

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología

Relaciones entre Fe, Política e Identidad. El caso de la Pastoral Afrocolombiana del barrio La
Unión en Cali

Esleyder Alexander Montoya Castañeda

Asesora: Alicia Torres

Lectores: Fernando García y María Moreno

Quito, junio de 2023

Dedicatoria

A mis padres por su dedicación y constante consejo para terminar este proyecto, a mi hermana y su familia por el impulso y la compañía; a Angie que siempre estuvo presente y damos pasos por un mismo camino en búsqueda de incontables sueños.

A Emiliano por su sonrisa.

Índice de contenidos

Resumen	9
Agradecimientos	10
Introducción	11
Capítulo 1. Hacia una discusión teórica	15
1.1. Construcción de identidad afrocolombiana	16
1.1.1. La cuestión negra en Colombia.....	16
1.1.2. Formación racial y debate Raza – Etnicidad.....	20
1.1.3. Formación racial y debate Raza – Etnicidad.....	23
1.2. Un eje articulador: raza y religión	24
1.2.1. Aportes desde una teología liberadora	24
1.2.2. Raza y religión: discusión de una interacción.....	26
1.3. El papel de las mujeres negras en La Pastoral.....	27
1.3.1. Pensamiento feminista negro	28
1.3.2. Perspectiva afro feminista en clave interseccional	31
1.4. Orientaciones al cambio: La Pastoral como movimiento social y religioso.....	32
1.4.1. ¿La Pastoral es un movimiento social?.....	32
1.4.2. La Antropología en el estudio de los movimientos sociales.....	34
1.4.3. Marcos de Acción Colectiva	37
Capítulo 2. La Pastoral Afrocolombiana: una mirada contextual	39
2.1. En el corazón de la Cali negra	39
2.1.1. ¿Hay una Cali negra?	39
2.1.2. Barrio La Unión de Vivienda Popular: una aproximación histórica a la Comuna 16	41
2.1.3. ¿Quiénes son los agentes de pastoral afro?.....	48
2.2. Una Pastoral Negra en Cali: orígenes y consolidación.....	50
2.2.1. Monseñor Gerardo Valencia Cano.....	50

2.2.2. Experiencia pionera: La Pastoral negra de Buenaventura	51
2.2.3. Conformación de una Pastoral negra en la Arquidiócesis de Cali.....	53
2.3. Pastoral continental: una mirada regional	55
2.3.1. Influencia de los Movimientos de Conciencia Negra	55
2.3.2. Experiencia continental: Los Encuentros de Pastoral Afroamericana (EPA).....	58
2.3.3. EPA Cali 2018	61
Capítulo 3. ¡Abrazo negro! Imágenes, prácticas e identidad	63
3.1. Un marco para los discursos y las prácticas de la Pastoral.....	63
3.1.1. La Pastoral Afrocolombiana: visualidad de una Iglesia Negra.....	63
3.1.2. Rezanderas y lideresas negras.....	69
3.1.3. El discurso del “abrazo negro” en la colectividad	73
3.1.4. Herederos afrocolombianos: formando a las nuevas generaciones como “semilleros”.....	75
3.1.5. Del río al altar: resucitando la “ancestralidad”	77
3.2. Misa Afrocolombiana: una fe entre alabaos y chirimías	80
3.2.1. Una ritualidad con rostro negro	80
3.2.2. ¿Qué cantan los agentes de pastoral afrocolombiana?.....	83
3.2.3 Santos y santas negras, vidas sin “canonización”	87
3.3. ¿Cómo se construye identidad afrocolombiana según la pastoral?	91
3.3.1. Procesos de formación en La Pastoral	91
3.3.2. Diplomado de Acompañamiento a Procesos Afro e Indígenas.....	93
3.3.3. Calendario Afro Ñakati: tiempos negros, personajes negros.....	97
Capítulo 4. “Rezar y luchar”: agentes pastorales, agentes políticos	101
4.1. Marcos discursivos: creencias y valores compartidos en La Pastoral.....	102
4.1.1. “Oigo un Barullo”: El himno de la Pastoral.....	102
4.1.2. Red de Comunicadores y Comunicadoras Étnico-Populares de la Pastoral Afro Cali	105
4.1.3. Danzar y marchar: algunas acciones colectivas.....	107

4.2. Danzar y marchar: algunas acciones colectivas	112
4.2.1. Las mujeres negras, lideresas de La Pastoral	113
4.2.2. Una agente de pastoral cuenta su historia: “Andrea”	115
4.3. Balance social, político y pastoral de la Emergencia Sanitaria por COVID19	121
4.3.1. La cena ancestral: respuesta solidaria	122
4.3.2. La emergencia sanitaria desde la perspectiva de la Pastoral Afrocolombiana	125
4.3.3. Estallido social en Cali desde una perspectiva Afro	129
Conclusiones	134
Referencias	136

Ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. Mural diaspórico,2019	64
Figura 3.2. Imágenes del Cristo negro y la Virgen negra, 2019.....	65
Figura 3.3. Altar afro, 2019.....	66
Figura 3.4. La afrocolombianidad en la última cena, 2019	68
Figura 3.5. Procesión de entrada a la misa afro, 2019	81
Figura 3.6. Escudo humanitario con los nuevos santos y santas de la Pastoral Afro, 2018.....	89
Figura 3.7. Mayora observando el escudo humanitario con los nuevos santos y santas de la Pastoral, 2018	91
Figura 3.8. Nueva versión del Almanaque Afro Ñakati (mayo 2022 – mayo 2023) con el tema: “Espiritualidad, Cultura y Saberes Ancestrales”, 2022	99
Figura 4.1. Día de la Mujer Afrocaribeña, Afrolatina y de la Diáspora, 2019.....	111
Figura 4.2. Inauguración XIV EPA Continental, 2018	112
Figura 4.3. Conversatorio con mujeres afrodescendientes, 2019.....	117
Figura 4.4. Taller sobre peinados y turbantes afro, 2019	120
Figura 4.5. Programa Voces Afrocolombianas, 2021	121

Gráficos

Gráfico 4.1. Cantidad de seguidores de La Pastoral Afrocolombiana en Facebook, 2020	123
--	-----

Mapas

Mapa 2.1. Plano de la ciudad de Cali del año 1937 con perímetro urbano	42
Mapa 2.2. Plano del área urbana de Cali en el año 1961	43
Mapa 2.3. Ubicación espacial del barrio La Unión y la Comuna 16 en Cali.....	45
Mapa 2.4. Porcentaje de hogares que viven en hacinamiento, 2017.....	46
Mapa 2.5. Distribución de homicidios por barrio en Cali, 2020	46

Mapa 2.6. Porcentaje de hogares con una necesidad básica insatisfecha, 2015..... 47

Tablas

Tabla 1.1. Matriz relacional entre categorías de investigación 13

Tabla 3.1. Relación de trabajos de grado de la tercera cohorte del diplomado, 2020..... 96

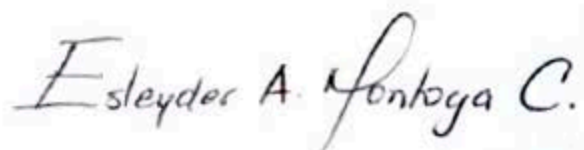
Tabla 4.1. Mapeo de ayudas humanitarias entregadas por la Pastoral Afrocolombiana, 2020
..... 127

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Esleyder Alexander Montoya Castañeda, autor de la tesis titulada *Relaciones entre Fe, Política e Identidad. El caso de la Pastoral Afrocolombiana del barrio La Unión en Cali*, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia *Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC)*, para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2023.



Esleyder Alexander Montoya Castañeda

Resumen

La Pastoral Afrocolombiana de Cali es un colectivo de hombre y mujeres afrodescendientes que se reúnen en torno a la fe católica para celebrar una ritualidad en clave negra con prácticas, imágenes y discursos que transitan entre su forma particular de vivir la religiosidad y la construcción de identidad afrocolombiana. A través de esta investigación propongo describir las prácticas religiosas y rituales, la identificación de los discursos que operan en la construcción de marcos de acción colectiva y las prácticas e interacciones sociales de las mujeres negras que conforman la Pastoral; una tarea ambiciosa con la cual pongo en tensión varias categorías de análisis como raza, etnicidad, religión y género.

Agradecimientos

A mis padres por ser faro en los momentos de oscuridad, a mi hermana y su familia por la compañía y el ánimo en todo momento. A la profe Alicia Torres por sus valiosas orientaciones y el acompañamiento aún en medio de los retos en la escritura de esta tesis.

Gracias por tantos ¡Abrazos Negros! A la gente bonita de la Pastoral Afro de Cali.

Introducción

El estudio de la cuestión negra en Colombia es bastante amplio con una diversidad de temas y enfoques teóricos que han buscado visibilizar a los hombres y las mujeres negras con sus realidades sociales e históricas en los territorios que habitan. Como lo abordaré en el primer capítulo, muchos de estos estudios se han concentrado en estudiar a la población negra en territorios rurales bajo las lógicas de las comunidades dispersas que habitan las riberas de los ríos en el Pacífico colombiano; más bien son recientes los trabajos académicos que se ocupan de una mirada más estructural de categorías densas como la raza para abordar contextos más urbanos. Esta investigación se adscribe a esta mirada más urbana para conocer esas realidades que atraviesan a los negros y negras que habitan en el oriente de Cali y así aproximarme a una reflexión que explora las acciones de un grupo en particular a través de la siguiente pregunta: ¿Cómo se articulan las prácticas y los discursos sobre raza, religión, etnicidad y género en la construcción de una identidad política afrocolombiana en la Pastoral del barrio La Unión?

Uno de los primeros acercamientos que tuve con la Pastoral Afro de Cali fue en una misa que celebraron en la Plaza de San Francisco frente al edificio de la Gobernación del Valle del Cauca, en el marco del día de la afrocolombianidad que se celebra todos los 21 de mayo como recuerdo de la fecha en la que se abolió definitivamente la esclavitud en Colombia a mediados del siglo XIX. Recuerdo que aquello que llamó mi atención fueron las imágenes religiosas de Jesús y la Virgen María con facciones negras, así mismo los coloridos atuendos de los sacerdotes y las personas que acompañaban el acto litúrgico bailando con gran destreza danzas típicas del Pacífico colombiano. Desde ese momento empecé a buscar más información sobre este grupo de personas para conocer quiénes eran, por qué hacían estas actividades desde una lógica religiosa y me encontré con variados elementos que despertaron mi asombro y más que encontrar respuestas seguía alimentando más inquietudes frente a temas que iban surgiendo con cada búsqueda como el aspecto étnico e identitario que es central en el colectivo.

Desde el primer momento que me presenté a FLACSO para concursar por un cupo como estudiante de la Maestría de Investigación en Antropología, lo hice con esta idea de explorar etnográficamente a la Pastoral Afrocolombiana de Cali porque siempre ocupó el centro de mi interés investigativo a partir de categorías como la raza y la identidad que también están en el centro de mi auto reconocimiento como afrodescendiente. Así las cosas, me propuse el siguiente objetivo: Analizar las prácticas y los discursos que operan, desde la raza, la religión, la etnicidad y el género, en la construcción de identidad política y acción colectiva de los y las

agentes de la Pastoral Afrocolombiana del barrio La Unión; tarea nada sencilla por ser un contexto atravesado por muchos temas que no lograba ordenar muy bien. Ante este reto la mejor opción fue organizar este propósito investigativo a partir de tres objetivos más específicos que me permitieran definir las rutas metodológicas y las categorías para generar una reflexión antropológica: 1. Describir las prácticas religiosas y rituales de los y las agentes de la Pastoral Afrocolombiana. 2. Identificar los discursos que operan en la construcción de marcos de acción colectiva y 3. Identificar las prácticas e interacciones sociales de las mujeres negras que son agentes de pastoral o miembros de base.

La Pastoral Afrocolombiana retoma actividades cada año, aproximadamente, en la primera o segunda semana del mes de febrero después de un periodo de suspensión de las actividades por Navidad y año nuevo. Durante el primer trimestre del año 2020 realicé trabajo de campo en el Centro de Pastoral y Espiritualidad Afrocolombiana en la Comuna 16 de Cali, visitando periódicamente la biblioteca y centro de documentación Octavia E. Buttler y otros espacios que son usados por los agentes de Pastoral para sus reuniones y procesos de formación, en enero inicié con la revisión documental y entre febrero y marzo recabé material, información y datos empíricos con los que pude contrastar o desarrollar especificidades del debate teórico y poner en tensión las categorías estudiadas en este contexto particular o, en palabras de Rosana Guber, un fragmento de la realidad en el que están imbricados fenómenos observables y las significaciones que los actores pueden crear o atribuir a su medio (2004, 47).

En el trabajo de campo, como referente empírico de mi tarea investigativa, hice uso de la observación participante, asumiendo que “lo distante se hace familiar mediante la experiencia (participación) al tiempo que aquello que se comprende se contextualiza en las situaciones atestiguadas por el etnógrafo (observación)” (Restrepo 2016, 58), y el diario de campo en el que registré diversas actividades que la Pastoral organizó y ejecutó en el barrio La Unión; es decir, que pude participar en las misas afrocolombianas, espacios de espiritualidad, retiros y demás actos rituales en los que pude generar descripciones de las prácticas religiosas de los y las agentes de la Pastoral, dando cuerpo empírico al primer objetivo que proyecté en esta investigación y que me permite tomar una posición como afrocolombiano en el desarrollo de la reflexión.

El uso constante del diario de campo y la revisión documental (archivos, imágenes, murales, cancioneros, manuales, etc.) fueron importantes para identificar el despliegue de discursos que ponen en tensión las categorías estudiadas en la investigación. También pude realizar

entrevistas etnográficas a profundidad¹ a los y las agentes de pastoral que lideran los procesos de formación en el colectivo con la intención de indagar su participación (o no) en la configuración de marcos de significación entre los miembros de base en la Pastoral y contrastar las posibilidades de “enmarcamiento” de las percepciones en torno a nociones centrales como el racismo, entre otros. Así mismo, fue importante dialogar con las personas que integran la base del movimiento a través de grupos focales para identificar la recepción de los discursos que actúan en la formación de marcos de acción colectiva, esto con el propósito de conocer sus percepciones, motivaciones o intenciones en la pertenencia a la Pastoral, de esta manera abordé el segundo objetivo.

Después de un primer acercamiento a esta realidad de la Pastoral Afrocolombiana, fue inevitable identificar un gran número de mujeres negras que desarrollan tareas de liderazgo y formación en la Pastoral Afrocolombiana como agentes de pastoral o participantes en la base del colectivo. Esta situación me llevó a definir una matriz de observación,² en el mismo diario de campo, que facilitó la identificación de esta mirada en clave “feminista” de la Pastoral a través de sus prácticas e interacciones sociales y “afinando” la mirada pude ir más allá en la lectura de relaciones de poder en el plano de la interseccionalidad; esto con el fin de hacer operativos los propósitos del tercer objetivo. A continuación, presento una matriz relacional que aborda muy bien la interacción entre categorías conceptuales e instrumentos metodológicos propios del quehacer en el trabajo de campo:

Tabla 1.1. Matriz relacional entre categorías de investigación

Categorías	Evidencias	¿Dónde se obtuvieron?	¿Cómo se pudieron obtener?	
			Instrumento principal	Instrumento secundario
Raza-Religión	Descripción de las acciones y prácticas cotidianas de los y las agentes de la pastoral, especialmente en la misa afrocolombiana, los espacios de ritualidad como rezos y cantos afro, retiros espirituales, prácticas de piedad popular...	Centro De Pastoral y Espiritualidad Afrocolombiana. Calle 44 No. 41D-21 Barrio Unión de Vivienda Popular. (oratorio, templo contiguo, página web).	Observación participante, matriz de observación y diario de campo.	Revisión documental.

¹ La matriz de observación tiene como función perfilar las pertinencias y prioridades en las observaciones que se adelantaron en terreno”. (Restrepo 2016, 61).

² “Por ‘en profundidad’ nos referimos a la exploración de todos y cada uno de los hechos de un tema en detalle durante el transcurso de una entrevista, con el fin de profundizar el conocimiento del entrevistador sobre el tema”. (Schensul y LeCompte 2013, 134).

Raza-Etnicidad	Se identificaron los discursos que operan en la construcción de marcos de acción colectiva, rastreando la tensión raza-etnicidad en los sermones, imágenes, cantos, manuales, medios de comunicación, etc.	Centro de documentación <i>Octavia E. Butler</i> : informes, actas, artículos, manuales (ABC de La Pastoral), cassetes, etc. Página web, hemeroteca de la Curia Arzobispal, archivos multimedia.	Revisión documental, entrevista etnográfica a profundidad, diario de campo.	Observación participante y grupos focales.
Raza-Género	Se identificaron las prácticas, roles, interacciones, posiciones jerárquicas, etc., de las mujeres negras que son agentes de pastoral y aquellas que conforman la base del colectivo.	Centro de documentación <i>Octavia E. Butler</i> , archivo fotográfico de La Pastoral, en los espacios de reunión de las lideresas, Centro de Pastoral Afrocolombiana.	Observación participante, diario de campo, grupos focales y entrevistas semi-estructuradas	Matriz de observación, revisión documental.

Fuente: datos tomados del trabajo investigativo.

En el primer capítulo propongo una revisión del estado del arte sobre las categorías centrales de mi propuesta investigativa, descifrando cómo han sido abordadas por la academia en los últimos años, dando fuerza a aquellas entradas teóricas con las que pude contrastar mi problema de investigación como la identidad y la etnicidad desde una perspectiva constructivista (Restrepo 1997) o los marcos de acción colectiva (Auyero 2019) en una antropología que estudia los movimientos sociales (Arribas 2014). En el segundo capítulo desarrollo un contexto social e histórico para ubicar de una mejor forma el devenir de la Pastoral Afro en el tiempo y el espacio, así como la descripción de las realidades del pueblo negro que habita la franja oriental de Cali y hacen parte del público objetivo de las acciones que desarrolla el colectivo. El tercer y cuarto capítulo dan cuenta del trabajo de campo a través de las descripciones que ponen en tensión los discursos, imágenes y prácticas del movimiento religioso mientras las personas que lo conforman despliegan sus acciones orientadas al cambio social y van consolidando una fuerte identidad afrocolombiana; todo ello desde un campo en disputa donde no es muy claro donde inicia lo religioso para dar vía a lo político.

Capítulo 1. Hacia una discusión teórica

¿Cómo se articulan las prácticas y los discursos sobre raza, religión, etnicidad y género en la construcción de una identidad política afrocolombiana en la Pastoral del barrio La Unión? A partir de este cuestionamiento pretendo ajustar un breve marco teórico que responda a la tarea comprensiva y de análisis en este contexto social puesto que, desarrollar una investigación sobre comunidades negras en Colombia supone rastrear las diferentes entradas teóricas y enfoques que han buscado entender las dinámicas sociales de este grupo en el país y de esta forma ubicar la discusión en un plano local como lo es la Pastoral Afrocolombiana del barrio La Unión. Esta investigación busca centrar el debate en la construcción de identidad afrocolombiana en un contexto religioso en el que se despliegan acciones colectivas, un debate que abarca diferentes ideas teóricas que han buscado interpretar el problema de la raza y el racismo desde una mirada estructural (Omi y Winant 1994; Bonilla 1997), también accediendo al debate raza – etnicidad como la posibilidad de rastrear diferentes contrastes y fronteras no definidas entre los conceptos que definen la construcción de identidades (Wade 2000).

Teniendo en cuenta que La Pastoral configura prácticas, representaciones y sentidos múltiples en una gama amplia de discursos y acciones, es necesario acceder a una reflexión sobre la teología de la liberación como una apuesta por entender dicha heterogeneidad y el universo de actores que también presenta el reto de comprender su red de relaciones y por ello me acercaré conceptualmente al pensamiento feminista negro y su propuesta teórica de interseccionalidad. También será crucial rastrear los aportes que la antropología puede brindar a un análisis de los movimientos sociales y así problematizar la pertinencia de esta categoría para La Pastoral.

Otro concepto que encuentro importante para este proyecto es el de los “marcos de acción colectiva” desde la propuesta de autores como William Gamson (1992) y Snow y Benford (1992), pensando la Pastoral como un movimiento social y religioso. Dialogar con la propuesta de Eduardo Restrepo (1997) quien plantea varias críticas al modelo afrogenético y su concepto de “huellas de africanía” y John Burdick, quien desarrolla el debate entre raza y religión en sus estudios entre comunidades negras católicas y evangélicas en Brasil. Con el fin de ampliar esta apuesta teórica, a continuación, expongo los conceptos, debates y corrientes teóricas que considero serán útiles en mi investigación.

1.1. Construcción de identidad afrocolombiana

1.1.1. La cuestión negra en Colombia

El análisis de la cuestión negra en Colombia, en la primera década de este siglo, ha visto resurgir la discusión académica sobre los enfoques y apuestas teóricas que lleven a una mejor comprensión de las realidades que viven las comunidades negras en el país. Uno de los enfoques conceptuales al que usualmente se adscriben algunas de las últimas investigaciones (Quintero Barrera 2006; Caicedo 2007; Miranda Freitas 2010; Mung'athia Matogi 2011; De la Hoz 2013; Ali, Basabe y Arose Magak 2014) es el paradigma afrogenético muy asociado a su concepto fundante de “huellas de africanía”. Esta apuesta conceptual y metodológica busca resaltar las “persistencias”, “raíces” o “préstamos culturales” africanos que explicarían el ethos de las dinámicas de las comunidades afrodiaspóricas en Colombia.

