una nueva identidad social a partir de diferentes manifestaciones culturales, sociales, políticas y religiosas. De una cierta manera, para adaptarse a su condición subalterna y a las estructuras políticas, sociales y económicas hegemónicas, los esclavos tuvieron que readaptar y recrear sus modelos nativos (Mintz & Price, 1992). Los esclavizados crearon, una vez llegados en los territorios de la Nueva Granada, un sistema cultural original que se nutría de evocaciones y recuerdos de la “Mama África”, que fundía con elementos de la cultura hegemónica de sus dueños y de los cura que se ocupaban de su evangelización. Estos procesos permitieron a los cautivos sobrevivir, y, al mismo tiempo, les permitieron desarrollar un espíritu de resistencia silenciosa en la esperanza y la fe de una futura liberación.

El caso de la pastoral afrocolombiana nos permite reflexionar acerca de la portada de ambas nociones. Insertándose en la dinámica subalterna que ha empujado a los afrodescendientes hacia la integración sincrética de la cultura hegemónica, la acción inculturadora de la Iglesia Católica ha generado una creación original, la Pastoral Afro, que ha resistido a las imposiciones del clero secular para abrir un espacio nuevo, creativo, gracias a la contribución (quizás involuntaria) de un grupo de sacerdotes misioneros que ha facilitado este proceso a partir de la voluntad de materializar aquella ‘opción para los oprimidos’ que ha sido el aporte más original de la teología latinoamericana del siglo veinte.

El concepto de Dios es uno de los puntos problemáticos que se encuentra en la celebración de la misa afro. La Pastoral Afro Colombiana ha reflexionado sobre la figura de Dios en la predicación misionera “clásica”, identificándola con una entidad abstracta y distante, incapaz de defender su pueblo de la opresión y de la esclavitud. Esta reflexión ha traído a la integración de elementos tradicionales de la cultura de los afrodescendientes en el discurso teológico. El ejemplo más evidente es la

introducción de la manifestación divina como padre y madre al mismo tiempo, referencia explícita a la condición andrógina que muchos pueblos de África Occidental atribuyen a la deidad, muy diferente de la imagen, derivada de la iconografía medieval y renacentista europea, de un Dios con atributos masculinos, viejo y con una larga barba blanca. La religiosidad afro se apropió de la figura de la Virgen para expresar su culto a lo femenino, apoyándose en la existencia de una devoción popular en la Madre de Dios, un fenómeno típico de la espiritualidad latinoamericana la cual se manifiesta en el sinnúmero de santuarios, de íconos y de fiestas patronales que se realizan en Colombia y en todo el continente en su honor. No es fortuito que, en las celebraciones afro, el signo sacramental de la cruz esté acompañado por las palabras: “En el nombre del Padre, que es también la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo”⁹.

9. La dimensión comunitaria

Son pocos los niños de Juan Rey que tienen un acceso regular a la educación formal. La mayoría acude al Colegio Distrital, a pocos pasos de la Casa Vecinal. Entre ellos, hay pocos afrocolombianos. No esperan que sea la escuela la que les hablará de sus orígenes africanos. Es evidente que en Colombia, a pesar del carácter “multicultural” de su Constitución, la población afrocolombiana de un barrio como Juan Rey no tendrá acceso, a través de una educación formal que no los incluye, a la enseñanza y al conocimiento de sus identidades como afrodescendientes. Este conocimiento se tramita entonces, por medio del mito, de la música o del rito, así como mediatizada por relaciones familiares complejas y de organizaciones sociales informales. No obstante esté difundido el prejuicio que la gente negra no ha sido capaz de organizarse y movilizarse nuestra observación nos ha permitido ver lo contrario¹⁰. Alrededor del Centro Comunal se realizan muchas actividades de socialización y encuentro así como de formación profesional y artística, sobre todo con la realización de talleres. Las tendencias organizativas que más se manifiestan están orientadas de manera muy consolidada hacia una reivindicación de ‘lo negro’. Sin embargo, como anotábamos antes, esta modalidad organizativa ha dado lugar a expresiones del clientelismo político a través de la intermediación de algunas organizaciones de reivindicación con una clase política local corrupta, que les ofrece posibilidades de ascenso social.