El uso de los conceptos afrogenéticos ha sido debatido en el trasegar académico de la cuestión negra en Colombia por recurrir a la persistencia transhistórica de permanencias culturales africanas que “explicarían” la actualidad afrocolombiana, simplificando el aporte propio y genuino de las comunidades y personas negras, sobra decir bastante heterogéneas, que construyen sus identidades y formas de vida en realidades que no siempre abarcan estos esencialismos. Desde esta postura pretendo avanzar en la formulación de una investigación que no recurra al paradigma afrogenético como marco explicativo o teórico de esta cuestión; es así como se hace necesario rastrear las diferentes miradas y debates teórico – metodológicos que han buscado comprender antropológicamente las realidades negras en Colombia.

La construcción e interpretación antropológica de lo negro en Colombia puede empezar a rastrearse desde los años cincuenta del siglo XX con los trabajos del religioso jesuita José Rafael Arboleda (1916-1992) quien con su tesis de *maestría Ethnohistory of the Colombian Negro* (1950) funda la cuestión de las poblaciones negras en Colombia. Es importante señalar que este trabajo pionero en el campo no ha sido traducido y es inédito. Además, su director de tesis y maestro fue el antropólogo estadounidense Melville Herskovits, quien estableció en la academia norteamericana los estudios africanos y afroestadounidenses al aportar investigaciones que explicaban la supervivencia de elementos culturales africanos entre las comunidades negras en Estados Unidos, argumentos que fueron conocidos como africanismos. También por la misma época del padre Arboleda se ubican los trabajos de Thomas Price quien cuestiona en su artículo de 1954, la falta de investigaciones en el tema. Al igual que Arboleda, Thomas Price, se ubicó conceptualmente en la propuesta teórica

afroamericanista de Herskovits y su planteamiento de áreas y retenciones culturales africanas (1946).

Posteriormente, durante los años sesenta y setenta, se ampliaría el panorama de los trabajos afrocolombianos de la mano de Nina Sánchez de Friedman quien realizó una investigación en la isla de San Andrés, a partir de los postulados afroamericanistas, en la cual analiza la persistencia de rasgos africanos en las ceremonias fúnebres celebradas por los habitantes de estas comunidades; además, se refiere a ellos como “negros muy puros” (Friedman 1967). Pero hay una segunda etapa de su trabajo, ya en la costa del Pacífico colombiano, en la que se aleja de las posturas del africanismo de Herskovits y asume una lectura antropológica desde la ecología cultural. Esta nueva postura se puede ver claramente en su trabajo “Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño” (1974) y en el mismo año escribió el artículo, con Norman Whitten, sobre “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica”, en el que son evidentes los postulados de la ecología cultural y sus conceptos de adaptabilidad, organización social y flexibilidad.

Durante esta década de los años setenta también fueron abundantes los trabajos antropológicos sobre las poblaciones negras utilizando como marco analítico el materialismo histórico, los cuales se alejaron del afroamericanismo y la ecología cultural. Esta vez, la opción de investigación se centró en las categorías del marxismo que adscribieron el problema de lo negro en Colombia al plano de la lucha de clases y la tenencia de la tierra. El negro fue visto como un campesino, proletario y desprovisto de tierra (Atencio y Córdoba 1972; Moncada 1979).

En la década de los años noventa y los primeros años del nuevo siglo, se fue “... tejiendo una discusión académica sobre el enfoque metodológico y conceptual afrogenético, fundado en las categorías de afrocolombiano y de huellas de africanía...” (Restrepo 1997). Estos conceptos fueron problematizados y cuestionados por el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo quien en su trabajo *Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia* hace un recorrido histórico por las diferentes concepciones para analizar lo negro en Colombia. En esta apuesta académica el autor cuestiona la categoría de “Orientaciones cognoscitivas” y el proceso de formación de hábitos (planteamiento de Gregory Bateson en 1976) que fueron usados por Nina Sánchez de Friedman y Jaime Arocha entre otros, para dar forma al concepto de “huellas de africanía” distante del modelo afroamericanista inicial, surgiendo lo que Restrepo llama el modelo neo-afroamericanista. Superando esta noción, otros autores expuestos por Restrepo, plantearon otras entradas teóricas para entender las comunidades negras en Colombia sin

hacer uso de estas retenciones africanas que establecen los conceptos de afro génesis y huellas:

En la antropología contemporánea se ha desarrollado una teorización de la identidad y la etnicidad desde una perspectiva constructivista, entendiendo las identidades como construcciones históricas de naturaleza dinámica y relacional con fisuras y niveles de apropiación heterogéneos por los individuos y grupos en la circulación de las representaciones (Restrepo 1997, 141).

Desde estas apreciaciones de Restrepo, he querido rastrear algunas investigaciones que hablan de estas construcciones antropológicas de los afros en Colombia. Tal vez el trabajo que más se acerca a mi tema de interés es el de Rosa Patricia Quintero (2006) quien realiza una etnografía de la misa católica afrocolombiana en una comunidad parroquial de la ciudad de Bogotá. Este estudio plantea una comparación entre la misa afro y la misa del culto oficial para entender los discursos implícitos y explícitos que llevan a una forma de representación religiosa que denuncia formas de exclusión social. Disto del tratamiento teórico que usa la autora al usar conceptos como sincretismo y huellas de africanía que acentúan ciertas “esencias” de lo afro en un plano transhistórico que no permite rastrear lo peculiar del ser afrocolombiano como una construcción desde procesos heterogéneos, dinámicos y relacionales. También considero que no plantea o explica la construcción de esta “politización de la identidad” que está atravesada por esa heterogénea dinámica cultural de lo “afrocolombiano”.

A finales de los años noventa el antropólogo británico Peter Wade realizó una investigación entre jóvenes negros del Distrito de Aguablanca que usaban el rap para consolidar su identidad afrodescendiente como parte fundamental de sus proyectos de vida (Wade 1999), pero también como objeto de la cultura que les permitiera negociar con el Estado y particularmente con el mercado de la música. En este trabajo, Wade busca entender las tensiones entre “la cultura como actividad humana de presencia en el mundo, en la que se unifica lo material y lo simbólico, y la cultura como objeto manufacturado en el contexto de las construcciones hegemónicas de la cultura” (Wade 1999, 13). En su trabajo no se hace alusión a la categoría de “huellas de africanía” desde la postura afrogenética, sino que se inscribe más bien en esa nueva corriente constructivista señalada por Restrepo. Algo que quiero resaltar de este trabajo es la noción de raza y etnicidad como conceptos que problematizan la construcción de identidad, nociones que toma de los neo-afroamericanistas

que superan la ecuación: indio = etnia, categorías que también hacen parte de mi propuesta de investigación.

Ali, Basabe y Magak (2014) proponen una etnografía de la misa afrocolombiana con la intención de rastrear los conceptos de identidad y espiritualidad en el marco de lo que ellos han llamado una “doble diáspora”: la africana con la trata esclava y la ocurrida al interior del territorio colombiano a raíz del conflicto armado. Como había planteado anteriormente, estas apuestas investigativas son interesantes, pero establecen su marco discursivo desde el concepto de “huellas de africanía” y los trabajos de neo-afroamericanistas generando, a mi modo de ver, una invisibilización de las heterogéneas realidades del pueblo afrocolombiano de nuestros días a los que se tiende a ver por “autonomasia” como parte del Pacífico colombiano y el mundo de la ruralidad. Por el contrario, el trabajo de Agier y Quintín (2013) debate desde el constructivismo al desafiar diferentes nociones esencialistas y procurar un análisis político de la construcción de la identidad afrocolombiana en el marco de la ley y como un movimiento social, estas apreciaciones me serán útiles al asumir la “construcción de sujeto político”.

Con la intención de rastrear aquellas condiciones de exclusión y discriminación racial que sufren algunas comunidades negras en el marco del conflicto armado en Colombia y que tiene fuertes conexiones sociales e históricas con la conformación de muchos barrios del oriente de Cali, donde está ubicado espacialmente mi lugar de investigación, he querido estudiar el informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana del observatorio de discriminación racial, un programa de justicia global y derechos humanos de la Universidad de los Andes (Garavito, Sierra y Adarve 2009) en el que se relata la emergencia social de las comunidades afrocolombianas al estar confinadas a situaciones de pobreza extrema, hambre, ausencia de seguridad social y altas tasas de mortalidad infantil; explicando como todas estas circunstancias están atravesadas por discursos racistas y las diferentes tipologías de la discriminación. Este informe, único en su tipo en los últimos veinte años, será de gran utilidad para mi proceso de investigación en la medida que despliega abundante información (cualitativa y cuantitativa) sobre estas condiciones de exclusión social de las comunidades negras que se encuentran en medios rurales y urbanos del país, con la finalidad de construir una mirada contextual sobre estas comunidades y así ubicar pertinentemente mi problema de investigación; ahora bien, es necesario rastrear el debate sobre raza-etnicidad para ubicar conceptualmente la formación del ser afrocolombiano como una identidad política.

1.1.2. Formación racial y debate Raza – Etnicidad

En este apartado propongo entrar en diálogo con varias perspectivas teóricas que han abordado los temas de la raza, el racismo y la etnicidad desde varios parámetros de carácter constructivista, pues reconocen que estas categorías son contingentes, flexibles, producto de diversos procesos históricos específicos, etc. Estas entradas conceptuales me permitirán ubicar mi problema de investigación en debates mucho más amplios que se han dado a partir de colocar el problema de la raza y el racismo, por ejemplo, en el plano de la interpretación estructural como formación social (Omi y Winant 1994) o sistemas sociales racializados (Bonilla 1997) para refutar aquellas teorías que fundamentan la comprensión de los fenómenos raciales solo en el campo de las ideas; es decir, como dogma, grupo de creencias o como fenómenos puramente ideológicos.

¿Cómo entienden los y las agentes de la Pastoral los fenómenos raciales? Esta pregunta es clave para comprender la importancia de un marco de referencia en torno a estos conceptos de raza, racismo y etnicidad con el que pueda dinamizar lecturas interpretativas que den cuenta de las prácticas y los sentidos que están en juego cuando, por ejemplo, la Pastoral impulsa actividades que buscan denunciar o mitigar la discriminación racial. Entender qué percepciones o ideas tienen las personas (que conforman La Pastoral) sobre el racismo, abre posibilidades de diálogo con diversas formas de entender dicho fenómeno y cómo éste genera efectos en las vidas de las personas, es por esto que he querido adentrarme en interpretaciones de carácter estructural que explican las manifestaciones raciales dentro de un campo en permanente disputa.

Algunos de estos teóricos (Omi y Winant 1994; Bonilla Silva 1997) han cuestionado las lecturas marxistas que ven la raza o el racismo como elementos “residuales” vinculados a la estructura de clases sociales. Ellos argumentan que la raza, así como la clase o el género, opera como una estructura autónoma que define ciertas luchas de intereses de los grupos que la conforman. Los autores de la teoría de la formación racial (Omi y Winant 1994) proponen entender estos fenómenos a partir del despliegue de “proyectos raciales” que hegemonizan la forma de interpretar la raza. Estos proyectos pueden operar posiblemente de dos maneras: primero, como dictadura en sentido de dominación, pensemos en la conformación de marcadores para la diferencia a partir de claves fenotípicas impuestas (arbitrariamente) a manera de la empresa colonial de los siglos XVI a XVIII en Suramérica, cuando los colonizadores usaron términos socio-económicos, etno-religiosos y etno-geográficos para

definir las diferencias en “tipos o géneros de gente”³ (Schwaller 2010) y justificar la esclavitud de un grupo social. Segundo, pueden existir proyectos raciales hegemónicos en sociedades aparentemente democráticas, los ejemplos clásicos que explican los autores son las leyes de segregación racial en los Estados Unidos (Jim Crow) y el Apartheid en Sudáfrica. La comprensión de la noción de proyecto racial aclara cómo se da un proceso de formación racial en el que la raza se configura como el marco de la diferenciación que construye la otredad esencializada de los subordinados (Omi y Winant 1994). Esta lectura estructural básicamente ubica el problema en términos de construcción sociohistórica que explica que la raza no es una noción fija y que puede cambiar o construirse de acuerdo con las luchas entre distintos proyectos raciales que se disputan la hegemonía del campo. Ahora bien, estas perspectivas teóricas provienen de contextos norteamericanos donde, por supuesto, el entendimiento, despliegue y tratamiento del racismo es muy diferente al que puede darse en América Latina; por ello este diálogo teórico no es absoluto y se encuentra en el plano del debate. Algo sí es claro, y es que esta situación una vez más comprueba que la raza y el racismo no son categorías universales, son construcciones sociales flexibles según la especificidad de los contextos. Por su parte, Eduardo Bonilla propone repensar el problema del racismo más allá de los marcos de prejuicio que explican el fenómeno como hechos irracionales, por ello sugiere que pensar la racialización con autonomía permitiría la superación de visiones más limitadas:

[...] después de que una sociedad se racializa, la racialización desarrolla una vida propia. Aunque interactúa con las estructuras de clase y de género en el sistema social, se convierte en un principio organizador de las relaciones sociales en sí mismo (Essed 1991; Omi y Winant 1986; Robinson 1983; van Dijk 1987). La raza, como la mayoría de los analistas sugieren, es una construcción social, pero esa construcción, al igual que la clase y el género, tiene efectos independientes en la vida social. Una vez establecida la estratificación racial, la raza se convierte en un criterio independiente para la jerarquía vertical en la sociedad. Por lo tanto, las diferentes razas experimentan posiciones de subordinación y superordenación en la sociedad y desarrollan diferentes intereses (Bonilla 1997, 475).

Esta interpretación estructural es una oportunidad para pensar que los fenómenos raciales no serían más que el producto normal de las diferencias que operan en un sistema racializado y

³ Schwaller argumenta que el término “casta” para definir los marcadores y posiciones que señalaron las diferencias en el siglo XVI en la Nueva España, por ejemplo, es anacrónico y por ello propone hacer uso del término “tipos o géneros de gente” según una sesuda revisión de archivo que el autor adelantó para el caso de México.

ya no como resultados de una “ideología flotante”, este marco permitiría estudiar relaciones sociales abiertas y encubiertas que pasan por la racialización, también presenta a los comportamientos raciales como racionales y ello explica intereses entre los distintos grupos, y define que “la reproducción de los fenómenos raciales en las sociedades contemporáneas se explica en este marco, no por referencia a un pasado de larga duración, sino en relación con su estructura contemporánea.” (Bonilla 1997, 476). Estas serían algunas de las ventajas de esta perspectiva teórica en la comprensión de categorías complejas como raza y racismo.

No menos importante puede ser el entendimiento de la noción de etnicidad que, para el desarrollo del problema de investigación que planteo, ocupa una posición fundamental para el tema de la politización de la identidad. El reto de entender una construcción sociohistórica del concepto y la manera como puede operar en el contexto que hace parte de mi análisis, quiero plantearlo desde las reflexiones teóricas que propone el antropólogo Peter Wade (2000). Este autor repasa la construcción del concepto de raza, incluso abordando la cuestión estructural que ya planteé, para abordar los contrastes que presenta el debate raza – etnicidad. Abordar una explicación de la especificidad categórica de la raza, la clase o el género puede darse desde elementos como las claves fenotípicas, la riqueza – pobreza o el sexo, respectivamente; pero en el caso de la etnicidad ¿cuál es su especificidad analítica? Desde este problema el autor propone entender la etnicidad desde una perspectiva espacial de lugar; es decir, “La diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma espacializada. Esto crea una geografía cultural, o una -topografía moral-” (Wade 2000, 25).

La espacialidad que propone el autor para entender cómo puede operar la etnicidad en un sistema social, me sugiere que los grupos étnicos asumen la diferencia cultural (a veces también la racial) como la posibilidad de marcar ciertos límites o fronteras que definen identidades por procesos de oposición. Por ello, me gustaría plantear el concepto de “palimpsesto” como una forma didáctica de comprender como la raza y la etnicidad se superponen o se contrastan en los usos que los grupos étnicos o raciales desarrollan para conformar discursos políticos que cohesionan sus formas de entender el mundo y las demandas o reivindicaciones que exigen (como minorías), generando marcos de interpretación común que aseguran, de alguna forma, la construcción de identidades.

Pensemos, por ejemplo, en la Pastoral cuando se apoya en la identidad afrocolombiana para desplegar discursos de resistencia al racismo mientras reivindica la expresión “negro” en sus usos políticos. Aquí hay una situación importante y es que los límites o diferencias entre raza

y etnicidad no son absolutos, pero la exposición de estos planteamientos teóricos son una valiosa apuesta por ampliar el debate y suscitar nuevas entradas teóricas una vez planteado el ámbito empírico de esta investigación. Ante esto considero que es crucial asumir una crítica al modelo afrogenético como la corriente teórica que ha buscado explicar la posible “esencia” de la cuestión negra en Colombia y que deja a un lado debates importantes como el que acabo de plantear.

1.1.3. Formación racial y debate Raza – Etnicidad

Como describí en un apartado anterior, el análisis de la cuestión negra en Colombia ha tomado rutas diversas en determinados momentos. Es muy común encontrar vastas referencias al concepto de “huellas de africanía” en trabajos de investigación orientados a explicar el ethos de poblaciones afrocolombianas. Esta perspectiva recurre a elementos, rasgos y demás características de las culturas africanas (áreas culturales) como persistencias que justifican, en parte, el “hacer vida” de las actuales comunidades negras; es decir, optan por explicar las diversas problemáticas raciales o étnicas desde conceptos y contenidos fijos e inmutables (como sincretismo y huellas de africanía) asumiendo la explicación de fenómenos actuales a partir de procesos de larga duración (como puede ser la “herencia colonial”) que configuran esencias, en este caso afrodescendientes, anulando la posibilidad de otras comprensiones con una visión más constructiva y relacional de la cuestión negra en contextos específicos y variables (Restrepo 1997).

Uno de los grandes problemas que representa el trabajar con estos conceptos esencialistas es que asumen lo “afro” como una categoría universal que es explicativa de los procesos sociohistóricos de diferentes contextos. Bastaría con describir las similitudes y diferencias entre las percepciones sobre categorías raciales o étnicas entre la costa del Caribe y la costa del litoral Pacífico, para darse cuenta de que hay construcciones de identidad variadas al interior del mismo país que desafían esta universalidad de la categoría. Este uso fijo de los conceptos, como operatividad del campo académico que despliega un “paraguas” comprensivo de la realidad, muchas veces termina falseando las prácticas y sentidos propios que configuran un sistema social. Esto me hace pensar en la “voluntad de verdad”, que sugiere Foucault (1982), como ese sistema de ideas que configura una comprensión ambigua del mundo y su realidad. Solo pensemos en todas las ideas sobre la Afrocolombianidad que instituyó la visión afrogenética y que llegaron a ser parte del debate para la promulgación del marco normativo que “incluyó” a las comunidades negras en la Constitución Política de 1991. Habría que preguntarse ¿qué visión de “comunidad negra” fue la que se “incluyó”?

Los modelos esencialistas generalmente objetivan la cultura creando un marco simplificado de lectura de las realidades: “La objetivación obedece a un modelo de cultura entendida como una colección de cosas que pueden ser atesoradas, perdidas y redescubiertas, que pueden ser auténticas o inauténticas, inventadas o reales.” (Wade 1999, 22); por ello algunos autores, como Peter Wade, se refieren a la democracia racial en términos de un mito porque no reflejan las prácticas reales de los negros en Colombia con su compleja situación en diversos ámbitos de la vida social. También, quiero señalar que esta corriente esencialista se corresponde muy bien con aquellas posturas teóricas que analizan el racismo solamente desde el plano ideológico descartando la posibilidad de un estudio más estructural del problema, como expliqué en un apartado anterior, una comprensión estructural de los fenómenos raciales iría en contravía de esta visión esencialista.

1.2. Un eje articulador: raza y religión

1.2.1. Aportes desde una teología liberadora

Pensar en el vínculo institucional que La Pastoral tiene con la Iglesia Católica incita a reflexionar sobre los distintos intereses (muchas veces opuestos) que pueden estar presentes en la configuración de distintas visiones o maneras de vivir el catolicismo. Es necesario problematizar este escenario institucional para no verlo homogéneamente; es decir, también al interior de la Iglesia Católica, y el catolicismo en general, existen posturas diversas sobre asuntos doctrinales que crean posibilidades de cierta heterogeneidad que se expresa en las ideas (conservadoras, liberales, progresistas, etc.) y prácticas de los fieles, grupos o instituciones dentro de la Iglesia. No hablo específicamente de cismas históricos, pretendo partir de una visión heterogénea de una institución histórica (sin la ambición de profundizar en este asunto) que atraviesa las realidades del colectivo de personas que son el centro de esta investigación. En este sentido, sugiero abrir un diálogo con una de las corrientes teológicas que han permitido hablar de esta heterogeneidad con la que también es posible describir al catolicismo.

La conformación de las llamadas comunidades eclesiales de base (CEB), las ideas del Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano del CELAM realizado en Medellín en 1968, se cuentan como algunas de las principales influencias para el surgimiento y despliegue por América Latina y el Caribe de la teología de la liberación. Esta corriente teológica promulgó una opción radical evangélica por los pobres y los marginados en clave hermenéutica, asumiendo que la reflexión teológica no podía limitarse, como lo hacía históricamente, a la filosofía para explicar las desigualdades e

injusticias sociales de la humanidad; por ello abre la opción de pensar la transformación social a partir de una lectura interdisciplinar con las humanidades y las ciencias sociales (Pérez 2007). Para Gustavo Gutiérrez, uno de los mayores exponentes de este pensamiento, la teología:

[...] como reflexión crítica de la práctica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella –reunida en iglesia– que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose – en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de la humanidad, en el amor que libera, en la construcción de una sociedad justa y fraterna – al don del Reino de Dios (Gutiérrez 1971, 33).

En los primeros años de esta forma de pensamiento teológico surgieron en América Latina movimientos sociales y colectivos que, influenciados por el movimiento de los derechos civiles en EE.UU. y esta corriente teológica liberadora, se configuró en torno a actitudes críticas al capitalismo (también al racismo y el sexismo) movilizándose en sentido político y orientación al cambio (Mena 2014). Un ejemplo es el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MTS) en Brasil, los cuales ocupaban terrenos baldíos en contraposición a intereses latifundistas (Mackin 2015). Estas dinámicas de los movimientos sociales apoyadas por grupos religiosos protestantes y católicos que se adscribían al liberacionismo, ocasionaron ciertos contra movimientos que criticaban esta teología por tener fuertes líneas de orientación al marxismo. Rápidamente estos contra movimientos se tradujeron en cambios y traslados de obispos, sacerdotes y agentes de pastoral que respondían a esta perspectiva progresista. Por ejemplo, el obispo colombiano Alfonso López Trujillo, de tendencia conservadora u ortodoxa, fue elegido para dirigir el CELAM en 1972 (2015, 185). Esta última parte, una vez más nos recuerda la importancia de pensar en una visión más heterogénea de las relaciones institucionales que representa la Iglesia.

La teología de la liberación generó otras líneas de pensamiento que fueron más allá de la clásica interpretación basada en la lucha de clases, que proponía el materialismo histórico, para adentrarse en el análisis sobre la raza y el sexismo. Es de mi interés describir un poco la teología negra de la liberación, la cual se basó en los principios de opción radical por los marginados, pero esta vez centrando la mirada en los oprimidos por estructuras de racialización que desplegaron ideologías racistas. Esta teología tuvo un fuerte impacto en

Norteamérica como legado del movimiento de los derechos civiles a través de iglesias protestantes negras (Mena López 2014). También en América Latina, este pensamiento teológico significó la organización de movimientos de conciencia negra que hicieron alianzas con facciones progresistas del catolicismo y otras iglesias protestantes para desafiar la discriminación racial que ellos entendían unida a la desigualdad social (2014). La teóloga colombiana Maricel Mena López, especialista en esta corriente teológica negra de liberación, expresa:

La teología afroamericana es una teología producida comunitariamente, hecha por un grupo de mujeres y hombres, que trabajan de manera interdisciplinar: Es una teología que nace de la realidad concreta de racismo y discriminación vivida por nuestras comunidades a lo largo y ancho de nuestro continente. Por eso ella se manifiesta especialmente a partir de nuestras experiencias. Tiene como punto de partida la afirmación de que el racismo y su instrumental operacional, la discriminación racial, constituye una violación a los Derechos Humanos (Mena López 2014, 95).

1.2.2. Raza y religión: discusión de una interacción

Teniendo en cuenta el contexto de la pastoral afrocolombiana como un movimiento religioso de la Iglesia Católica, he querido hacer lectura de los aportes del antropólogo John Burdick quien ha trabajado en Brasil las nociones de religión católica, raza y racismo desde una antropología urbana. Especialmente, su libro *Blessed Anastacia: Women, race, and popular Christianity in Brazil* (1998), el artículo *The Catholic Afro Mass and the Dance of eurocentrism in Brazil* (2004) y el libro *The Color of Sound. Race, Religion, and Music in Brazil* (2013).

En *Blessed Anastacia* se desarrolla un análisis sobre las diferentes capas de conciencia e identidad negra que se producen desde la religiosidad popular, particularmente desde la devoción que las personas tienen por la beata Anastacia, una afrodescendiente esclava que fue torturada por insurrecta, aunque la Iglesia Católica no reconoce su santidad cuenta con muchos devotos en Brasil. Burdick explica cómo desde esta práctica religiosa las mujeres afrobrasileñas crean un discurso que desafía el racismo cotidiano mientras consolidan una identidad étnico-racial. Curiosamente, el movimiento de conciencia negra en Brasil, según el autor, no tiene en cuenta este ámbito religioso y no logra llegar con su mensaje político a estas capas de la sociedad que son más religiosas. Ante esto el autor explica, a partir de los marcos de acción colectiva, como el movimiento social no logra desarrollar una resonancia de sus marcos, como lo llaman los sociólogos (Gamson 1992; Snow 1992), para atraer la atención de

este otro grupo de posibles electores que construyen sus propios discursos y percepciones sobre cómo ser negro en Brasil desde la religiosidad popular. Me acojo a estas apuestas de Burdick por entender la emergencia de estas identidades étnicas imbricadas en un lenguaje religioso, considero este debate pertinente en mi interés investigativo.

The Color of Sound ilustra muy bien el complejo mundo de la discriminación racial en Brasil y rastrea la construcción de identidad afrobrasileña entre los músicos y cantantes de góspel, rap-góspel y samba-góspel de las iglesias evangélicas pentecostales. En su relato, Burdick, muestra cómo este contexto musical y religioso sirve de escenario para la construcción de auto percepciones del afrobrasileño y la construcción de identidad racial, en este mismo escenario existen conflictos y tensiones entre los pentecostales por sentirse excluidos del debate sobre una política racial en Brasil. El libro explora como las interacciones entre raza y religión alimentan, detrás de escena, la formación de variados tipos de “negrura”. En una línea similar de la antropología de la religión se encuentra el trabajo de García Ruiz (1992) quien analiza el papel de lo religioso en la politización de las identidades étnicas en Guatemala, haciendo etnografía comparada entre un movimiento católico y otros movimientos protestantes o evangélicos. Estas perspectivas me serán útiles en la medida que abordan el caso de las comunidades negras desde su actuación como movimientos sociales y/o religiosos que están en constante tensión por la definición de una identidad étnico-racial.

1.3. El papel de las mujeres negras en La Pastoral

Aún recuerdo la primera vez que visité el Centro de Pastoral y Espiritualidad Afrocolombiana en el barrio La Unión. Tuve la grata sensación de encontrarme en un lugar que satisfacía mi capacidad de asombro con las imágenes religiosas y murales en las paredes, los cristos negros, las estatuas de santos con coloridos atuendos panafricanos y aquella misa afrocolombiana con cantos en *kiswahili* y un ritmo parecido al currulao, los ornamentos en forma de *dashiki*, los hombres usando el tradicional *kufi* y las mujeres con el *guelé*. Todos estos objetos, ritmos musicales, prácticas rituales, vestidos, etc., no dejaban de llamar mi atención, especialmente al saber que se trataba de un movimiento social y religioso con un fuerte vínculo institucional con la Iglesia Católica. Pero al tomar nuevamente distancia me ocurrió algo muy significativo mientras observaba algunas fotografías, de varios eventos realizados por La Pastoral, me di cuenta de que la gran mayoría de personas que conforman la base del colectivo, así como los agentes de pastoral (líderes), son mujeres.

Nigel Barley, el autor del Antropólogo Inocente (2004), relata en su obra muchas experiencias y anécdotas graciosas que le ocurrieron en su trabajo de campo entre los *dowayos* del África

Central. Al terminar el libro describe la conversación con un amigo, el cual le pregunta: “¿Has traído unas notas a las que no encuentras ni pies ni cabeza y te has dado cuenta de que te olvidaste de hacer todas las preguntas importantes?” (2004, 234), a lo que el autor responde afirmativamente. Pues bien, algo similar me ocurrió con mi experiencia inicial cuando no pude ver lo que, tal vez, era obvio para todos todo el tiempo: La Pastoral está conformada por una gran mayoría de mujeres que lideran y consolidan la base del colectivo, dato nada trivial si tenemos en cuenta que muchas de ellas están atravesadas por realidades sexistas (incluso en el ámbito eclesial), clasistas y racistas⁴. En este sentido, es vital para esta investigación abrir un diálogo teórico con aquellas corrientes y perspectivas que han alimentado el debate dentro de los estudios de género, las teorías y el pensamiento feminista negros.

1.3.1. Pensamiento feminista negro

Basta con acceder al portal web de La Pastoral para enterarse de varios eventos y actividades que promueven el papel de las mujeres en este colectivo, mostrando un gran activismo en torno a temas como el Empoderamiento Ciudadano Para La Disminución De La Violencia Contra La Mujer⁵, La fuerza de la mujer negra⁶ y el artículo: De activista a funcionaria, en el cual La Pastoral celebra el nombramiento de Johana Caicedo Sinisterra (mujer negra, activista, intelectual) como dirigente de la Política Pública de las Mujeres de Santiago de Cali en la Subsecretaría de Equidad de Género⁷, entre otros. Estos eventos y publicaciones señalan que las mujeres del colectivo trascienden la perspectiva religiosa para adentrarse en el campo de lo social y político a partir de un activismo que es importante comprender y así introducimos en la perspectiva del feminismo y los estudios de género en clave negra.

Hay un consenso muy difundido en recurrir a la metáfora del oleaje del mar para referirse al devenir histórico del feminismo, en cuanto va y viene como las olas en su desarrollo y difusión. Básicamente se habla de dos olas del feminismo en la historia de occidente, la primera se corresponde con la movilización política de mujeres que, desafiando la dicotomía entre el carácter de lo público y lo privado, lograron el sufragio femenino (las mujeres votaron por primera vez en Colombia el 1 de diciembre de 1957). La segunda ola, puede definirse como ese momento en el cual la movilización política agota sus espacios y se concentra también en la academia en torno a preguntas que permitieron una teorización de la práctica

⁴ Estas ideas se entienden mejor con el apartado sobre interseccionalidad pues hace referencia a la confluencia de estos factores en las realidades de las mujeres negras de la Pastoral.

⁵ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/2019/09/09/empoderamiento-ciudadano-para-la-disminucion-de-la-violencia-contra-la-mujer/>

⁶ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/2019/05/27/la-fuerza-de-la-mujer-negra/>

⁷ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/2019/10/24/de-activista-a-funcionaria/>

política. Estas dos olas “una con énfasis exclusivamente político, orientada a la conquista de la equidad en el plano sociopolítico y una segunda, cada vez más teórica, abierta a las diferencias y a la crítica de la cultura”. (Estrada 1997, 3).

El feminismo en su fase de praxis política entra a la academia a partir de los Estudios de la Mujer y posteriormente se abren departamentos y espacios para los Estudios de Género. Para autoras como Joan Scott (1985) el uso conceptual del género decantó en una despolitización del feminismo por su pretendida neutralidad en la crítica teórica. En los avances de la antropología feminista, principalmente en la academia anglosajona, se usó la noción de género para entender las disparidades sexuales como construcciones sociales que se despliegan en la cultura para derivar en modelos, imaginarios, instituciones, subjetividades de lo masculino y lo femenino (Estrada 1997). En la literatura académica se empezaron a diferenciar ciertos tópicos o ideas de cómo estudiar el género. Se podrían identificar tres estadios, más o menos definidos, en los que operan metodologías o teorizaciones que marcan ciertas coyunturas.

El primer estadio en los estudios sobre el género puede identificarse con el uso del sexo (ubicado en la estructura material) como constructo social que ayudó a la desnaturalización de la femineidad en un plano del sistema sexo/género. El segundo momento, inicia con los estudios de Joan Scott (1985) cuando considera el género en una posición relacional en la cual la mirada no se centra solo en la mujer, sino también en la construcción de la masculinidad, ambas nociones son estudiadas (en el posestructuralismo) desde las relaciones de poder que sitúan históricamente las subjetividades. Y, un último estadio se concentra en redefinir, desde el posestructuralismo, el debate que trasciende el plano de la deconstrucción para reencontrar una nueva praxis política; en este sentido, se abren nuevas discusiones sobre las tecnologías del género, valoración política feminista, distinción entre materia – materialidad que propone Butler (1987), la crítica a la bipolaridad biológica en la matriz heteronormada, etc., (Estrada 1997).

Ahora bien, una de las ramas o variaciones de los estudios de género es el pensamiento feminista negro que, según las conclusiones del primer seminario internacional “Conspiración Afrofemenina”⁸ se entiende por feminismo negro: “... las apuestas de reivindicación y redefinición política, lideradas por mujeres africanas y afrodescendientes para enfrentar la

⁸ Evento realizado en Cali los días 24 y 25 de junio del 2011 con el nombre: “Conspiración Afrofemenina: Repesando los feminismos desde la diversidad” el cual reunió lideresas comunitarias, activistas sociales, académicas, funcionarias públicas, estudiantes, etc.

opresión y la marginalización sexista en contextos producto de la dominación moderna/colonial” (Vergara y Arboleda 2014, 111). Esta corriente de pensamiento toma ideas del feminismo negro de la academia estadounidense primordialmente en cuanto al debate de los derechos civiles surgido en un ámbito judicial, también asume posturas del feminismo africano en cuanto alternativa al feminismo occidental, puesto que es propio hacer una lectura que abarque la complejidad de las experiencias de las mujeres africanas que son muy distintas; un ejemplo es la importancia que las feministas africanas le otorgan a la maternidad o maternidades por la fuerza que el concepto tiene en sus contextos (2014, 111).

De esta forma, el pensamiento feminista africano sugiere otras entradas para tópicos que son complejos de relacionar en ámbitos como la maternidad o la religión. Me parece interesante la postura de la feminista africana Desiree Lewis, quien plantea revisar los aportes del feminismo islámico al feminismo africano en cuanto busca superar la idea sobre la cual se pretende que el feminismo debe ser secular:

En el ámbito de las tradiciones teóricas, el papel y la evolución del feminismo islámico es muy importante en África. Tanto Rizwana Habib Latha como Margot Badran muestran cómo el feminismo islámico cuestiona las suposiciones de que el feminismo debe seguir siendo laico. Badran ofrece un estudio texturizado de los vínculos en evolución entre lo secular y lo religioso en el feminismo islámico, sugiriendo que la división binaria está a menudo más rígidamente conceptualizada que manifestada en la práctica. Argumentando que el feminismo islámico habita cada vez más en un “espacio medio” entre las viejas construcciones dicotómicas de lo religioso y lo “secular”, se centra en la idea de un feminismo cultural “holístico”. Su intrincada historia ofrece una visión de los procesos e identidades que durante mucho tiempo han sido desconcertados, malinterpretados u objetivados por comentaristas no islámicos, muchos de ellos feministas. La evaluación cuidadosa del feminismo islámico es especialmente propicia hoy en día. Ofrece una visión de la complejidad ideológica y política del islam que cuestiona el constructo útil de un fundamentalismo patriarcal uniforme e influyente a nivel mundial (Lewis 2001, 5).

Considero que estas ideas de Lewis (2001) suscitan la posibilidad de un diálogo teórico, ese “espacio medio”, con el pensamiento feminista negro que se ha desarrollado en América Latina, asumiendo que nuestras realidades más inmediatas también se encuentran atravesadas por expresiones y prácticas religiosas variadas en las que el papel de la mujer es innegable aun en medio de contextos eclesiales patriarcales. Este debate teórico, hasta aquí expresado en cuanto al devenir del o los feminismos, se despliega como un campo de gran valor para establecer lecturas conceptuales que vayan a tono con las prácticas que desarrollan las

mujeres que lideran los ambientes de la Pastoral; también es crucial entender que las agentes de pastoral afro en su rol de lideresas del colectivo, y conformadoras de su base, son en su mayoría negras y se reconocen como mujeres afrodescendientes, esto señala otros retos por tratar de leer sus experiencias y realidades desde los cruces entre raza, clase y género.

1.3.2. Perspectiva afro feminista en clave interseccional

Con el propósito de comprender las diferentes motivaciones que llevan a las mujeres de La Pastoral a movilizarse contra la violencia de género, el racismo, las desigualdades socio-económicas y demás efectos de relaciones de opresión basadas en clasificaciones, muchas veces arbitrarias (como en el caso de la raza), pero también construidas socialmente, considero importante entender cómo ocurren estos “cruces” en la forma en que opera la dominación y para ello he querido centrar esta parte del debate en el concepto de interseccionalidad, a partir de las propuestas de Mara Viveros Vigoya (2016), para identificar sus valiosos aportes en la comprensión de mi problema de investigación, pero también para conocer sus limitaciones y desafíos como concepto situado en contextos determinados.

Según como lo plantea la autora, el concepto de interseccionalidad proviene del campo jurídico como aporte de la afroestadounidense Kimberlé Crenshaw a finales de los años ochenta (Viveros 2016). Sin la pretensión de hacer un balance histórico del trasegar conceptual de esta categoría, quisiera detenerme en tres puntos concretos en los cuales este concepto puede desplegarse en mi campo de investigación para desarrollar lecturas analíticas situadas que “pongan en evidencia que la dominación es una formación histórica y que las relaciones sociales están imbricadas en las experiencias concretas que pueden vivirse de muy variadas maneras” (2016, 11).

Primero, entender que los parámetros universales del feminismo (del tipo hegemónico) son inadecuados en algunos contextos, pensemos en una referencia anterior sobre la maternidad o las maternidades en el contexto del feminismo africano (Vergara y Arboleda 2014). Segundo, Viveros propone que la emergencia de los movimientos sociales debe llevar a integrar otras categorías como la nacionalidad, la religión (importante en esta investigación), la diversidad funcional, la edad, etc., y no solamente las categorías que tradicionalmente integran la interseccionalidad que se construye desde la academia (2016, 15). Tercero, superar los peligros que conlleva un análisis interseccional, como lo señala críticamente Viveros, al pretender “estabilizar las relaciones en posiciones fijas” (2016, 8), analizar las intersecciones de manera simétrica o aritmética en cuanto efectos aditivos y la posible fragmentación de las

posiciones políticas de los movimientos sociales. Siguiendo los planteamientos de la autora, en cuanto a las posibilidades que ofrece esta categoría para las investigaciones:

Los análisis interseccionales ponen de manifiesto dos asuntos: en primer lugar, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres y, en segundo lugar, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud (Viveros 2016, 8).

Entender estos dos asuntos en el contexto de La Pastoral, es útil en la medida que ayuda a pensar las distintas relaciones de poder y dominación que, abiertas o encubiertas, posicionan situaciones de exclusión, violencia y desigualdad entre las mujeres que conforman la base del colectivo y aquellas que hacen parte de las realidades sociales del barrio La Unión. Me adhiero a la conclusión de Viveros en cuanto a la apertura y flexibilidad con la que debe manejarse el concepto de interseccionalidad y más si pretendo centrarlo en clave negra y del pensamiento afro feminista:

El reto no es encontrar la metáfora más adecuada para expresar las relaciones entre distintas categorías de dominación y orientar las alianzas políticas que se derivan; el reto es preservar el principio de apertura a las diferencias como una condición y no como un límite de la interseccionalidad (Viveros 2016, 15).

1.4. Orientaciones al cambio: La Pastoral como movimiento social y religioso

1.4.1. ¿La Pastoral es un movimiento social?

La pregunta que ocupa el título de este apartado es fundamental para construir un debate en torno a la forma o formas que adopta La Pastoral en su contexto inmediato. Una mirada superficial podría resultar en definirla como un grupo de oración, un servicio religioso, una oficina de caridad cristiana, una secta, etc., lo que llevaría a ideas que no se corresponden con el universo de actores, prácticas y sentidos que pueden estar operando en dicho colectivo. El objetivo al abrir este debate no implica darle una “naturaleza” a La Pastoral, por el contrario, considero que es fundamental problematizar estas formas que adopta para encontrar algunas respuestas o líneas de orientación que permitan descubrir cómo operan otras categorías (ya asumidas en este cuerpo teórico) como raza, racismo, etnicidad, identidad, afrocolombianidad, etc., dentro del colectivo. En este sentido, propongo desarrollar esta problematización a partir del concepto de “movimientos sociales” como un camino que permita orientar el debate y crear un marco reflexivo que no prescinda “del conjunto de explicaciones que los individuos dan sobre su comportamiento, ni de las interpretaciones con que viven su relación con otras

personas... no se puede prescindir de la reflexividad propia de la acción humana” (Guber 2004, 31).

Ahora bien, entrar en el campo de los estudios sobre los movimientos sociales implica un acercamiento a algunas definiciones y teorizaciones que ya se han elaborado desde las ciencias sociales. Quisiera entonces en un primer momento identificar las posibles características de un movimiento social a partir de una crítica a la existencia de fronteras institucionales y ubicar en este debate a La Pastoral; segundo, indicar algunas definiciones que se han dado a esta categoría desde las principales corrientes de estudio a saber: la perspectiva del comportamiento colectivo, la teoría de la movilización de recursos y la perspectiva de los nuevos movimientos sociales (Diani 2015).

Partiendo de la asignación de recursos y las formas de coordinación de la acción colectiva, el sociólogo Mario Diani (2015), cuestiona la relevancia de la cooperación entre organizaciones y afirma que la acción colectiva “Cuando se lleva a cabo principalmente dentro de las fronteras de una organización específica (ya sea una secta, un partido revolucionario o un grupo de interés público o privado), es difícil hablar de movimientos sociales.” (Diani 2015, 12). Este planteamiento interroga profundamente el papel de la acción colectiva de La Pastoral, si tenemos en cuenta que este colectivo opera vinculado a la Iglesia Católica. Pues bien, como había escrito en el apartado sobre los aportes de la teología de la liberación, considero que no es suficiente con tener una mirada homogeneizadora y monolítica de lo que pueden ser estas fronteras institucionales de la Iglesia, las cuales operan muchas veces de manera indefinida en la experiencia de algunas realidades concretas; por ejemplo, institucionalmente la misma Iglesia reconoce la marginación y el olvido en el que sumió a las comunidades afrocolombianas por periodos de tiempo: “después de un esfuerzo evangelizador llegaron largas épocas de abandono y la gente (afrodescendiente, principalmente en el Pacífico colombiano) tuvo que organizar sus manifestaciones religiosas según su inspiración y al margen de sacerdotes y de la autoridad de la Iglesia” (Castro 2007, 243).