De hecho, cuando llegamos al barrio, el territorio parecía estar en completo poder de los niños. Ningún adulto en las calles. Solo niños. Cuando entramos en la Casa Vecinal, sin embargo, vimos aparecer a las mujeres. Todas en actividad. En la

⁹ Esta fórmula de invocación de la divinidad, que hasta hace algunos años hubiera provocado escándalo en la jerarquías católicas, fue introducida por el mismísimo Papa Juan Pablo II quien, el día 24 de octubre de 2001, decidió comenzar con estas palabras la celebración del *Angelus* en Loreto (Italia).

¹⁰ La dinámica política y organizativa afrocolombiana ha sido analizada en profundidad por Grueso (2000) y Agudelo (2001).

cocina encontramos por lo menos una media docena de ellas. Arriba, en la secretaría, encontramos la señora responsable de la administración de la Casa, escondida detrás de una montaña de documentos, nos acogió calurosamente mientras intentaba poner de acuerdo un grupo de adolescentes que estaban preparando una actividad de barrio. La mayoría de las mujeres de Juan Rey tiene como ocupación la venta de frutas, confitería y colaciones; los servicios domésticos o la lavandería. Como nota un estudio ya citado “es prioritario establecer la importancia de la mujer en las comunidades afrocolombianas, donde es el eje de la socialización. [...] El patrón familiar afro-colombiano es una de las huellas de africanía más hondas. Las familias extendidas, cuyo eje principal es la abuela o “mama grande”, son un aspecto básico diferencial de los patrones de socialización frente al modelo nuclear monógamo occidental” (CES, 2001: 139).

En Juan Rey hemos podido observar como las mujeres se organizan para cuidar los niños y las casas, alrededor de labores comunes. En el caso de las mujeres afrocolombianas que hemos entrevistado, pudimos reconocer que se organizan por dos objetivos fundamentales: la educación y el refuerzo de los valores étnicos y de su identidad de género. La sociedad capitalista, machista e individualista ha discriminado a la mujer negra de tres formas: explotándola como trabajadora, como mujer y como negra. Se le valoró solo como “hembra” y se la ignoró como persona con valores sociales y espirituales (CEPAC, 2003). En Juan Rey, paradójicamente, en el medio de tantos problemas y tanta miseria, las mujeres afrocolombianas responden con su actividad organizativa y con sus redes de vínculos sociales a la construcción comunitaria y a la resolución dialógica de los conflictos que pueden surgir entre sus pobladores.

10. Elementos de análisis

“La religión católica, llegada a América junto con el sistema legislativo y el de la milicia, constituyeron un sólido mecanismo de dominación sociopolítica y de cambio cultural en amplios territorios de la Nueva Granada, en lo que hoy es Colombia” (Friedemann, 1993)

Las misas afrocolombianas observadas han sido ocasión para manifestar elementos de una cultura afrodescendiente que es viva pero invisibilizada y silenciada. Es por medio de un ritual original pero altamente simbólico y remitente a tradiciones lejanas que se expresa una corporeidad – en los cantos, las danzas y las músicas – que reivindica su naturaleza, más allá de los estereotipos simplificantes que les atribuye la cultura dominante. Se trata, en este caso, de una corporalidad mística, en la cual los movimientos sinuosos de los cuerpos de los danzadores pierden su aspecto sensual y sus definiciones eróticas para adquirir una dimensión puramente espiritual, en otras palabras catártica.

Así se evidencia que esta expresión carismática de lo religioso es una característica de la espiritualidad de este continente. En América Latina, como

sabemos, el Protentastismo Pentecostal, cuya prácticas religiosas se desarrollan alrededor de la noción de carisma divino, tienen una enorme influencia, sobre todo entre los sectores más marginados de la población. Paradójicamente, los evangélicos siguen un camino trazado hace casi cuarenta años por la Iglesia Católica. Durante su segunda conferencia regional, realizada en Medellín en 1968, los obispos latinoamericanos, amplificando algunos de los mandatos del Concilio Vaticano II y de la doctrina social de la Iglesia, declararon su ‘opción preferencial para los pobres’ y abrazaron muchos de los cánones de la teología de la liberación¹¹, sobre todo con la creación de innumerables comunidades de base cuyo objetivo era ‘acercarse al pueblo para servirle’. Sin embargo, el Vaticano ha mirado siempre sospechosamente estas expresiones de originalidad teológica, tachadas, la mayoría de las veces, de heterodoxia. No hay que olvidar que el precedente Papa Emérito, Benedicto XVI, cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, silenció muchos de los teólogos que sostenían esta manera de vivir la cristiandad, como el brasileño Leonardo Boff o el suizo Hans Küng, revocándoles la *missio canónica* (es decir la autorización para enseñar la teología católica).