El estudio de los movimientos sociales ha tomado diferentes rutas y enfoques para su interpretación, el mismo Mario Diani (2015) asegura que definir conceptualmente y delimitar unas características para los movimientos sociales se ve con suspicacia por parte de académicos que ven las conceptualizaciones como opresivas (políticamente) y que se debe asumir que los movimientos sociales pueden tomar diversas formas específicas (2015, 2).

En el caso de la perspectiva del comportamiento colectivo define los movimientos sociales desde una característica de continuidad en la promoción de procesos de resistencia o cambio,

que tiene un colectivo, hacia una organización o la sociedad que los contiene (Turner y Killian 1987, 223); en el caso de La Pastoral su orientación al cambio se define, en parte, en cuanto sus acciones de denuncia a la discriminación racial en todas sus formas dentro y fuera de los márgenes eclesiales.

En la teoría de movilización de recursos, los movimientos sociales son estudiados con un especial énfasis en los factores organizacionales, las creencias (opiniones) e interacción entre colectivos; definiéndolos como “un conjunto de opiniones y creencias que representan preferencias de cambio de ciertos elementos de la estructura social y/o de la distribución de recompensas en una sociedad” (McCarthy y Zald 1977, 17-18) (citado en Diani 2015, 4). Esta reflexión conceptual no suma mayores diferencias con la anterior, pero propone el factor organizacional y ubica las creencias u opiniones (de quienes conforman el colectivo) en el centro del estudio que, para el caso de La Pastoral, podría situar como la emergencia étnica (afrocolombianidad) y las creencias u opiniones que podrían estar operando en un marco de significaciones, respectivamente.

En el recorrido conceptual que desarrolla Diani (2015) también da lugar a la corriente de los nuevos movimientos sociales para señalar que “un movimiento social es el comportamiento colectivo organizado de un actor de clase luchando contra su adversario de clase por el control social de la historicidad en una comunidad dada” (Touraine 1981, 77) (citado en Diani 2015, 4). El concepto de historicidad, en esta definición, debe entenderse en la combinación de una serie de principios que Touraine (1981) señala como la identidad, la oposición y la totalidad; en el caso de La Pastoral estos principios juegan un papel importante en el momento que sus miembros se reconocen como afrodescendientes, que se oponen a las formas estructurales en que opera el marcador de diferencia (como la raza o el género) y se sitúan como actores de temas conflictivos (el racismo, por ejemplo); principios que operan en la definición de una historicidad que configura las reglas dominantes en una estructura social. Ahora bien, propongo centrarme en el principio de identidad (y otros elementos) en el siguiente apartado para avanzar en un tratamiento más antropológico del concepto de movimientos sociales.

1.4.2. La Antropología en el estudio de los movimientos sociales

En los años noventa, Peter Wade señaló, a través de un estudio del movimiento negro en Colombia, como el proceso constitucional de 1991 fue un punto de quiebre en la organización de la acción colectiva por parte de la gente negra colombiana (Wade 1993). Ya son muchos los estudios que han buscado explicar el movimiento de conciencia negra en Colombia interpretando sus fortalezas y debilidades, cuestiones a las que dedicaré especial atención en

el capítulo dos para situar a la Pastoral en interacción con otros movimientos sociales. En este apartado quisiera exponer algunas ideas sobre acción colectiva en clave de heterogeneidad y contingencia como elementos que abren otras lecturas que interpreten un “nosotros” como condición, en la mayoría de los casos, para gestionar la acción. En esta medida sugiero desarrollar una reflexión de corte antropológico a partir de los elementos antes señalados y el componente de la construcción de identidad con un análisis en niveles que permitiría hacer lectura de la acción colectiva en la Pastoral.

Me parece interesante el aporte de Alberto Arribas (2014) sobre las lógicas emergentes de acción colectiva y prácticas colaborativas de investigación, que me sugiere una revisión del papel que puede jugar la antropología en la comprensión de los movimientos sociales. Arribas argumenta que los enfoques clásicos (algunos señalados en el apartado anterior), que provienen regularmente de la sociología, encuentran sus límites al enfrentarse a la emergencia de los nuevos protagonismos sociales, la variedad de discursos, formas de organización, vinculaciones institucionales porosas, nuevos espacios, etc., que se ciernen actualmente sobre la acción colectiva, estas situaciones “expresan la (re)invención de unos movimientos sociales que no se ajustan ya -si es que alguna vez lo hicieron- al modelo clásico de entidades unitarias y homogéneas claramente delimitadas...” (2014, 1).

Teniendo en cuenta estas situaciones de cambio, dinamismo y contingencia en torno a los movimientos sociales, es pertinente preguntar: “¿Qué instrumentos, qué herramientas de análisis necesitamos para dar cuenta de procesos abiertos, de lógicas en movimiento, de configuraciones cambiantes?, y ¿cómo afecta esto al trabajo de campo y a las lógicas de representación? (Arribas 2014, 3), hacer una cartografía de esta realidades cambiantes y heterogéneas (como La Pastoral) implica un trabajo de descentramiento por parte del investigador para imbuirse en el contexto, entender las redes de relaciones sociales y personales que operan en el lugar, percibir la tonalidad y la textura de los discursos que transitan en esas redes, ir más allá de la descripción en una tarea de rastreo de los nodos en los que se densifican las prácticas en la producción de sentidos, etc., esta inmersión en lo cotidiano es propia del trabajo de campo etnográfico (2014, 4).

[...] la antropología aporta también su preocupación particular por los elementos culturales, y esto es especialmente importante si entendemos que uno de los planos fundamentales de acción de los movimientos sociales es (re)nombrar el mundo de maneras alternativas, creando y resignificando códigos e imaginarios -relatos, ideas, mitos, figuras- y ampliando así el campo de lo posible y lo pensable (Arribas 2014, 5).

Aunque, hasta ahora, la antropología ha tenido un rol limitado en el estudio de los movimientos sociales (Escobar 1992), existen posturas que pueden generar un acercamiento al uso de una “etnografía relacional” (Auyero 2019) para construir reflexiones de corte antropológico que asuman esas dimensiones fluctuantes y porosas que marcan la heterogénea configuración de la acción colectiva. Por otra parte, el acercamiento a las identidades a partir de una mirada antropológica permite hacer evidente la forma en que transita esta categoría entre niveles o capas según la estructura social; para este análisis me parece pertinente el análisis que presenta Alejandro Frigerio (2007) a partir de un estudio sobre el monopolio del catolicismo en Argentina.

Frigerio (2007) desarrolla un análisis en capas o niveles de las formas de interacción de la identidad o las identidades en el marco de la acción colectiva, esto a través de la comprensión de la configuración de una estructura de compromisos identitarios, “sosteniendo que un individuo posea varias identidades con las cuales puede llegar a identificarse es una característica común de las sociedades complejas” (2007, 12). En su estudio el autor propone entender esta estructura desde tres niveles analíticos de la identidad: personal, social y colectiva. La identidad personal básicamente se encuentra en el campo del auto-reconocimiento a partir de categorías de oposición que define los atributos que consolida la diferencia y los sentidos que se tiene de sí mismo; la identidad social también define auto-atribución y atribución por otros de características de similitud entre sujetos que los agrupan sin requerir acción colectiva; y, por último, la identidad colectiva define un “nosotros” que encuentra su fuerza de interacción en la consolidación de un marco común de significados orientados a la agencia colectiva que apunta al cambio social (2007).

Desde este análisis, por niveles de la identidad, considero que los y las agentes de la Pastoral configuran muchas de estas identidades de maneras variadas, muchas veces convergen, se cruzan, se superponen, actúan simultáneamente y aparecen como nodos densificados que se traducen en otras categorías ya expuestas en esta discusión teórica como la raza, la etnicidad, el feminismo, la religión, etc., presentando un panorama complejo en cuanto a la red de relaciones, representaciones, prácticas y sentidos que conforman a La Pastoral en un sentido de orientación al cambio; ya que, “Cuanto más esta acción colectiva se dirija a cambiar algún aspecto de la sociedad, más se parecerá el movimiento religioso a un movimiento social *strictu sensu*” (Frigerio 2007, 15). Estas consideraciones sobre la compleja heterogeneidad y contingencia que presenta mi caso de estudio me plantean un acercamiento a las metodologías y reflexiones teóricas que me permitan develar o comprender aquellas redes de significación

que están presentes, pero no son evidentes en la acción colectiva de La Pastoral; ello me lleva a pensar en líneas de orientación desde el *Frame Analysis*.

1.4.3. Marcos de Acción Colectiva

Pensar en la Pastoral Afrocolombiana como un movimiento religioso es posible en la medida que ésta posee una orientación hacia el cambio social (Delgado 2007); es decir, como colectivo busca transformar las desigualdades sociales que muchas veces terminan siendo la expresión del racismo y la discriminación racial hacia la población negra en determinados contextos. Por esta razón he querido asumir los marcos de acción colectiva como el referente teórico que permite hacer legibles la construcción y operatividad de las creencias, símbolos y valores compartidos entre los agentes de la Pastoral para agenciar acciones colectivas desde su identidad afrocolombiana.

Pensar en la Pastoral Afrocolombiana como un movimiento religioso es posible en la medida que ésta posee una orientación hacia el cambio social (Delgado 2007); es decir, como colectivo busca transformar las desigualdades sociales que muchas veces terminan siendo la expresión del racismo y la discriminación racial hacia la población negra en determinados contextos. Por esta razón he querido asumir los marcos de acción colectiva como el referente teórico que permite hacer legibles la construcción y operatividad de las creencias, símbolos y valores compartidos entre los agentes de la Pastoral para agenciar acciones colectivas desde su identidad afrocolombiana.

En sus investigaciones Gamson pudo constatar que "... los marcos demarcan creencias y valores compartidos desde donde el colectivo o movimiento proyecta, entre sus miembros y hacia fuera, la legitimidad de sus demandas y reivindicaciones" (Delgado 2007, 49).

Considero que esta lectura del concepto de "marcos" es oportuna en la comprensión de las diferentes dinámicas que orientan las acciones de los agentes de la Pastoral Afrocolombiana quienes se movilizan como colectivo en torno a un discurso de identidad, lecturas de injusticia en su contexto y con capacidad de agencia en la medida que son actores reflexivos. Estos tres componentes también fueron identificados por Gamson desde su perspectiva constructivista de la realidad social (2007, 49).

Un uso más contemporáneo del concepto lo presenta Javier Auyero *et al* (2019) en un artículo pre publicado en el que aborda una problematización entre movimientos sociales y justicia ambiental, atravesado por el tema del *fracking*, en un análisis de la actividad relacional (entre diversos actores: desde activistas de base hasta la opinión pública) de la acción colectiva en

Denton, Texas. El texto ilustra muy bien los procesos y dinámicas que confluyen en el enmarcamiento de las percepciones sobre el riesgo ambiental que implica el fracturamiento hidráulico en el lugar donde nació esta actividad industrial.

La construcción de un marco común para el entendimiento del riesgo ambiental se puede sumar como uno de los elementos que impulsó la prohibición del *fracking* en esa población texana, después que la comunidad compartiera percepciones similares sobre el problema, situación que se evidenció cuando ganó dicha prohibición en una consulta popular. El despliegue del concepto de marco, el uso de una “etnografía relacional” y el análisis que desarrollan los autores en la comprensión de la acción colectiva, son pistas importantes para la aplicación de dichas herramientas teóricas en el tratamiento y contraste con los referentes empíricos que pueda arrojar el trabajo de campo que implica un sumergirme en las prácticas, sentidos y representaciones que se configuran en La Pastoral; ahora bien, esta sumersión requiere de unas disposiciones metodológicas precisas que aporten a la investigación una mirada *in situ* del problema.

Capítulo 2. La Pastoral Afrocolombiana: una mirada contextual

Para desarrollar los contenidos de estos temas de investigación y ubicar a las personas de la Pastoral con sus prácticas y discursos, es necesario plantear una mirada al contexto en su tiempo y espacio con el objetivo de identificar situaciones o momentos claves en el trasegar histórico de los lugares en los que se han impulsado las acciones de este colectivo, dinámicas sociales que han configurado una especial manera de ver y ser en el mundo. Como se podrá ver en el desarrollo de este capítulo he priorizado una perspectiva histórica de ubicación local, nacional y regional que le apuesta a entender cómo estas prácticas de las personas negras de la Pastoral son manifestaciones que trascienden las fronteras del barrio La Unión en Cali y superan el campo de la historia local con una rica diversidad de hechos.

2.1. En el corazón de la Cali negra

2.1.1. ¿Hay una Cali negra?

La Pastoral Afrocolombiana es un movimiento social que nació en los años setenta a partir del auge de la teología de la liberación en América Latina. Especialmente en Colombia, se gestó como un colectivo de orientación social y comunitario desde finales de los años setenta una vez concluida la Conferencia de Obispos en Medellín que arrojó un documento conclusivo con algunas interpretaciones evangélicas más radicales en sintonía con una opción preferencial por los pobres y marginados de la sociedad. Recordemos que esta época estuvo atravesada también por una fuerte influencia del pensamiento marxista. En la ciudad de Cali, la Pastoral, se forma en los años ochenta e inicia un trabajo programático de denuncia de la desigualdad social que vivían las comunidades afrodescendientes en la ciudad. Como parte de este trabajo de respuesta a las injusticias sociales se concentraron en impartir procesos de formación de identidad afrocolombiana a partir de cursos, charlas, sermones, formación de líderes barriales, etc., con el objetivo de concentrar esfuerzos para mitigar la compleja realidad social que envolvía a la población negra.

Santiago de Cali, según los dos últimos censos del DANE⁹ en los años 2005 y 2018,¹⁰ es la ciudad con el mayor número de afrodescendientes en Colombia. Esta ciudad del suroccidente del país, en la llamada Región Pacífico, presenta un escenario de variadas problemáticas sociales que afrontan las personas afrodescendientes que en su mayoría habitan en el Distrito de Aguablanca (Comunas 13, 14 y 15)¹¹ al oriente de la ciudad. Este último dato es clave para

⁹ Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas.

¹⁰ Véase: <https://es.scribd.com/document/410368254/Caliencifras2017-pdf>

¹¹ Véase: <https://www.publimetro.co/co/cali/2016/05/19/cali-ciudad-mas-poblacion-afro-colombia-racista.html>

entender una de esas problemáticas: la segregación socio-espacial; ya que, más del 30% de la población caleña se reconoce como afrodescendiente y más del 70%¹² de este grupo se concentra en esta zona de la ciudad, la cual presenta el mayor índice de densidad habitacional por hectárea, un lugar que concentra los mayores índices de pobreza, pobreza extrema, dificultades en el acceso a derechos básicos como la salud o la educación, altas tasas de homicidios, etc.... todos estos problemas, del más variado orden social, han motivado la apertura de espacios contestatarios que promueven la visibilización de estas desigualdades sociales, su denuncia y una orientación al cambio de estas situaciones.

Entre los diversos mitos urbanos que se despliegan en la ciudad existe uno que llama poderosamente la atención, aquel que habla de la existencia de tres “Calis”: una de negros al oriente de la ciudad, otra al pie de ladera llamada Siloé, habitada especialmente por personas de bajos recursos económicos que ocuparon las tierras buscando una solución habitacional en la segunda mitad del siglo XX, y una más central que representa al “Cali viejo”, la Cali de “bien”. Esta idea de una “Cali negra” no está señalando un proceso de auto reconocimiento en clave de identidad, más bien se trata de una idea prejuiciosa y discriminadora que habla de una sociedad injusta y poco equitativa que ha condenado a las comunidades negras presentes en la urbe caleña a procesos de segregación socio espacial relacionados con el racismo hacia los negros.

En los últimos años la alcaldía de la ciudad ha creado diferentes instituciones gubernamentales para la atención de población afrodescendiente que habita en la ciudad, pero muchos de estos programas se orientan básicamente a la ejecución de proyectos etnoeducativos, como la cátedra afrocolombiana que se dicta en los colegios, que no transforma efectivamente las realidades de desigualdad social. Actualmente el panorama no es el mejor teniendo en cuenta que, según el último censo del año 2018, en Colombia los negros aparentemente disminuyeron. De una cifra de 10% en el año 2005 a 6% en el 2018¹³, situación que fue denunciada por movimientos sociales negros aduciendo irregularidades en la forma en que se realizaron las encuestas y errores en el cálculo estadístico al punto de omitir a más de 1,3 millones de personas que se auto reconocen como afrodescendientes. ¿Se trató de un error técnico por parte del DANE? ¿Puede tratarse de una situación ideada para concretar la invisibilización de las comunidades afrodescendientes que siguen en la lucha por acceder a

¹² Véase: https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/cuantos_somos.pdf

¹³ Véase: <https://www.elspectador.com/economia/menos-gente-se-reconoce-como-afro-en-colombia-de-10-en-2005-6-en-2018-articulo-889924>

sus territorios? Son muchas las preguntas que pueden salir de esta situación, pero queda claro que esto ha impulsado la acción colectiva de muchas organizaciones y movimientos sociales que han descatado los resultados del censo y denunciado el tema como un caso de racismo por parte del Estado, pues al bajar el número de negros en Colombia, así mismo se reduce el presupuesto para las comunidades negras y los muchos programas destinados a la promoción humana de estas comunidades.

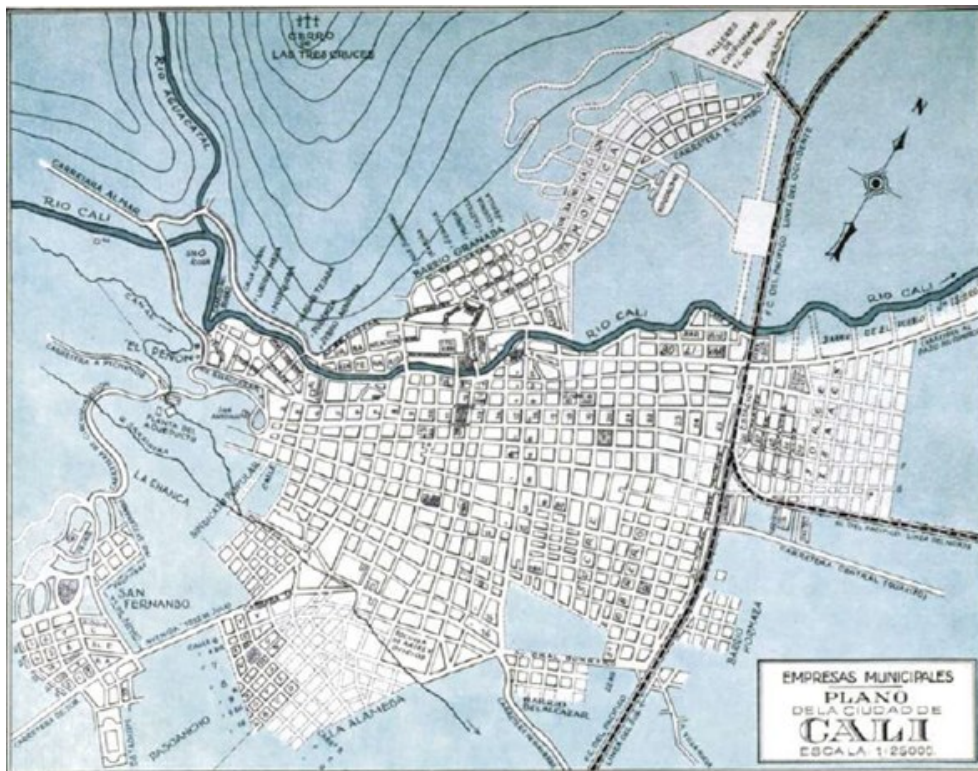
2.1.2. Barrio La Unión de Vivienda Popular: una aproximación histórica a la Comuna 16

Para entender la articulación entre las nociones de raza, religión, etnicidad y género en un contexto particular es necesario ampliar el relato histórico de los individuos que desarrollan estas conexiones en sus experiencias vitales y a su vez reducir la lectura a un entramado de relaciones socio-espaciales más limitadas que nos permitan descifrar aquellas prácticas y discursos. En este caso, propongo que estos límites sean definidos por la comuna y el barrio como esas porciones territoriales dentro de la ciudad, que son habitadas por las personas que configuran diversas formas de habitar y transformar estos espacios.

El caso de la Comuna 16 y del barrio Unión de Vivienda Popular o simplemente La Unión permite entender la configuración de procesos de segregación racial en la medida que logra concentrar una alta tasa de población afrodescendiente, versus otras zonas de la ciudad, de acuerdo con variables socioeconómicas en las condiciones de vida. Ahora bien, una lectura más profunda es necesaria para no dejar esta segregación como resultado de procesos arbitrarios en la forma de habitar los espacios; por el contrario, veremos que en este caso confluyen factores estructurales como la clase, la raza y el género como elementos claves para ubicar las poblaciones en la cartografía de ciudad.

Hasta el final de la primera mitad del siglo XX, los límites de Cali hacia el oriente estaban definidos por la calle 25, un tramo vial que actualmente conecta el norte con el centro-oriente de la ciudad y que contiene la huella del antiguo Ferrocarril del Pacífico que conectaba Cali con Popayán hacia el sur y con municipios del norte del Valle del Cauca como Cartago. La ampliación de la frontera oriental inició desde los años cincuenta del siglo pasado como resultado de procesos de ocupación de tierras para obtener soluciones habitacionales por parte de personas que migraron desde el Pacífico colombiano, empujados por la violencia que arreciaba al norte del departamento de Nariño, el sur del departamento del Chocó y algunas zonas del departamento del Cauca.