A su vez, las misas afro surgen en el marco de esta discusión, como respuesta original de la teología misionera a las exigencias humanas, espirituales y mundanas, de los afrocolombianos. A pesar de su inconformismo y del activismo político de su discurso teológico – evidente en su mística del Cristo redentor y liberador del pueblo negro – estos ritos han recibido el visto bueno de la jerarquía eclesiástica. La experiencia de la teología afrocolombiana, en efecto, habla de resistencia más no de lucha, habla de fiesta, de alegría y de solidaridad popular. Un mensaje parecido en los términos – pero diferente en las prácticas – a lo expresado, hace más de cuarenta años, por los teólogos de la liberación.

11. Conclusiones

La comunidad afrocolombiana se encuentra en un proceso de reafirmación y reivindicación de sus derechos. El espacio religioso se convierte en una tribuna a través de la cual el discurso identitario se actualiza, trascendiendo las necesidades puramente espirituales y llegando a concretarse en un espacio de visibilización y reconocimiento ante el otro. La religiosidad católica se constituye como un espacio importante, debido a su prestigio y a su secular presencia en la sociedad colombiana; lo cual permite que sean bien recibidas la inclusión en ella, de elementos fundantes de la cultura afrocolombiana tales como la música, la danza y tradición oral.

En consecuencia, sería interesante que estos eventos, así como otros que comprometen a la comunidad afrocolombiana, tuvieran mayor repercusión en el medio académico, por las oportunidades que ofrecen en términos de aproximación

¹¹ Doctrina que algunos teólogos, comentaristas políticos y altos representantes de la jerarquía católica definieron como una versión marxista del evangelio. Una discusión crítica y profundizada acerca de este tema se encuentra en los trabajos del filósofo y sociólogo argentino Enrique Dussel (1992).

etnográfica y humana a problemáticas como el desplazamiento o la búsqueda identitaria en nuevos contextos sociales; ello no con el ánimo de realizar una mirada simplificante, sino por el contrario identificar posibles tentativas de soluciones que atiendan a las particularidades étnicas de la población. En este sentido, consideramos que sean necesarias acciones efectivas por parte del Estado y de la academia, que den respuestas a las comunidades. Este tipo de ejercicio antropológico nos permite pasar de la conceptualización – y la lamentación – a acciones proactivas que finalmente nos conduzcan a la construcción de diálogos realmente democráticos y hacedores de una nación incluyente, tolerante de la diversidad, en donde todos y todas puedan gozar de sus derechos.

Bibliografía

Agudelo, C.E. (2001). “Nuevos actores sociales y relegitimación del Estado. Estado y construcción del movimiento social de comunidades negras en Colombia”. *Análisis Político*, 43:1-33

Ali, M. (2010). “Conflicto, modernidad y desarrollo en un territorio de frontera. El caso de Urabá”. In Serje, M. (ed.). *Desarrollo y conflicto: territorios, recursos y paisajes en la historia oculta de proyectos y políticas*. Bogotá: Uniandes.

Ali, M. (2011). “Territorios de frontera en estado de sitio. Para una aproximación ecológica al conflicto colombiano”. *Revista Kavilando*, 3 (1/2): 66-71.

Ali, M. (2014). “Memorias de la selva: El Instituto Misionero de la Consolata y la pastoral humanitaria en Colombia (1947-2007)”. Ponencia presentada en la History of Modern Humanitarian Action Regional Conference. Overseas Development Institute - Humanitarian Studies Institute. Bogotá, Colombia, 29-30 de octubre.

Ali, M. & Amórtegui, M.D. (2011). “The Ethnic Dilemma: Mass Communication and Native People in Colombia”. *Journalism and Mass Communication*, 1 (3-December): 150-159.

Arias Trujillo, R. (2009). “El episcopado colombiano en los años 1960”. *Revista de Estudios Sociales*, 33 (Agosto): 79-90.

Arocha J. (1998). “Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas”. In Arocha J., Cubides F. & Jimeno M. (comp.) *Las violencias: inclusión creciente*. Santafé de Bogotá: Colección CES, Centro de estudios sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, pp. 205-234.

Arocha J. (2001). Los afrochocoanos: de protagonistas políticos a desplazados. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. Centro de Estudios Sociales

Barbary O. y Urrea F. (2003). “La población negra en la Colombia de hoy: dinámicas sociodemográficas, culturales y políticas”. Estudios Afro-Asiáticos, 25 (1): 9-21.

Birenbaum Quintero, M. (2010). “Las poéticas sonoras del Pacífico Sur. Músicas y Prácticas Sonoras en el Pacífico Afrocolombiano”. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Birenbaum Quintero, M. (2009). “Música afropacífica y autenticidad identitaria en la época de la etnodiversidad”. In Pardo, M. (ed.). Traslaciones, legitimaciones e identificaciones. Música y sociedad en Colombia. Bogotá: Universidad del Rosario.

CELAM - Conferencia Episcopal Latinoamericana. (1968). Documentos finales de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Roma: Ediciones Paulinas.

CEPAC - Centro de Pastoral Afrocolombiana. (2003). Historia del pueblo Afrocolombiano. Perspectiva Pastoral. Popayán: CEPAC.

CES - Centro de Estudios Sociales. (2001). Mi gente en Bogotá. Informe Final. Estudio Socioeconómico y Cultural de los Afrodescendientes que residen en Bogotá. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales – Universidad Nacional

CNRR - Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Grupo de Memoria Histórica. (2010). Bojayá: La guerra sin límites. Bogotá: Ediciones Semana - Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.

Concilio Vaticano II. (2003). Documentos. Bogotá: San Pablo.

Corte Constitucional. (1996). Sentencia T-422/96. Diferenciación Positiva para Comunidades Negras. Bogotá: Sala Tercera de Revisión.

Cifuentes Ramirez J. (2002). Memoria cultural del Pacífico. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

DNP - Departamento Nacional de Planeación. (2005). Políticas y programas del Gobierno Nacional para el fomento al desarrollo económico, social y cultural de la población negra o afrocolombiana. Bogotá: Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible.

Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina : medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro – Esquila Misional.

Friedemann de, N.S. (1993). *La saga del negro*. Bogota: Pontificia Universidad Javeriana.

Gearhart, R. (2005). “Ngoma Memories: How Ritual Music and Dance Shaped the Northern Kenya Coast”. *African Studies Review*, 48 (3): 21-47.

Grueso Castelblanco, L.R. (2000) *El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico Sur colombiano*. Tesis para optar al título de Magister en Estudios Políticos. No publicada. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.

Le Grand, C. (1984). “Labor Acquisition and Social Conflict on the Colombian Frontier, 1850-1936”. *Journal of Latin American Studies*, 16 (1): 27-49.

Ley 70 (1993, 27 de agosto). *Diario Oficial de la República de Colombia*. Año CXXIX. 31 de agosto de 1993.

Maya Restrepo, L.A. (2004). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Mintz, S.W. & Price, R. (1992) *The birth of african-american culture. An anthropological perspective*. Boston: Beacon Press.

Molano A. (2007, 5 de abril). “Más que complicado”. *El Espectador*, p.5.

Morales, P.P. (1987). “Iglesia y negritud en Colombia: de Alonso de Sandoval a la etnopastoral”. *Universitas Humanística*, 27: 265-277.

Mosquera Mosquera, J. De Dios. (2000). *Las comunidades negras de Colombia hacia el siglo XXI*. Bogota: Docentes Editores.

Paschel, T.S. (2010). “The Right to Difference: Explaining Colombia’s Shift from Color Blindness to the Law of Black Communities”. *American Journal of Sociology*, 116 (3-November): 729-69.

Riascos, W. R. (2006). “Centro de pastoral afrocolombiana: Una experiencia liberadora.” In CLRR - Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (comp.) *Raíces afro: hacia una vida religiosa multiétnica y pluricultural*. Bogotá: Kimpres, pp.169-180.

Richani, N. (2002) *Sistemas de guerra*. Bogota: IEPRI

Sandoval, A. de (1987) [1627] Un tratado sobre la esclavitud [De instauranda Aethiopia Salute]. Madrid: Alianza Editorial.

Schmidt, B.E. & Huskinson, L. (eds.) (2010). Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives. London: Continuum.

Steiner, C. (2000) Imaginación y Poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

UNHCR - United Nations High Commissioner for Refugees. (2007). “Colombian town slowly returns to normal five years after massacre”. Reliefweb.int, (2 de mayo).

USDCDC - United States District Court for the District of Columbia. (2007, March 13) United States of America v. Chiquita Brands International, Inc.

Warden, N. (2005). “A History of the Conga Drum”. Percussive Notes, 43 (1): 8–15.