Mapa 2.1. Plano de la ciudad de Cali del año 1937 con perímetro urbano¹⁴



Fuente: Eusse et al. (2020, 44).

Esta expansión de Cali hacia el oriente está marcada por el surgimiento de los barrios populares de la ciudad entre los años cincuenta y setenta del siglo XX (Urrea y Murillo 1999), entre los cuales se encuentra el barrio Unión de Vivienda Popular de la Comuna 16 con un alto índice de población afrodescendiente que inició su consolidación como producto de la toma de predios para dar forma a invasiones o asentamientos informales en 1962 que no hacían parte de la planificación urbana de la ciudad. Los primeros habitantes de este barrio conformaron comités de apoyo comunitario diversificado en sectores que buscaban beneficios para la población; existía un comité de agua, uno de fluido eléctrico, recolección de basuras, otro dedicado a temas jurídicos y a negociar con líderes políticos de la época la legalización y escrituración de sus lotes. Esta forma de organización comunitaria fue el antecedente de lo que hoy se conoce como Juntas de Acción Comunal para cada comuna de la ciudad.

¹⁴ Plano de la ciudad de Cali del año 1937 donde puede apreciarse el perímetro urbano. La línea punteada que atraviesa la imagen desde la parte superior hasta la inferior y es perpendicular al paso del río Cali, corresponde a la línea férrea que señala parte del perímetro urbano en ese momento.

Mapa 2.2. Plano del área urbana de Cali en el año 1961¹⁵



Fuente: Eusse et al. (2020, 84).

En 1984, el Departamento Administrativo de Promoción Social y Acción Comunal de la Alcaldía de Cali promovió el concurso “Recuerdos de mi Barrio” con el objetivo de consolidar los relatos de la historia fundacional de los barrios de la ciudad y resaltar la figura de personajes emblemáticos, el concurso no estaba dirigido exclusivamente a académicos, sino a los habitantes de los barrios. Al revisar los escritos que fueron presentados al concurso es muy interesante encontrar que para el caso del barrio La Unión de Vivienda Popular, de la Comuna 16, se presentaron cuatro escritos diferentes al concurso, siendo el único barrio con múltiples versiones de “Recuerdos de mi Barrio”; dato nada trivial si se tiene en cuenta que las versiones fueron escritas por personas que habitaron en el sector desde la fundación del barrio a principios de los años sesenta dejando un conjunto de fuentes primarias para enriquecer este contexto histórico.

Producto de este concurso surgió un importante acervo de fuentes que recopilan hitos fundacionales y memorias de la forma en la que se configuraron los barrios en la ciudad. Los relatos que cuentan sus habitantes son piezas claves para entender aquellos elementos que

¹⁵ Plano del área urbana de Cali en el año 1962 donde se puede apreciar como la Unión de Vivienda Popular, actual Comuna 16 (espacio encerrado por el rectángulo), se encuentra por fuera del perímetro de este mapa configurado por el Departamento Administrativo de Planeación Municipal. Esto denota los orígenes no planificados del barrio por parte de la administración local de la época.

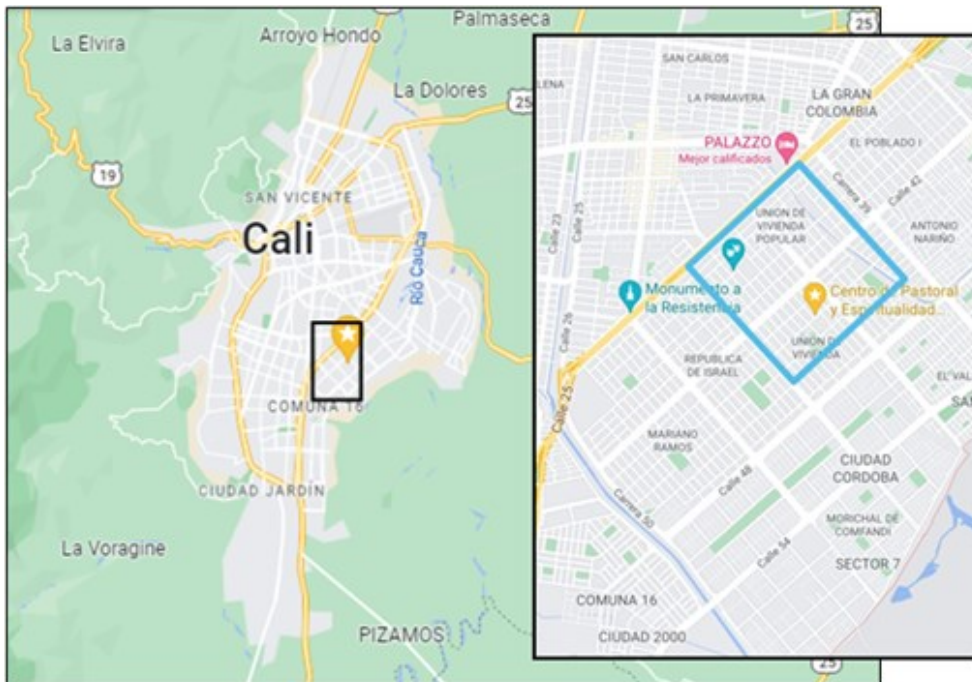
escapan a la historia oficial. Uno de los hechos que resaltan las cuatro versiones¹⁶ de “Recuerdos de mi Barrio” del barrio La Unión es el asesinato de Juana María García en el año 1962 a manos de la fuerza pública en medio de un desalojo de los predios invadidos. Juana María, mujer negra según los relatos del concurso, se convirtió en una figura central en la historia del barrio y por ello la primera caseta comunal llevaba su nombre. Después del desalojo, las personas que buscaban soluciones de vivienda trasladaron el asentamiento a otra zona cercana donde actualmente se encuentra el barrio La Unión.

Estos relatos que produjo el concurso de 1984 son fuentes muy valiosas para comprender algunos datos que no están registrados en fuentes oficiales, como los periódicos de la época, que no resaltan el asesinato de Juana María García en ninguna de las páginas de anuncios judiciales del momento: una situación que me motiva a hacer una reflexión frente aquellos cruces que se dan entre ser mujer, negra y pobre en una ciudad como Santiago de Cali. Estas ideas las desarrollaré con mayor profundidad en el apartado “Mayoras, rezanderas y activistas” del capítulo 4 para consolidar algunas reflexiones que dan cuerpo al tercer objetivo de esta investigación: Identificar las prácticas e interacciones sociales de las mujeres negras que hacen parte de la Pastoral Afrocolombiana como agentes de pastoral o miembros de base. Siguiendo con el desarrollo histórico del barrio La Unión, para la década de los años ochenta ya se contaba con una red de servicios públicos que los líderes del sector lograron “negociar” con políticos liberales de la época que permitieron un cambio de votos por la instalación de servicios como el agua potable y el fluido eléctrico, datos que registran muy bien nuestras cuatro versiones de “Recuerdos de mi barrio” para La Unión; este desarrollo no es ajeno a un momento de expansión del resto del oriente de la ciudad en el que empezaron surgir barrios como Alfonso López en sus tres etapas¹⁷, El Rodeo, La Nueva Floresta, etc.; barrios que en la actualidad configuran gran parte del oriente y centro oriente de la ciudad.

¹⁶ La cuarta etapa del barrio Alfonso López se denominó “Siete de Agosto” por su fecha de fundación. Hace parte de la nueva configuración urbana en el oriente de la ciudad, pero hacia el nororiente.

¹⁷ Las cuatro versiones de la historia del barrio “Unión de Vivienda Popular” en el concurso Historias de mi barrio en el año 1984 fueron: Uno de los escritos fue realizado por un colectivo que se hacía llamar “Grupo Progreso” los cuales no dieron un título a la historia; el segundo texto presentado al concurso fue realizado por los señores Manuel de Jesús Olaya y Pablo Emilio Daza, ambos fueron líderes del sector; el tercer ejemplar fue titulado como “Recuerdos de mi Barrio” y su autor queda registrado con el seudónimo “Lulú”; y la cuarta obra presentada, “Nostalgia sureña”, fue escrita por los hermanos Antonio y Paulina Forero, hijos de la señora Nubia Díaz quien fue secretaria del primer comité que tuvo el barrio en sus inicios.

Mapa 2.3. Ubicación espacial del barrio La Unión y la Comuna 16 en Cali¹⁸

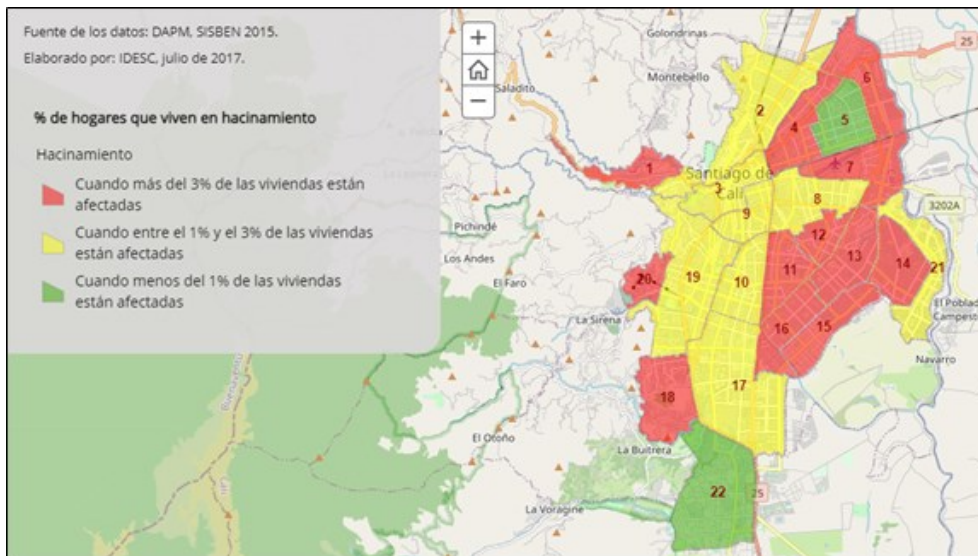


Fuente: Google Maps (2022).

La Unión de Vivienda Popular para los años setenta y ochenta empezó a separarse en cuatro barrios que dieron lugar a la Comuna 16, por el tamaño del barrio fue necesario este proceso de división espacial y catastral; surgieron entonces los barrios La Unión, República de Israel, Mariano Ramos y Antonio Nariño; y será en este último donde la población afrodescendiente se concentrará de manera especial con una gran colonia nariñense procedente de comunidades rurales y ribereñas del Departamento de Nariño, de ahí su nombre. Este sector de la ciudad hace parte de la llamada franja oriental de la ciudad conformada por el Distrito de Aguablanca, comunas 13, 14 y 15, también están comprendidas en esta franja oriental algunas comunas con características similares en términos de calidad de vida, hacinamiento, índice de pobreza dimensional; son las comunas 10, 11, 12, 16 y 21. ¿Pero que representa esta franja oriental en relación con otros sectores de la ciudad desde una mirada más cercana a las poblaciones que la conforman? Un acercamiento a tres variables de las condiciones de vida puede ser pertinente para tener una respuesta más aproximada: hacinamiento en los hogares, tasa de homicidios y porcentaje de necesidades básicas insatisfechas:

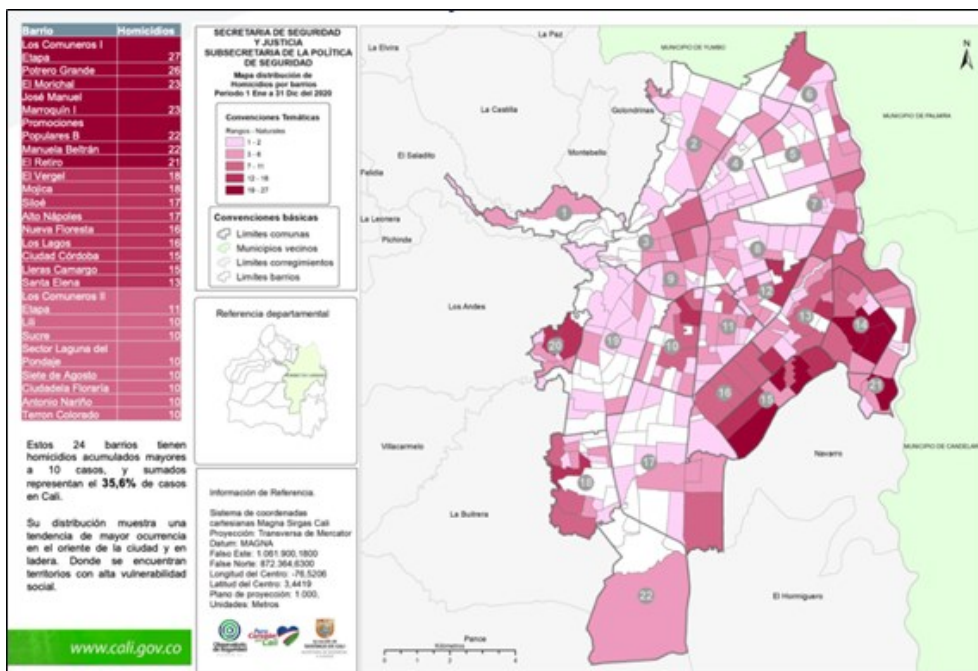
¹⁸ Esta imagen nos ayuda a ubicar actualmente la Comuna 16 de Cali, el barrio La Unión, así como los barrios que surgieron con la división catastral del proyecto Unión de Vivienda Popular: Antonio Nariño, República de Israel y Mariano Ramos; también se puede distinguir la ubicación del Centro de Pastoral y Espiritualidad Afrocolombiana con la estrella blanca. El recuadro azul traza el espacio que actualmente corresponde al barrio La Unión.

Mapa 2.4. Porcentaje de hogares que viven en hacinamiento, 2017¹⁹



Fuente: IDESC (julio de 2017).

Mapa 2.5. Distribución de homicidios por barrio en Cali, 2020²⁰

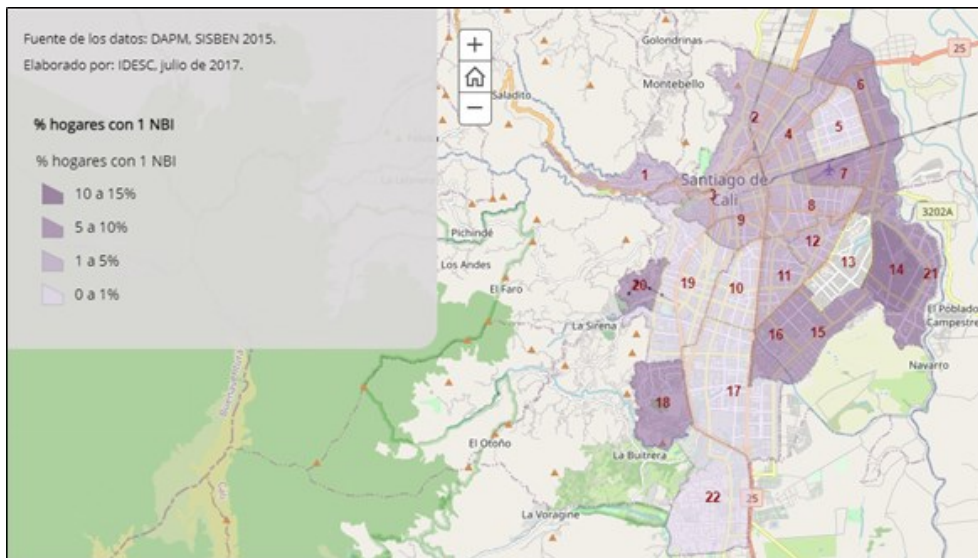


Fuente: Secretaría de Seguridad y Justicia de la Alcaldía de Santiago de Cali (2020).

¹⁹ Uno de los sistemas que mejor pueden proveer información sobre condiciones de vida en Colombia es el SISBEN (Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales) y como se puede ver en el mapa, la información sobre % de hogares que viven en hacinamiento se concentra, de color rojo, de manera especial en la franja oriental de la ciudad.

²⁰ El mapa señala la distribución de homicidios por barrio en el año 2020 según fuentes de la Fiscalía, Policía Nacional y Alcaldía de Cali. Nuevamente se ve una importante concentración de los datos en la franja oriental de la ciudad y de manera especial en las Comunas 13, 14, 15 y 16. Según los datos registrados el barrio Antonio Nariño, cercano a La Unión, tiene 10 homicidios reportados y hace parte del grupo de los 24 barrios que concentran más del 35% de homicidios en la ciudad.

Mapa 2.6. Porcentaje de hogares con una necesidad básica insatisfecha, 2015²¹



Fuente: IDESC (julio de 2017).

Si bien nuestro objetivo en esta investigación no es hacer un análisis detallado o complejo sobre las condiciones de vida de los habitantes del barrio La Unión y la Comuna 16 de Cali con el lente de un economista, estos datos ubicados espacialmente arrojan importantes conexiones entre aquella forma de entender una “Cali negra” y esos otros espacios de la ciudad que no son especialmente habitados por la población afrodescendiente, y la imperante realidad de entender quiénes son las personas que habitan la franja oriental de Cali y que comparten representaciones en los marcadores raciales con los cuales son identificados e identificadas por otras y otros ciudadanos que no habitan este sector marginal, así como las instituciones que los ubican en un parámetro étnico o un estrato socio-económico según los censos y encuestas que realizan estamentos como el SISBEN. Estas conexiones entre los datos y el espacio pueden mostrar con mayor claridad procesos de segregación racial que nos son muy evidentes, pero que son la mejor señal para alertar sobre la existencia de racismo estructural.

Comprender las formas o dinámicas sobre cómo se habita la ciudad y, por supuesto, las estructuras y situaciones históricas y sociales que ubican a los sujetos espacialmente para determinar quiénes son, cómo son vistos y cómo deben auto-identificarse permite hablar en términos de segregación racial en la ciudad de Cali, y cómo esta condición de exclusión

²¹ En términos de condiciones de vida el dato sobre necesidades básicas insatisfechas (NBI) es muy relevante si lo relacionamos directamente con la pobreza extrema y pobreza multidimensional. Una vez más hay una importante concentración (entre el 10% y 15%) de hogares que no satisfacen completamente sus necesidades básicas en la franja oriental de la ciudad.

consigue generar oposiciones a través de personas y movimientos dispuestos a denunciar lo que no es tan evidente (aun estando en los mapas institucionales); formando colectivos en torno a ideas y acciones en un marco común, que configuran un discurso social de resistencia, para la consolidación de nuevas identidades políticas desde el auto-reconocimiento, como lo hace La Pastoral Afrocolombiana, concentrando marcos de acción colectiva y así movilizar deseos de cambio social. Los agentes de pastoral afro que están en el centro del ejercicio etnográfico de esta investigación habitan precisamente esta franja oriental y marginal de Cali, habitan la Comuna 16.

2.1.3. ¿Quiénes son los agentes de pastoral afro?

Los y las agentes de pastoral afro son hombres y mujeres de diferentes edades que se auto reconocen como afrodescendientes o negros. Se caracterizan por profesar la fe católica desde una espiritualidad y religiosidad popular con unos rasgos específicos de su identidad negra, haciendo de ésta una expresión religiosa que muestra una iglesia mucho más local, particular y centrada en las realidades del pueblo negro o afrocolombiano²². Estos agentes de pastoral conforman un colectivo o movimiento religioso que no solo concentra sus esfuerzos en tareas propias de la religión, como la evangelización, sino que también desarrollan prácticas y discursos que los caracteriza como un movimiento social; es decir, son una organización orientada al cambio social que, desde una plataforma religiosa, se movilizan en contra del racismo, las diversas formas de desigualdad social, la pobreza y demás situaciones de exclusión.

Es difícil homogeneizar a los agentes de pastoral, encasillarlos en una misma línea de caracterización es un error porque es un grupo diverso y bastante heterogéneo con diferencias de género, edad, nivel académico, y otras variables que los identifican. Es importante resaltar que los agentes de pastoral son personas que se asocian voluntariamente al colectivo a través de procesos de educación o su afiliación a la fe católica. Su contexto inmediato son los barrios del oriente de la ciudad de Cali en el llamado Distrito de Aguablanca, de manera más general, y también se ubican en el barrio La Unión donde se encuentra el Centro de Pastoral (ver el mapa N° 2.3.).

Un dato nada trivial es que el grueso del colectivo lo conforman mujeres afrodescendientes entre los 16 y 65 años, muchas de ellas son lideresas en los procesos organizativos del

²² Es muy interesante encontrar en los documentos de la Pastoral diversas referencias a este tema a través de la expresión “Iglesia inculturada”.

colectivo. Considero un dato importante este, teniendo en cuenta que estamos hablando de un contexto que se ajusta a relaciones de tipo patriarcal característicos de la Iglesia Católica; es decir, acciones e ideas tradicionales sobre aquella condición de autoridad que recae en el varón para la toma de decisiones o la presidencia de los ritos y servicios religiosos²³; situación que contrasta con las condiciones de exclusión social y pobreza de las mujeres negras que las lleva a ser protagonistas de múltiples formas de discriminación y desigualdad en el encuentro entre su raza, género y clase.

Como expresé anteriormente desarrollar una caracterización de este grupo de personas no sería lo más conveniente, sin embargo, más de la mitad de las personas que conforman el movimiento son oriundas de diferentes lugares del Pacífico colombiano, principalmente de los departamentos del Chocó y el Cauca, que llegaron a la ciudad de Cali en calidad de desplazados por el conflicto armado colombiano. Es común entre ellos usar el gentilicio para definir su lugar de procedencia: atrateño, sanjuanero, quibdoceño, etc.

Las actividades que realizan los agentes de pastoral no son simples actos de devoción o culto, aunque tienen una vinculación con la Iglesia Católica, sus prácticas son el resultado de una fuerte combinación entre los actos religiosos propios de la fe católica y las dinámicas propias de un movimiento o colectivo social. Entre las prácticas se destacan los talleres de formación para nuevos agentes de pastoral en los que se despliega una serie de recursos para educar en torno a temáticas como la identidad, la afrocolombianidad, la raza, etc., también desarrollan actos religiosos con un alto contenido simbólico en el que puede verse referencias directas a África a partir de palabras o imágenes claves que hacen alusión a los rasgos fenotípicos, los colores, el mapa geográfico, la trata esclavista, sonidos, ritmos, etc.

Todo esto relacionado con prácticas de movilización social como protestas pacíficas, escudos humanitarios, despliegue de denuncias al racismo y la exclusión social, formación jurídica en torno a garantías y derechos de las comunidades afrodescendientes en Colombia, etc. Estas prácticas también configuran discursos e ideas que los ubican en el plano de las acciones colectivas y por ello mi interés investigativo se basa principalmente en compartir con ellos estas experiencias en la medida que puedo observar sus comportamientos e interacciones sociales como agentes de pastoral afrocolombiana.

²³ Una de las razones que refuerza el patriarcado de la Iglesia Católica es su magisterio arraigado en la tradición sobre la ordenación sacerdotal reservada solo a los hombres, como lo expone la Carta Apostólica "*Ordenatio Sacerdotalis*" del Papa Juan Pablo II que compendia gran parte de las enseñanzas de la Iglesia (magisterio) sobre la exclusión de las mujeres en el sacerdocio, sacramento y condición que otorga poder a los varones y a la vez excluye a las mujeres.

2.2. Una Pastoral Negra en Cali: orígenes y consolidación

2.2.1. Monseñor Gerardo Valencia Cano

Una de las figuras indiscutibles en la promoción y consolidación de una Pastoral Afroamericana fue Monseñor Gerardo Valencia Cano. Nacido en el año 1917 en Santo Domingo – Antioquia en medio de una familia campesina de bajos recursos, ingresa al seminario de los misioneros javerianos de Yarumal para ser ordenado²⁴ sacerdote y posteriormente servir como superior general de su congregación religiosa. En el año 1953 es consagrado como obispo y su primera tarea episcopal sería el vicariato apostólico de Buenaventura ese mismo año. Fue en este lugar donde inició su labor pastoral a favor de las comunidades negras del Pacífico colombiano, lugar al que permanecería vinculado para eterna memoria puesto que en el año 1972 murió en un accidente aéreo en medio de las montañas que separan el Chocó del departamento de Antioquia.

En la época en que el obispo rojo, como era llamado por diversos sectores de la sociedad civil dada su cercanía con la teología de la liberación, la ciudad de Buenaventura se proyectaba como uno de los puertos más importantes del país, transportando más del cincuenta por ciento de la mercancía que entraba y salía del país. Esta proyección benefició a las grandes elites empresariales del centro del país y marginó completamente a las comunidades negras que habitaban esta ciudad portuaria anclada en el Pacífico. Más del 75% de los bonaverenses son afrodescendientes y, aproximadamente, esta misma cifra ilustra el número de personas que se encontraban en condiciones de pobreza extrema para ese momento. La tarea del obispo rojo fue trascendental para denunciar y visibilizar estas condiciones de pobreza que, curiosamente, fue el primero en relacionar no solo con condiciones de clase social sino también de raza; es decir, su discurso de denuncia contenía principios de conciencia racial.

A parte de atender sus obligaciones eclesásticas, Valencia Cano, se convirtió en la voz de los que para ese momento no tenían voz; lo hacía a través de programas radiales y la prensa con el fin de dar a conocer las condiciones de segregación racial a las que él atribuía la pobreza en la ciudad portuaria. Me parece importante resaltar las palabras de la Sra. Libia Grueso, quien fuera su asistente durante muchos años, en una entrevista que concedió para el Proceso de Comunidades Negras:

²⁴ El Orden sacerdotal es el nombre que recibe el sacramento que confiere un obispo a un hombre que es designado como nuevo sacerdote.

[...] Hay una alocución de Gerardo Valencia Cano que marca el pensamiento de él frente a eso, hay un libro que contiene esas alocuciones, pero hay una en particular donde él dice: “¿Qué pasa contigo hermano afrocolombiano?” Él ya habla de afrocolombiano, y dice: “¿Qué pasa con mis hermanos, yo no los entiendo?” Eso fue antes de su muerte [1972], como el año 68. Es una alocución en la que dice que “yo no los entiendo. Siendo ustedes tan dignos, tan nobles, ustedes que tienen tanta sabiduría, tanta nobleza, ustedes ¿por qué se dejan atropellar?” Y empezó a hablar de la actividad maderera y los daños que esta actividad hace sobre la gente, a su dignidad, a sus personas a su vida y hacia su bienestar (Wabgou 2012, 122).

Al leer estos recuerdos que aun algunas personas guardan de la figura de Mons. Valencia Cano, es posible pensar en un líder social y religioso que marcó los caminos de muchos procesos de movilización racial en el Pacífico colombiano; su labor no se limitó a fundar colegios, instituciones de formación técnica y superior, normales superiores y demás instituciones que dieron forma a un gran proyecto educativo; sino que también se preocupó por generar un despertar de la conciencia del pueblo negro, organizarlos en torno a la apropiación de su ser como sujetos políticos y de derechos para alzar las banderas de la identidad a través del discurso de multiculturalidad que ya empezaba a fraguarse desde esos primeros años de la pastoral afroamericana que él mismo fundó como una respuesta a la opresión racial que vivían (y aún viven) nuestros pueblos y comunidades negras. Considero que este fue el mayor aporte de Mons. Gerardo Valencia Cano, orientar la consolidación del movimiento religioso de la Pastoral Afroamericana en Buenaventura, pero imprimiéndole una importante faceta política y social al colectivo afrodescendiente y así auspiciar un despertar de la conciencia e identidad negra.

2.2.2. Experiencia pionera: La Pastoral negra de Buenaventura

En la conformación de una pastoral negra en el puerto de Buenaventura es inevitable encontrar referencias directas al trabajo misionero de Mons. Gerardo Valencia Cano, el obispo rojo, quien fue el pionero en relacionar la discriminación racial con los procesos de marginación y exclusión social que arrojaron como producto final la segregación socio espacial al que se ven confinadas las comunidades negras en esa ciudad. De esta mirada social nace la preocupación por generar un despertar de la conciencia del pueblo negro, pues para Valencia Cano no era suficiente con reconocerse como pobre, para él era importante que el pueblo se reconociera afectado también por condiciones de inferioridad racial, por procesos de discriminación. Su trabajo se encaminó principalmente en este sentido, por ello fundó diversas instituciones educativas en las que se divulgó un proyecto de etnoeducación que

aportaría, según los orientadores de este programa, las herramientas y actitudes para asumir una conciencia negra que consolidara una identidad afrocolombiana.

En los años setenta del siglo XX, la Iglesia Católica contaba entre sus sacerdotes, religiosos, religiosas y feligreses de base con personas que tenían un fuerte vínculo académico o social con la corriente teológica de la liberación. Esta influencia de carácter más progresista habría generado posturas religiosas a favor de los pobres y marginados de la sociedad aduciendo que debían ser “liberados” de toda opresión generada por el pecado social²⁵ que era un problema estructural. Esta lectura de la realidad produjo acercamientos de estas facciones de la iglesia a contextos de exclusión en los que las personas experimentaban de manera directa la pobreza y muchas veces la violencia.

En Buenaventura, estas ideas tuvieron gran acogida y espacio de discusión, pues era inadmisibles que una de las ciudades con mayor ingreso económico debido a la actividad portuaria, tuviera sumida en niveles de pobreza extrema a más del 70% de la población que también se auto reconocía como afrodescendiente. Una de las respuestas a esta problemática fue la creación de una secretaría eclesial, en el año 1971, con funciones de observatorio social que se encargara de organizar y gestionar los proyectos, programas y demás acciones que beneficiarían a las comunidades negras a través de un despertar de su conciencia como afrodescendientes.

La llamo experiencia pionera porque fue la primera pastoral en Colombia que, desde una plataforma religiosa, logró concentrar esfuerzos para crear grupos de trabajo, comunidades eclesiales de base (CEB), grupos artísticos, juntas de acción comunal y demás proyectos sociales que estaban orientados básicamente a tres aspectos: la consolidación de una identidad afrodescendiente a partir de la toma de conciencia negra, la superación de las condiciones de exclusión social y la promoción humana y espiritual de los negros de Buenaventura. Estas experiencias pastorales aportaron principalmente un fuerte componente de educación étnica que expandió una visión del negro como sujeto de derechos que consolidó liderazgos sociales en las comunidades. Estos procesos sociales tuvieron también sus momentos de crisis acompañados por adversarios que veían amenazados sus intereses políticos y económicos con la promoción social de estas comunidades, de manera especial cuando se trataba de defender el territorio y chocaba con intereses de la propiedad y el capital.

²⁵ Expresión que hace referencia a todo tipo de exclusión o injusticia social que proyecta condiciones de inequidad entre la mayoría de la población, producto de la concentración de capital en un pequeño sector de la sociedad.

Dados estos conflictos de intereses, los grupos armados que actuaron a favor de grandes grupos empresariales y terratenientes, iniciaron una arremetida violenta contra las comunidades negras y aquellos líderes que gestionaban los procesos sociales y comunitarios con afrodescendientes, especialmente en aquellos temas más sensibles como la restitución de tierras y la propiedad colectiva.

La pastoral de Buenaventura (y las zonas rurales del Pacífico caucano) no fue ajena a esta situación, muchos de sus líderes fueron amenazados y asesinados, provocando desplazamientos forzados hacia cascos urbanos como Popayán o Cali. Se presentaron escaladas de violencia en los años ochenta por parte de grupos paramilitares y demás organizaciones al margen de la ley que, aliados con los grupos de poder, establecen un régimen de terror contra aquellos que buscaban mejores condiciones de vida para estas comunidades históricamente excluidas. Durante el conflicto armado, la pastoral afro de Buenaventura también se vio afectada y aun así no frenó sus esfuerzos de lucha social y colectiva.

En el año 1980 se realizó en esta ciudad portuaria el primer Encuentro de Pastoral Afroamericana con presencia de varias delegaciones de los países que contaban con experiencias similares de las comunidades negras luchando por el territorio, se destacan las participaciones de las pastorales de Esmeraldas – Ecuador y Salvador de Bahía – Brasil. Este evento de connotación regional e internacional realizado en Buenaventura, dió muestra de la trascendencia de esta experiencia pionera no solo en el país, sino también para otras pastorales y colectivos de conciencia negra que se estaban gestando en ese entonces con connotadas características religiosas. No pasó mucho tiempo para que a finales de los años ochenta se fuera consolidando una pastoral en la ciudad de Cali, con características similares de integración y acción colectiva.

2.2.3. Conformación de una Pastoral negra en la Arquidiócesis de Cali

A mediados de los años ochenta, la Iglesia Católica se convirtió en el centro de diversas polémicas, como los asesinatos en serie de sacerdotes y obispos en América Latina, con la expansión de la teología de la liberación por todos los rincones del continente y aquellas posturas más conservadoras que no estaban de acuerdo con esta doctrina liberadora. En 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe expidió un documento en el que condenaba la interpretación marxista de las realidades de injusticia social y pobreza que se vivían en América Latina. Esta situación llevó a que se persiguieran aquellas iniciativas pastorales que tenían vínculos con la teología de la liberación. En este contexto de división eclesial, se

gestaron en la región varias pastorales de conciencia negra que apoyaban el trabajo con las comunidades afrodescendientes.

La ciudad de Cali empezó a recibir una alta población negra oriunda de varios rincones del Pacífico sur colombiano, especialmente atraídos por mejores condiciones de vida y en muchos casos para salvaguardar la vida misma del cruento conflicto armado que se vivía en muchas zonas del Litoral. Muchos de los desplazados que llegaron a la ciudad se ubicaron en el oriente y es usual encontrar estudios que relacionan estas migraciones internas con las dinámicas de poblamiento de ese espacio urbano (Urrea 1999). Entre los años sesenta y ochenta tuvieron su origen los asentamientos no planificados, o invasiones, que concentraban grandes grupos familiares afrodescendientes que serían el inicio de muchos de los barrios que conformarían el actual Distrito de Aguablanca en Cali y la franja oriental de la ciudad.

Existen antecedentes que son importantes mencionar para ubicar el contexto de la Pastoral Afro de Cali. El primero, la gran influencia que recibió del proyecto social que ya había iniciado años antes en el Puerto de Buenaventura de la mano de Mons. Gerardo Valencia Cano y sus colaboradores del observatorio social fundado por él. Otro antecedente fue la Convención de Pueblos Afrodescendientes realizado en Cali en el año 1971 que fue el semillero de muchos otros encuentros y movimientos sociales de conciencia negra. Estos antecedentes y el incremento de la población negra en la ciudad de Cali fueron el motor que impulsó a diversas comunidades eclesiales, de la mano de muchos religiosos y demás líderes sociales, de la creación de iniciativas pastorales que atendieran las necesidades y realidades del pueblo negro asentado en los cordones de miseria y pobreza que se focalizaron en el oriente caleño.

Para la década de los años ochenta ya existían estas experiencias pastorales de acompañamiento social y espiritual hacia las comunidades negras, pero su labor se encontraba dispersa y no existía un centro que uniera estas diversas iniciativas que surgían en las parroquias u otras comunidades eclesiales con una fuerte presencia de población afrodescendiente. Con la intención de centralizar estas experiencias, organizar y gestionar una pastoral que cumpliera con las tareas propias de acompañar a las comunidades negras, el arzobispo de la ciudad de Cali, Mon. Isaías Duarte Cancino erigió por Decreto arzobispal N°587 de octubre de 2001²⁶, cinco meses antes de ser asesinado en el Distrito de Aguablanca, la Pastoral Afrocolombiana de Cali.

²⁶ Véase: <http://axe-cali.tripod.com/cali/decretopa.htm>

La Pastoral fue confiada a una de las comunidades parroquiales que ya contaban con experiencia en la organización de comunidades afro. Se trataba de la Parroquia Cristo Maestro erigida por los misioneros de la Consolata quienes ya venían desarrollando importantes prácticas pastorales con las comunidades negras de los barrios de la comuna 16, especialmente del barrio La Unión. Entre los misioneros a los que se les confió la dirección de la nueva pastoral se encontraban el padre Carlos Alberto Zuluaga IMC., y el padre Tarcisio Mayoral Suarez IMC., ambos misioneros colombianos que llevaban trabajando más de diez años con las comunidades afro del sector.

Contiguo al templo Cristo Maestro de la comunidad parroquial, se construyó una edificación grande que serviría para alojar a un obispo auxiliar que coordinaría eclesiásticamente esa zona de la ciudad. Pero, con el paso del tiempo esta idea de una casa episcopal no progresó y el arzobispo cedió la construcción para que sirviera de sede central de la Pastoral Afrocolombiana. En los últimos veinte años de consolidación eclesiástica, el Centro Pastoral de Espiritualidad Afrocolombiana ha formado una gran cantidad de líderes sociales, ha realizado tareas sociales para la promoción humana, se crearon cinco diplomados, un taller de orfebrería y artesanías, ha sido sede de dos encuentros internacionales EPA y definitivamente su rasgo característico es la acción colectiva que aúna esfuerzos para denunciar el racismo y aquellas situaciones de exclusión social que siguen arrojando a los márgenes de la sociedad a muchos negros y negras que viven con y en el cuerpo mismo la injusticia de la discriminación. Todo esto apoyado en fuertes prácticas religiosas que los hace un grupo eclesial crítico o “contra corriente” de los cánones tradicionales del catolicismo²⁷ por expresar su negritud como la fuerza que consolida su identidad y espiritualidad afrocolombiana.

2.3. Pastoral continental: una mirada regional

2.3.1. Influencia de los Movimientos de Conciencia Negra

Los movimientos de conciencia negra o raciales en América Latina han tenido un largo trasegar en el ambiente político y social de la región, principalmente durante la segunda mitad del siglo XX con el fin de llevar a cabo luchas populares que restituyan los derechos de las comunidades negras a partir de colectivos de reivindicación que alzaban, muchas veces, las banderas de la identidad. Es común encontrar comparaciones entre estos movimientos raciales

²⁷ Al referirme a “cánones tradicionales de la Iglesia Católica” estoy haciendo alusión al vasto universo de textos y enseñanzas (magisterio) que consolidan la tradición y formas de asumir la administración del poder por parte de esta iglesia histórica; ejemplo, el uso de algunos colores en la liturgia según el rito latino para identificar momentos de la vida de Cristo (Rojo – Muerte de Jesús) y que choca con la propuesta Afro de usar los colores panafricanos para reivindicar a África como parte de sus orígenes e historia de salvación.

latinoamericanos con aquellos que surgieron en Estados Unidos, principalmente en el contexto de las leyes *Jim Crow* y el *Apartheid* en Sudáfrica, pero más que compararlos es importante hacer una lectura en términos de posibles influencias que estos, tanto norteamericanos como africanos, aportaron en el desarrollo de colectivos y experiencias sociales y políticas en la escena racial latinoamericana, dado que son contextos sociales e históricos distintos.

Tal como lo afirma Peter Wade (2000) en América Latina el concepto de raza es mucho más ambiguo que en las experiencias de Estados Unidos, dado que en los procesos de construcción nacional de finales del siglo XIX se creó la imagen de repúblicas mestizas que aspiraban concentrar las diferencias en una síntesis “feliz” de las diferencias. Estos proyectos nacionales crearon la ilusión del mestizaje y de esta forma se fueron consolidando ideas ambiguas sobre la formación racial y el racismo. Dadas estas circunstancias, es difícil comparar simétricamente los movimientos negros norteamericanos, de los años setenta por ejemplo como el *Black Power*, con los movimientos negros que fueron surgiendo en diferentes momentos en la región latinoamericana.

Para nuestro caso, los movimientos negros aparecen en respuesta a diferentes tipos de opresión racial que se consolidaron como producto de diversos proyectos raciales en contextos específicos (Omi y Winant 1994); bien lo sugiere el autor de *Afro-América Latina, 1800-2000*:

[...] los movimientos políticos negros emergieron en respuesta a formas abiertas de opresión racial: los quilombos y palenques en respuesta a la esclavitud, los partidos negros de las décadas de 1910 y 1930 en respuesta a la exclusión racial de los años del boom de las exportaciones y los movimientos negros de los setenta y los ochenta en respuesta a las barreras a las que la clase media negra se enfrentaba (Andrews 2007, 323).

Es difícil homogeneizar con un solo análisis los diferentes movimientos sociales negros que fueron apareciendo en toda América Latina, pero es preciso ubicar elementos comunes para rastrear las posibles influencias que estas movilizaciones sociales lograron impulsar en nuestro contexto de investigación en La Pastoral; estos en Brasil a principios del siglo XX son tal vez los casos más nombrados en esta materia, pues lograron consolidarse como partidos políticos que denunciaban el proyecto racial de “blanqueamiento” o de creación de las naciones “mestizas”. Aunque estos partidos políticos negros del Brasil no lograron ganar curules o puestos importantes en diferentes cargos públicos, fue muy importante su trabajo de

denuncia de los proyectos raciales que ubicaban a las comunidades negras en la marginalidad social.

Para el caso de países como Colombia, donde el bipartidismo tradicional ejercía autoridad en la política de la vida nacional, a los negros y sus comunidades se les relacionó directamente con el Partido Liberal dadas sus relaciones históricas con la abolición de la esclavitud en la segunda mitad del siglo XIX. Esta situación era más evidente en el departamento del Chocó y el norte del Cauca donde los negros representaban una gran mayoría; en este contexto se crearon liderazgos locales con políticos negros que desafiaban también muchas de las ideas del tradicional Partido Liberal colombiano. Pero nunca lograron conformar un partido político autónomo como en el caso de Brasil.

Un elemento común en estas experiencias de movilización racial es la dinámica cambiante de la conciencia; es decir, en la medida que surgen proyectos abiertamente racistas como la esclavitud, los palenques y quilombos fueron una respuesta abierta a esa forma de opresión que, aunque no exterminó esa cruda institución colonial, pudo ejercer cierta presión en los grupos sociales que la defendían. A principios del siglo XX estos colectivos eran conformados en su mayoría por clases bajas o populares que denunciaban el proyecto mestizo que heredaron las repúblicas liberales de finales del siglo XIX; algo contrario ocurre a finales del siglo XX en la región, donde las políticas económicas del consumo y el neoliberalismo llevan a las mayorías negras (clases bajas y populares) a sumarse a asociaciones que ya no ostentan una conciencia racial sino que abogan por mejores condiciones de vida desde una conciencia más de clase. Este fenómeno lleva a que las luchas de conciencia negra pasen a las clases medias emergentes que se ubican en espacios políticos moderados y la academia:

[...] por otro lado, la relativa indiferencia de los trabajadores negros por la cuestión racial refleja no tanto el igualitarismo racial en sus vidas, sino el peso inmenso de los problemas diarios que afrontan, problemas que son en apariencia de carácter «estructural» o «económico», pero que son también el resultado de la sobre representación de la población negra en los niveles más bajos de la sociedad latinoamericana. Es a esos niveles a los que los movimientos basados en la categoría de clase social prestan una ayuda más efectiva, lo que explica que el populismo o el socialismo o cualquier otro movimiento reformista, sean un vehículo más propicio para la participación política de la clase trabajadora negra que los movimientos negros de clase media (Andrews 2007, 324).

Muchos de los movimientos negros en Colombia para finales de los años ochenta y noventa estaban conformados o dirigidos por afrodescendientes de clase media que, desde la academia

o como funcionarios públicos, lograban impulsar importantes demandas contra el racismo y la desigualdad social que empañaban las vidas de las comunidades negras del país. Como mencioné anteriormente, en esta época las mayorías populares concentraron esfuerzos en representaciones políticas y movimientos sociales con una declarada conciencia de clase, más no de raza; esto implicó que en los momentos que los negros y negras que podían acceder a otras posiciones en la vida social gracias a algún tipo de movilidad de clase, era en ese momento que experimentaban la discriminación racial o el racismo que surgía de la competencia entre sujetos de la misma clase social media (Andrew 2007). Con la expansión de la educación y el acceso a muchos otros servicios, la movilidad social fue experimentada por muchos afrodescendientes que vieron la posibilidad de fortalecer el movimiento racial.

A finales de los años ochenta, los movimientos sociales de conciencia negra se encontraban liderados principalmente por profesionales provenientes de la clase media, posteriormente van a ir adquiriendo un discurso más étnico las asociaciones campesinas del Pacífico colombiano agrupándose en torno a los liderazgos de colectivos como el Movimiento Cimarrón. Estas asociaciones adquieren entonces un carácter más étnico-racial configurando diversos apoyos de instituciones como la Iglesia para la organización de encuentros y otros impulsos políticos. Será de esta emergencia colectiva en torno a lo étnico-racial que surgirá también la lucha por la propiedad colectiva de la tierra a ejemplo de los logros obtenidos por el movimiento indígena. Estas luchas colectivas por la tierra van a fortalecer los movimientos raciales hasta trazar la ruta para la constituyente de 1991 que abriría paso a la Ley 70 de 1994 sobre comunidades afrodescendientes.

2.3.2. Experiencia continental: Los Encuentros de Pastoral Afroamericana (EPA)

Los encuentros de la Pastoral Afroamericana nacieron en el año 1980 con el primer encuentro realizado en la ciudad de Buenaventura – Colombia con el lema: “Religiosidad popular y cultura negra” en el que se abordaron diversas temas relaciones con la identidad y la promoción de las condiciones de vida de los afrodescendientes que reclamaban tierra y acceso a servicios básicos como el agua potable. En este encuentro de agentes de pastoral afroamericana participaron delegados de varias circunscripciones eclesiósticas de Colombia y especialmente de Esmeraldas – Ecuador que fue nombrada sede de la comisión para esta pastoral a nivel continental; también participaron laicos y religiosos de distintos países del Caribe y de Brasil. En la página web del Centro de Pastoral Afroecuatoriano describen lo siguiente:

Los EPAs iniciaron como una respuesta desde dos Iglesias particulares, la de Esmeraldas-Ecuador y Buenaventura-Colombia, pues respondía a las inquietudes de varios Agentes de Pastoral que visionariamente comprendieron que el trabajo pastoral que desarrollaban en las comunidades negras tenía requerimientos mucho más específicos y con formas propias que no diluyeran toda la riqueza cultural de las mismas.²⁸

Como ya había mencionado anteriormente, existen elementos comunes en algunas de las primeras motivaciones para el surgimiento de los movimientos raciales, para el caso de Esmeraldas en Ecuador y Buenaventura en Colombia, ambos territorios enclavados en las costas del Pacífico, presentaban situaciones similares en cuanto el arribo de industrias extranjeras que ocupaban sus tierras para el cultivo de productos agrícolas, como la palma en el caso esmeraldeño, con fines industriales y comerciales. En el caso del Pacífico colombiano la expansión de multinacionales y demás empresas extractivas recrudecieron la problemática del acceso a la tierra por parte de los pueblos negros. Estas realidades fueron importantes motivaciones para la consolidación de asociaciones campesinas que con el paso del tiempo fueron adoptando un discurso en torno a la etnicidad y la identidad; este proceso no fue ajeno a las pastorales afro y por ello estas influencias del momento permitieron que se gestaran colectivos religiosos sí, pero con una importante dinámica política y social.

Tres años después se realizaría el segundo encuentro en la ciudad de Esmeraldas Ecuador con la participación de muchas más comitivas y representaciones de otros países de la región suramericana y del Caribe. En esta oportunidad el tema fue “Los afroamericanos en situación rural y urbana”, con el objetivo de plantear líneas de acción y objetivos claros en torno a las actividades que desarrollarían las pastorales afro donde hacían presencia. En este evento se promulgaron directrices sobre la función que tendrían estas pastorales, sus delegados, su identidad, misión y visión a partir de los proyectos sociales que se pretendían desarrollar en estas zonas del Litoral ecuatoriano y colombiano en pro de la educación étnica y el acceso a la tierra; ideas con una profunda influencia de la Teología de la Liberación que para ese momento se encontraba en furor académico. Algunas líneas de las memorias redactadas de este evento señalan la preocupación del comité por las comunidades negras y su precarización:

Analizar la situación, descubrir, de un lado, la opresión y ansiedad provenientes de la estructura del actual sistema capitalista en el momento en que el negro queda absorbido como mano de obra barata en la ciudad, o sus recursos son utilizados en el campo por las

²⁸ Tomado de: <http://axe-cali.tripod.com/cepac/epas.htm#i>

transnacionales; de otro lado, los prejuicios y temores provenientes de sus concepciones culturales: el modo de entender la enfermedad, el bien y el mal, y la religión. El análisis estructural de la realidad debe añadir e integrar la visión de fe, sus propias convicciones y su conciencia, de modo que se fortalezcan la fe y la esperanza en el Dios de la vida.²⁹

Estas memorias ilustran algunas ideas que son clave para entender la influencias que estos movimientos religiosos fueron adquiriendo de otros colectivos de carácter más político, como el Movimiento Cimarrón, para configurar un discurso que no era solamente religioso o evangelizador, sino que contenía un fuerte componente político como la construcción de identidad afrocolombiana para que desde este sujeto político se pudieran hacer las denuncias y demandas en torno a las diversas problemáticas de las comunidades. Otro elemento que quiero rescatar de este encuentro del año 1983, es el afán por hacer una lectura de la realidad negra desde los parámetros de la conciencia de clase dejando a un lado una percepción más racial de estas situaciones de desigualdad social.

El Tercer Encuentro de Pastoral Afroamericana tuvo lugar en la ciudad de Portobelo Panamá en 1986 con el tema “Identidad e Historia del Afroamericano a la luz de la Historia de la Salvación”. El cuarto EPA se desarrolló en Puerto Limón – Costa Rica en 1989 con el tema “La Familia Afroamericana”. Tres años después se realizaría el quinto EPA en Quibdó, capital del departamento del Chocó en Colombia, coincidiendo con la Asamblea Nacional Constituyente que se desarrolló ese mismo año en la ciudad de Bogotá con el fin de promulgar la Constitución de 1991 que consagró, entre muchos otros derechos civiles y protección del medio ambiente, la llamada nación pluriétnica y multicultural que dio espacio a un cuerpo jurídico para la organización de las comunidades negras en el país. El tema de ese quinto EPA fue “Hacia un proyecto afroamericano de educación liberadora” que en su momento influyó de manera importante la posterior Ley 70 de 1994 que crearía la figura de la etnoeducación para la salvaguarda de la cultura negra.

Los otros encuentros de Pastoral Afroamericana y del Caribe se desarrollaron cronológicamente de la siguiente manera: VI EPA: Espiritualidad Afroamericana y Expresiones Religiosas (Esmeraldas – Ecuador en 1994); VII EPA: Jesús, Luz y Liberador del Pueblo Afroamericano (Trujillo - Honduras, del 7 al 12 de abril de 1997); VIII EPA: Solidaridad y Desarrollo Alternativo de las Comunidades Negras (Salvador - Bahía, Brasil del 4 al 9 de septiembre del 2000); IX EPA: Rol y participación de la MUJER NEGRA en el desarrollo y construcción de las Américas (Diócesis del Callao - Lima – Perú en el 2003); X

²⁹ Tomado de: <http://axe-cali.tripod.com/cepac/epaly2.htm#1r>

EPA: Jóvenes afroamericanos: Herederos y constructores de una sociedad incluyente, desde su propia identidad y sus valores religiosos y socio-culturales (Guarenas – Venezuela en el 2006); XI EPA: Afroamericanos y afroamericanas globalicemos la solidaridad (Ciudad de Panamá 2009); XII EPA: La Pastoral Afroamericana y Caribeña y el Documento de Aparecida: Retos y Esperanzas en la Iglesia y en la Sociedad (Guayaquil Ecuador en el 2012); XIII EPA: El pueblo afroamericano y caribeño protagonista de su historia y su desarrollo humano integral (Camp-Perrin, República de Haití, del 20- 27 de julio de 2015). Estos diferentes encuentros pastorales propiciaron cada uno un tema propio, un lema y la participación de varios agentes de pastoral afro de diferentes lugares de Suramérica y el Caribe. En el año 2018 se desarrolló el XIV EPA en la ciudad de Cali a cargo de los y las agentes de la pastoral afrocolombiana que hacen parte de esta investigación.

2.3.3. EPA Cali 2018

El décimo cuarto Encuentro de Pastoral Afroamericana y del Caribe (EPA) se desarrolló en la ciudad de Cali entre los días 15 al 19 de julio del 2018 con el tema: Nuestra espiritualidad, fuerza transformadora de la realidad. Este evento reunió delegaciones de más de diez países de Sur América y el Caribe con el objetivo de reflexionar y hacer un balance del camino recorrido en todos esos años de los diferentes EPA que ya habían transcurrido y darle un espacio especial al tema de la espiritualidad afrodescendiente:

La escogencia del tema a tratar durante el XIV EPA tiene todo que ver con los orígenes del Pueblo afro, el recorrido histórico de la Pastoral Afro en el continente, los desafíos de ser negro hoy, como también el camino eclesial que nos invita a reflexionar sobre el ethos cultural afro amerindio como tierra del primer encuentro del cristianismo con las culturas milenarias del continente que con el pasar de los siglos se volvió mestizo.³⁰

En este EPA, los organizadores y anfitriones del evento fueron los y las agentes de la Pastoral Afrocolombiana de Cali quienes son los y las actoras de esta investigación, por ello me interesa mostrar un contexto sobre esta actividad para ilustrar a grandes rasgos varias de las prácticas que desarrollan estas personas, muchas de ellas mujeres negras, con diferentes objetivos que configuran su particular forma de ver y entender las realidades de la población negra. Como resalté anteriormente esta versión número XIV del EPA estuvo marcada por la espiritualidad afrocolombiana como eje fundamental de los diversos talleres, foros,

³⁰ Tomado de: <https://drive.google.com/file/d/17Ep9HzYrjMmcY8KY1yT8mvoIY-nXZerV/view>

conferencias y los actos artísticos y religiosos que tuvieron lugar en varios espacios universitarios y religiosos de la ciudad.

Son interesantes los símbolos con los que construyeron el logo oficial de este encuentro porque muestra un uso constante de las llamadas “raíces africanas” presentes en la cultura de los pueblos afroamericanos, según la lectura que hace La Pastoral. El logo se compone de una cruz roja y sobrepuesto se encuentra un mapa de América que hace las veces del tronco de un árbol con hojas muy verdes, en la base del árbol se encuentra el mapa de África haciendo las veces de raíz de ese gran árbol. El mensaje que transmite este logo abre nuevamente un debate que había señalado en el marco teórico de esta investigación cuando expreso una crítica al concepto de “huellas de africanía”, pues considero que hablar de raíces africanas en nuestros días tiene ciertas complejidades que deben ser abordadas con análisis más rigurosos sobre las diferentes dinámicas diaspóricas que nos unen históricamente al continente africano. En el encuentro también se celebró la misa afrocolombiana, se expusieron diversas imágenes de Cristo negros y vírgenes negras que desafían la imaginería religiosa tradicional de la Iglesia Católica y que será tema de un próximo capítulo de esta investigación.

Hasta aquí he querido plantear a grandes rasgos un contexto histórico y social del barrio La Unión de Vivienda Popular, o simplemente La Unión, de la Comuna 16 de Cali con el fin de ubicar en el tiempo y el espacio, no solamente el debate teórico con el que abro esta investigación, sino a los hombres y mujeres negras que despliegan sus prácticas y discursos en el marco de las acciones colectivas de un grupo religioso en el que han encontrado una opción para consolidar identidad étnica; así mismo, en el siguiente capítulo propongo desarrollar mayores descripciones sobre el hacer de esta comunidad negra en su territorio y cómo logran generar la interacción entre aquello que creen (la fe) y aquello que gritan en sus denuncias y nutre su activismo en torno a la justicia social (lo político).

Capítulo 3. ¡Abrazo negro! Imágenes, prácticas e identidad

En esta sección del trabajo de investigación, me propongo revisar a detalle aquellas acciones de los miembros de la Pastoral que logran configurar un marco de acción colectiva que les permite transitar por ideas comunes sobre la raza y cómo esta se relaciona con la identidad, esta interacción enmarcada en percepciones se hace más evidente cuando se observan los símbolos que responden a esta forma particular y colectiva de entender categorías que atraviesan las vidas de las personas negras. Producto de esta observación nace esta reflexión en la que propongo revisar las imágenes y representaciones que son usadas por la Pastoral para sus celebraciones religiosas, actividades políticas y demás; también describo las prácticas al interior del grupo y aquellas que son más exteriores y con las que expresan una identidad que cierra fronteras frente a la diferencia y aquello contra lo que rivalizan discursivamente.

3.1. Un marco para los discursos y las prácticas de la Pastoral

3.1.1. La Pastoral Afrocolombiana: visualidad de una Iglesia Negra

Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, este sentido de mirarse siempre a sí mismo a través de los ojos de los demás, de medir el alma por la cinta de un mundo que mira con desprecio y piedad divertida.

Du Bois – Las almas de los negros

Cuando estuve por primera vez en el Centro de Pastoral y Espiritualidad Afrocolombiana en la ciudad de Cali, entendí la importancia de no perder la capacidad de asombro para activar una mirada fina sobre las prácticas, imágenes y personas que componen realidades locales específicas. Aunque la Pastoral - como movimiento social y religioso - tiene una vinculación institucional con la Iglesia Católica, es importante hacer lectura de otros “códigos” que operan en este colectivo y que configuran posiciones más heterogéneas en la manera de entender este contexto social y religioso.

Figura 3.1. Mural diaspórico, 2019³¹



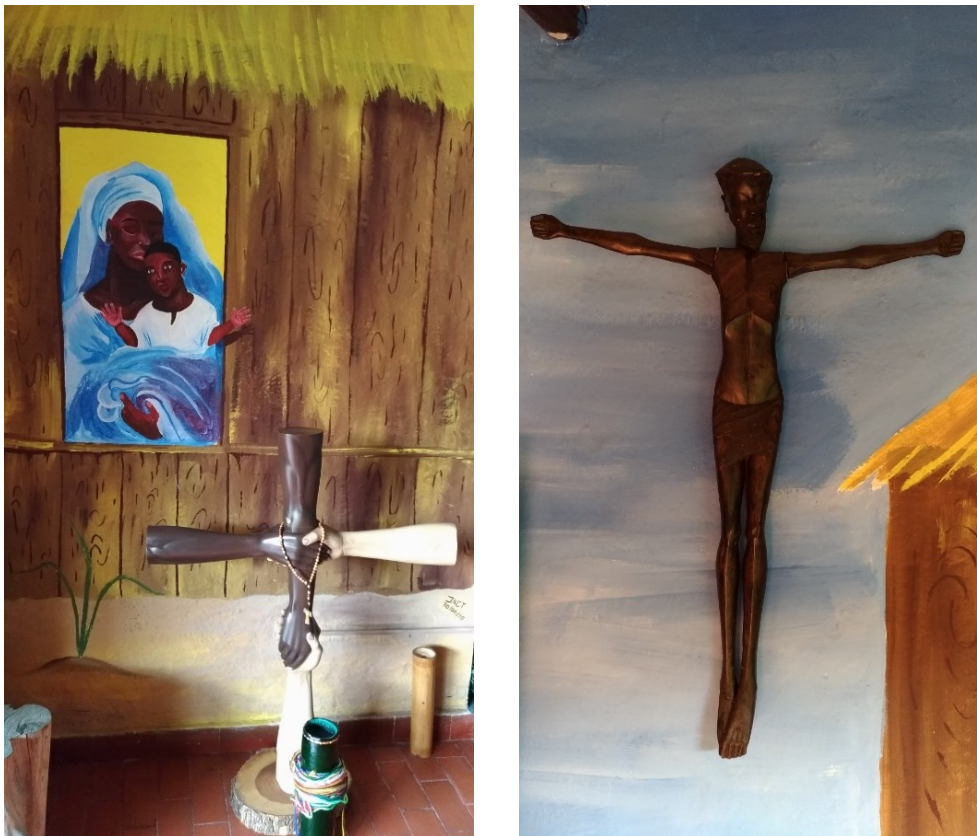
Foto del autor.

Cuando propongo cuestionar esos otros “códigos” que se despliegan en La Pastoral estoy pensando en los “Cristo negros”, las imágenes de la Virgen María con rasgos afrodescendientes, los santos, murales y demás símbolos que denotan rasgos negros o africanos. También estoy pensando en las fotografías, lienzos y cuadros con rostros de líderes sociales amenazados o asesinados en las comunidades negras del norte del Cauca; son rostros que reemplazan las imágenes tradicionales de santos muy comunes en los templos católicos. Toda esta rica visualidad de un pensamiento negro o afrocolombiano en construcción en el marco de unas prácticas religiosas y políticas aportan una inquietante dimensión que pretendo investigar. Propongo asumir una reflexión antropológica de las imágenes que hacen parte del contexto religioso de la Pastoral teniendo en cuenta que:

Una imagen es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior puede entenderse, así como una imagen, o transformarse en una imagen. Debido a esto, si se considera seriamente el concepto de imagen, únicamente puede tratarse de un concepto antropológico (Belting 2007, 14).

³¹ Este mural y su nombre es obra de algunas mujeres lideresas de la Pastoral como trabajo final de un diplomado. En él se pueden observar a Jesús con una estola panafricana, algunos niños afros e indígenas, al escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, la Madre Teresa de Calcuta y al obispo Gerardo Valencia Cano compartiendo la fracción del pan y un banquete.

Figura 3.2. Imágenes del Cristo negro y la Virgen negra, 2019³²



Fotos del autor.

Desde este énfasis antropológico quisiera reflexionar en torno a las posibilidades de estudiar este caso específico a partir de la propuesta de una dialéctica de lo visual y de las imágenes (Didi-Huberman 1997) con el fin de poner en tensión al sujeto escindido, que sugiere el autor de la “doble mirada”, como aquél que también es mirado por la imagen. Por otra parte, creo que las reflexiones de Bolívar Echeverría (2008) en torno al origen de un “ethos barroco” latinoamericano que explica el proceso de sobreponer o integrar diferentes códigos (como el europeo occidental y el indígena) y que da paso a la noción de “codigofagia” que bien puede cumplir un papel importante en el análisis e interpretación del caso que me interesa abordar y así superar la mera síntesis cultural que pretende el “sincretismo”.

³² *African Madonna*. Es una imagen de la Virgen María Negra muy popular en algunos países del África Subsahariana y África Central. En el Centro de Pastoral y Espiritualidad Afrocolombiana es muy común encontrar esta imagen para su veneración.

Figura 3.3. Altar afro, 2019³³



Fuente: Pastoral Afro (2019).³⁴

En este orden de ideas, pensando en el contexto religioso en el que se desarrolla esta compleja interacción visual quisiera sugerir un acercamiento a la teología liberadora negra como un marco conceptual que permite una lectura pertinente de estas realidades a estudiar, especialmente desde las nociones teológicas de distinción entre “fuente” y “lugar” para abordar una reflexión desde una teología del sufrimiento que asume las imágenes de los pobres como opción preferencial (Sobrino 2007); así mismo, considero que el concepto de “símbolo” que propone Víctor Turner (1974) tiende un puente reflexivo para establecer una posible tensión entre sentidos que se encuentran en disputa.

Haciendo una reflexión sobre la doble distancia (lo que vemos, lo que nos mira) que plantea Didi-Huberman (1997), tenemos que entender la distancia como parte fundamental y creadora de sentires, una distancia ubicada en un espacio y en un tiempo (una trama) que el autor plantea como una distancia que debe ser entendida en un espacio temporal y este espaciamento debe ser leído como un tejido o una trama que vincula pasado, presente y futuro. Este espacio-tiempo está producido en una relación dialéctica que tiene en cierta forma un origen en quien mira y qué es mirado; es decir, cómo se mira y quien mira. Eso que

³³ Durante las celebraciones o servicios religiosos los miembros de la Pastoral decoran el templo y el altar con símbolos y colores panafricanos como se observa en la imagen. Resalta principalmente la cruz de la Pastoral como símbolo central del movimiento, la cual se compone de dos brazos negros y dos brazos blancos que se sujetan en signo de cooperación y solidaridad fraterna.

³⁴ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/fotos/>

miramos nosotros, también cómo nos mira desde esa relación donde encuentran lugar otros poderes como la memoria y la distancia.

En esta reflexión es importante destacar la relación entre la mirada y la memoria que propone Huberman, pues no puede haber mirada si no hay memoria. Estos elementos que señala el autor son fundamentales para estudiar mi caso de investigación, pensemos en los hombres negros y mujeres negras que contemplan las imágenes de los líderes afro asesinados³⁵ y la relación que se establece en esta dinámica de una doble mirada en la que existe un espacio o un vacío que está mediado, según el autor, por unos poderes: el poder de la distancia, el poder de la mirada y el poder de la memoria. Estos poderes y la mediación que logran en el ejercicio de esa doble mirada permiten un alcance de visibilidad y una metamorfosis visual específica; es decir, se produce una visualidad que encuentra sentido solo dentro de esta trama de relaciones que producen estos elementos mencionados.

Otro aspecto del aporte de Huberman es la idea de cierto anacronismo de la imagen, pues mientras recrea el presente también se traduce en pasado y futuro. Considero que esta idea es crucial para entender el elemento religioso presente en las imágenes de la Pastoral; es decir, una fotografía o pintura de un líder social asesinado que ostenta un lugar privilegiado en el templo durante la celebración de la misa, no solamente está indicando la memoria que resume el acontecer de esta persona en vida sino también su fuerza como mártir en el presente y la imagen salvífica de la redención cristiana que está presente en el discurso religioso y que podríamos relacionar con el futuro. De esta forma el anacronismo se hace presente en las imágenes de la Pastoral narrando sentidos de identidad política y religiosidad a través de una trama compleja entre pasado, presente y futuro.

Comprender cómo opera esa doble mirada en la dinámica religiosa y política de La Pastoral permite reconocer la construcción de identidad de un colectivo de personas que a su vez construyen una iglesia local con rasgos específicos. Otro concepto que es clave para comprender este tejido de sentidos en el quehacer de la visualidad, es la codigofagia; este concepto acuñado por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría es interesante para entender las formas en que las imágenes de la Pastoral son el resultado de una compleja interacción entre las ideas católicas, muchas veces hegemónicas, y los elementos culturales afrodescendientes que son producto de otros procesos diaspóricos y que logran armonizar apropiaciones simbólicas que decantan en construcciones de identidad con sus propios

³⁵ Más adelante en este mismo capítulo analizo estos “nuevos santos y santas” de la Pastoral que no han necesitado canonización para ser considerados como tal por los miembros del colectivo.

elementos diferenciadores y características intrínsecas. Es decir, no podemos decir que La Pastoral es una iglesia solamente católica, pero tampoco podríamos decir que pueda ser explicada solo por su componente afro-diaspórico, es una síntesis compleja y relacional.

Figura 3.4. La afrocolombianidad en la última cena, 2019³⁶



Foto del autor.

Para finalizar, me gustaría señalar que para generar una comprensión más cercana a la realidad de la Pastoral no podemos quedarnos solamente con lecturas teóricas que buscan interpretar el quehacer de este colectivo sin asumir un ejercicio más descriptivo de los ricos procesos que existen en este colectivo. Considero que una apuesta teórica coherente es aquella que señala las mejores rutas para armar esta compleja realidad social como si estuviéramos armando un puzle con pequeñas fichas revueltas. Es por ello que algunas de las apuestas teóricas que he planteado en este ensayo, son herramientas analíticas que logran conectar los diversos problemas que muestra esta realidad social; pero cuando tengo la oportunidad de apreciar de cerca una virgen negra, escuchar las oraciones que una feligresa reza frente a un Cristo negro, los bailes en una ceremonia católica con ritmos afro, las imágenes de los líderes sociales como los nuevos santos; entiendo entonces que como investigador también soy ese sujeto escindido que a través del ejercicio de una doble mirada soy interpelado por la imagen, soy cuestionado y siento que el “Aura” tiene la capacidad de aumentar mis incertidumbres e inquietudes, más que proveer la claridad de “respuestas objetivas”.

³⁶ Este cuadro se encuentra ubicado en uno de los salones usados para las charlas y talleres, en él se puede apreciar una mujer con sombrero vueltiao y una manilla con los colores de la bandera colombiana.

3.1.2. Rezanderas y lideresas negras

En el primer capítulo de este trabajo de investigación mencioné el papel de las mujeres negras en la Pastoral, como una parte clave para entender las diferentes interacciones sociales que se formaban en el grupo para consolidar un entendimiento común frente a la raza, el racismo y la identidad política; es decir, el rol que juegan las mujeres en el grupo es fundamental para la construcción y posicionamiento de unos marcos de acción colectiva. Estos marcos pueden entenderse en la medida que el ejercicio de observación pudo arrojar pistas sobre aquello que piensan las mujeres, agentes de pastoral mientras rezan y lideran acciones colectivas como una marcha en contra de la discriminación racial o los diferentes procesos de formación.

Tuve la oportunidad de estar presente en varias sesiones de un taller de formación para nuevos integrantes de la Pastoral y pude identificar que estos espacios de aprendizaje tenían una estructura estándar que poco o nada variaba entre los diferentes encuentros. La primera parte de la sesión consistía en desarrollar una oración o rezo, un segundo momento servía para exponer los contenidos centrales de la temática del día y un último y tercer momento que servía para recoger ideas principales, contestar preguntas y realizar una oración de cierre mucho más corta que la inicial. Independiente de la temática que se abordara en cada sesión, la oración o actividad ritual siempre estaba presente y no estaba aislada de la temática conceptual; ejemplo, en aquella oportunidad se abordó como tema central “El día de la Afrocolombianidad” que se celebra los 21 de mayo de cada año, la oración de inicio la dirigió una de las mujeres mayores del grupo en torno a un Cristo negro de madera y algunas fotografías de personajes afrocolombianos que se distinguen en distintas áreas como el deporte, la ciencia, el arte, etc. Esta relación entre la ritualidad propia de la religión y los discursos de conciencia racial, me permiten ubicar el papel de las mujeres negras como protagonistas en las actividades de la Pastoral.

Este protagonismo de las mujeres está mediado básicamente por dos variables que surgen en la lectura del contexto: la cantidad de mujeres que pertenecen al grupo en relación con el número de hombres y las funciones que desempeñan dentro del colectivo. Durante los seis meses del año 2020 que pude acompañar las actividades de la Pastoral, de manera presencial y la mayoría de forma remota por la pandemia de COVID19, estuve presente en 16 reuniones de este grupo en las cuales siempre estuvo por encima el número de mujeres negras en relación con el número de hombres negros, y en la mayoría de los encuentros la vocería para la oración o rezo inicial lo hacía una de las mujeres.

En cuanto a quien lideraba cada temática en los encuentros de formación, fue muy interesante encontrar que cada integrante de la organización aportaba a estos espacios de acuerdo con sus estudios o experiencia; ejemplo, una de las mujeres negras que más participaba como ponente de los temas y orientadora de los talleres, es licenciada en educación y profesora de básica primaria en una institución educativa del sector. Ella lideró aquel encuentro que ya mencioné sobre el Día de la Afrocolombianidad, con una intervención que cuestionó el papel de una teología heteronormada en la comprensión de los textos bíblicos y la realidad del pueblo de Dios, esta premisa me inquietó sobre manera porque demostraba la profundidad académica con la que se realizaban aquellos encuentros, reafirmando con la lectura de la siguiente cita:

[...] la teología expresa... las lealtades de sus practicantes. En consecuencia, aceptamos otra ruptura epistemológica que nos lleva a criticar y rechazar la noción de teología como mecanismo para establecer verdades eternas, y a asumir conscientemente la parcialidad histórica de nuestros conocimientos. Entendemos la parcialidad como el acto de pensar lo que experimentamos a partir de situaciones y realidades diversas y desde cuerpos situados históricamente (Mena López y Aquino 2008, 17).

Después de la lectura de este texto, la profesora empezó una reflexión en torno a una analogía del papel de las mujeres israelitas esclavas en Egipto del libro del Éxodo y las mujeres africanas traídas a América en condición de esclavas durante la colonización española del siglo XVI principalmente. Esta relación, notablemente anacrónica, fue la introducción para una actividad sobre el papel de las mujeres negras en la actualidad y cómo una teología contestataria desde el feminismo permite lecturas de la dinámica religiosa con una perspectiva de género. Realizó el cierre de la sesión con una oración y una actividad muy significativa en la que cada participante tomaba un poco de tierra y la depositaba en un jarrón de barro mientras expresaba una intención o petición especial; entre las peticiones que quisiera resaltar se encuentra la de una joven que recordó sus ancestros y su lucha por una vida mejor.

La cultura del encuentro entre las agentes de Pastoral es muy importante para afianzar los lazos de solidaridad entre unas y otras, encontrarse es la oportunidad para entablar conversaciones sobre diversos temas que enriquecen la identidad étnica, así como algunos temas que generan diversión y entretenimiento para pasar una buena velada como hablar de los hijos, los retos de cada día en el mundo laboral, las telenovelas, la música y muchos temas más que están presentes en ese “collage” de una buena charla. Todos los martes a las seis de la tarde es un momento especial de encuentro para las mujeres negras de la Pastoral, quienes

se reúnen en torno al rezo del Santo Rosario³⁷ con una dinámica ritual muy interesante: cada una lee uno de los textos de la oración, realiza una petición por el bienestar de la comunidad y rezan diez Ave Marías con un Padrenuestro. Hay cinco textos diferentes y cada uno describe un pasaje de la vida de Jesús de Nazaret, hay una regla de oro en este acto de piedad: no se pueden hacer intenciones personales, deben ser comunitarias y orientadas a un cambio que genere mayor justicia para el pueblo; en alguna oportunidad escuché una petición que llamó mi atención: “Señor, Virgencita María, rogamos desde nuestros corazones por el bien de nuestro hermano Leyner Palacios³⁸, para que la verdad brille y se deje guiar por nuestros ancestros y ancestras”.

Otra práctica que realizan las mujeres de la Pastoral, en esa dinámica de rezar y liderar, consiste en desarrollar procesos de alfabetización a niños, niñas y adolescentes de los barrios próximos que no saben leer ni escribir, que no se encuentran escolarizados o que han desertado de su trayectoria educativa. Las mujeres se encuentran muy temprano todos los domingos en la caseta comunal del barrio La Unión para emprender juntas un camino de hora y media hasta el barrio Mojica donde las esperan decenas de niños y niñas deseosos de jugar y aprender algo nuevo. En este camino hacia el otro barrio van conversando, algunas veces cantando y rezando para acortar distancias. Cuando llegan al lugar se distribuyen las actividades: un grupo prepara una olla comunitaria, otras se disponen a jugar con los niños y empezar algunas actividades de lectoescritura, otras motivan a la comunidad para realizar limpieza en las calles; y así van tejiendo nuevos lazos con otras mujeres negras que también viven la pobreza, la violencia e injusticia de una sociedad que las arrincona a los márgenes de una urbe, muchas veces sin ser conscientes que son las protagonistas de una segregación racial que las ubica espacialmente determinando realidades injustas que las atraviesan en su ser como mujeres, negras y pobres.

El barrio Mojica está ubicado en la zona suroriental de la ciudad, hace parte de la Comuna 15 y en él se ubican varios asentamientos de desarrollo incompleto, o “invasiones” como les llaman popularmente, habitados de manera especial por hombres y mujeres afrodescendientes de la región Pacífica, fruto del desplazamiento forzado que han vivido en sus territorios a manos de actores armados ilegales. Las condiciones en estos asentamientos son muy precarias e insalubres, lo que motiva a las agentes de pastoral para crear juntanza en torno a la

³⁷ Ejercicio o acto de piedad que consiste en repetir una cierta cantidad de veces la oración del Ave María intercalado con pasajes de la vida de Jesús: https://www.vatican.va/special/rosary/documents/misteri_sp.html

³⁸ Véase: <https://semanarural.com/web/articulo/leyner-palacios-el-sobreviviente-de-bojaya-que-llego-a-la-comision-de-la-verdad/1610>

solidaridad en la medida que sensibilizan a otras mujeres negras y hombres negros sobre la importancia de fortalecer su identidad afrodescendiente para crear unidad y pertenencia étnica. Estos ejercicios de sensibilización se dan de manera muy espontánea en medio de las actividades sociales que lideran las agentes, pues invitan a las personas del sector a sumarse a las jornadas solidarias y aprovechan para entablar conversaciones en las que se les invita a unirse a la Pastoral y hacer parte de las formaciones que oferta el colectivo.

En la dinámica de sensibilizar en torno a temas étnicos e identitarios pude observar que es una estrategia muy práctica para sumar aliados al colectivo y consolidar los marcos de significación que encierran el discurso y los mensajes claves para generar pertenencia étnica; así mismo es posible comprender que los sentidos y significaciones que tienen en común las agentes viajan en doble vía para fortalecer la construcción de identidad: con las sensibilizaciones el discurso se despliega hacia afuera en una lógica proselitista, y también se contrae para dar sentido de pertenencia en una comunidad étnica con unos límites y un lenguaje común. Esta forma de ejercer la piedad cristiana mientras se lideran acciones caritativas, no es una forma ingenua de vivir la fe católica; por el contrario, las agentes de pastoral son conscientes de su actuar como promotoras de un cambio social deseado por la colectividad desde reflexiones y ejercicios más rigurosos de carácter académico, como el uso de metodologías desde las Ciencias Sociales para el análisis e intervención de las realidades que las atraviesan:

La Pastoral Afro... tiene con el barrio [Mojica] una relación que se funde con sus inicios como Pastoral inculturada. Los misioneros de la Consolata iniciaron la relación a través de Teresa Angulo, una lideresa que participó en el desarrollo de una Investigación-Acción-Participación (IAP) en el vecindario, de 1999 a 2002. En esa época, era evidente el desfase entre la realidad del barrio y lo que ocurría en sus eucaristías: parecían barrios distintos. Teresa se integró por completo al equipo de la Pastoral e inició, junto con otras lideresas, un grupo que promovió las eucaristías afro [en el sector]... Los agentes de Pastoral son, en especial y en mayoría, mujeres afro. Son voluntarias de gran corazón, al servicio de las comunidades. Buscan conocer, acompañar, consolar y guiar en procesos de espiritualidad, de identidad y desarrollo social (Pastoral Afrocolombiana de Cali 2022).

Hablar de las mujeres negras de la Pastoral, rezanderas y lideresas, es muy importante para comprender varias prácticas y discursos de los miembros del colectivo. Ellas son una pieza clave para la conformación de los procesos que ordenan la experiencia y guían las acciones individuales y colectivas, ellas lideran e inspiran a otras mujeres negras en la reivindicación de sus derechos y la posibilidad de cambios sociales que buscan a través de otros ejercicios

contestatarios que denuncian las estructuras de racismo que empobrecen y marginan a muchas mujeres, no solo de la Comuna 16 de Cali, sino de todo el pueblo de Dios. Sus luchas también se realizan desde cuerpos situados históricamente.

3.1.3. El discurso del “abrazo negro” en la colectividad

Siguiendo un hilo conductor frente a la forma que los agentes de pastoral logran unas dinámicas que les permite un entendimiento común sobre algunos temas de su contexto próximo como la raza y el racismo, fue interesante observar una expresión de afecto y saludo que usan generalmente los miembros del colectivo en una marcada cultura del encuentro, ellos llaman a esta expresión de cariño el “Abrazo Negro” y para sumar esta práctica a nuestra reflexión del discurso común que logran enmarcar, quisiera exponer esta canción que entonan como una rumba afro, según el cantoral del colectivo:

Porque celebramos UN ABRAZO NEGRO

Rumba

Un abrazo negro

/Un abrazo negro

Te voy a dar

Un abrazo negro//

/Porque todos somos

Hijos de Dios

Un abrazo negro

Te voy a dar/

En comunidad...

Porque lo que buscamos

Es la hermandad...

Porque trabajamos

En comunidad...

Porque Cristo nos enseñó

A amar...

Porque Dios nos ama

A todos igual... (Pastoral Afrocolombiana de Cali 2016, 58).

Sin recurrir a un análisis del discurso muy riguroso quisiera señalar que algunas partes del texto que conforman la canción anterior resaltan algunas de las ideas centrales de los mensajes y las prácticas que llevan a cabo los agentes de pastoral para denunciar el racismo estructural que sufren en su contexto. No es un abrazo afro o afrocolombiano, no es un abrazo de “color”; es un abrazo negro; y enfatizo en esta expresión para señalar la carga simbólica que conlleva la palabra “negro” cuando es usada por miembros del grupo que logran la construcción política de un entendimiento común del racismo. Es decir, no es igual que una persona ajena al colectivo llame “negro” o “negra” a una persona de la Pastoral porque caería en una expresión notablemente despectiva y ofensiva para muchos de ellos; mientras que si la palabra es usada en el marco de acción colectiva por miembros del movimiento, esta podría estar haciendo referencia a una reivindicación política y a su vez contestataria sobre lo que significa ser negro históricamente en un contexto de marcadas situaciones de racismo y exclusión social.

La canción también señala otras expresiones propias de la doctrina cristiana sobre la fraternidad que debe existir entre los hijos de Dios, consignas como “Porque Dios nos ama A todos igual” pretenden indicar que el mensaje cristiano sobre la comunión debe tener como base una igualdad al ser hijos de un mismo padre, según la doctrina de la Iglesia Católica; contrastando con el llamado de “hermandad” que eliminaría las diferencias, principalmente raciales, en la construcción de comunidad.

Hablar de un abrazo negro, como podemos ver, no necesariamente es el reflejo de un saludo común entre dos personas que se encuentran; para los agentes de pastoral es la expresión de un pensamiento común que les permite identificarse como parte del grupo y a su vez diferenciarse de aquellos que no hacen parte de este. Recuerdo que en una de las primeras entrevistas que realicé al encargado de las comunicaciones de la Pastoral, fue la primera vez que fui saludado con un “Abrazo negro” y en su momento supe que debía indagar mucho más sobre el uso de la palabra “negro” dentro del grupo y qué significaba para ellos; y así fue como terminó convirtiéndose en una de las preguntas de nuestra conversación: ¿qué significa saludar con la palabra “negro” para ti?

[...] podría empezar diciendo lo que no significa para mí, cuando digo negro no lo relaciono con mi color de piel ni con mi ser; para mí hablar de “negro” es una bandera política para responderle a mis hermanos racistas sobre la violencia que ejercen contra los afrocolombianos. Yo te recibo con un “Abrazo negro” porque quiero que te quedes con más inquietudes y de esa

manera dejo una semillita en tu corazón y en tu mente para que pienses por qué usamos la misma expresión para saludar y amar, pero también para maltratar a mis hermanos, yo te abrazo así para que entiendas que somos iguales, que somos hijos de un mismo creador... (entrevista a encargado del equipo de comunicación de la Pastoral, Cali, 18 de agosto de 2019).

Esta respuesta del encargado de las comunicaciones de la Pastoral se acerca a una interacción entre los conceptos de raza y religión que ha expuesto el antropólogo estadounidense John Burdick en su libro *The Color Sound*, cuando esta interacción es usada como plataforma para la construcción de autopercepciones de los afrobrasileños mientras se forman variados tipos de “negruras” en un contexto de iglesias pentecostales. En nuestro caso particular se puede observar cómo esta relación de ambos conceptos se pone en tensión para crear dos perspectivas distintas de la palabra “negro”; por una parte, se entiende como un símbolo político de reivindicación y por otra parte se muestra como una palabra peyorativa que hace parte del lenguaje racista. Estos variados tipos de “negruras” coexisten en el mismo marco de acción colectiva y entre los miembros que logré entrevistar existe un acuerdo sobre estos usos.

3.1.4. Herederos afrocolombianos: formando a las nuevas generaciones como “semilleros”

Hace algunos años la Pastoral Afrocolombiana creó el centro de documentación Octavia E. Butler con el objetivo de reunir una vasta producción bibliográfica sobre “temas afrodescendientes o de los pueblos negros en Colombia”³⁹, como lo expresan en su página web, pues según ellos esta bibliografía es muy escasa y aun se sigue aprendiendo sobre la historia de los pueblos negros a través de textos escolares con una perspectiva colonial. Este centro de documentación está abierto al público en general a través de la página oficial de la Pastoral y se pueden descargar diversos títulos de forma gratuita. Causa mucha curiosidad la colección que ellos han llamado “El ABC de la Pastoral Afro” que cuenta con tres volúmenes y un cantoral religioso, del que hablaremos después, para orientar los procesos formativos de los nuevos miembros de la colectividad, de manera especial a niños, niñas y adolescentes en espacios de aprendizaje que han denominado semilleros.

Esta respuesta del encargado de las comunicaciones de la Pastoral se acerca a una interacción entre los conceptos de raza y religión que ha expuesto el antropólogo estadounidense John Burdick en su libro *The Color Sound*, cuando esta interacción es usada como plataforma para la construcción de autopercepciones de los afrobrasileños mientras se forman variados tipos

³⁹ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/documentos/>

de “negruras” en un contexto de iglesias pentecostales. En nuestro caso particular se puede observar cómo esta relación de ambos conceptos se pone en tensión para crear dos perspectivas distintas de la palabra “negro”; por una parte, se entiende como un símbolo político de reivindicación y por otra parte se muestra como una palabra peyorativa que hace parte del lenguaje racista. Estos variados tipos de “negruras” coexisten en el mismo marco de acción colectiva y entre los miembros que logré entrevistar existe un acuerdo sobre estos usos.

La mayoría de los niños, niñas y adolescentes que asisten cada sábado en la tarde para participar de los encuentros de formación o semilleros, viven en la Comuna 16 de la ciudad y hacen parte de familias de escasos recursos económicos. En estos espacios aprenden a danzar, tocar algunos instrumentos del Pacífico para los cantos religiosos como la marimba o el cununo; aprenden a rezar y en el centro de la formación siempre se destaca el fortalecimiento de su identidad afrocolombiana a través de narrativas históricas y un importante recuento de las costumbres y tradiciones de los pueblos ribereños de las diferentes zonas del extenso Pacífico colombiano

Estas charlas o encuentros de los semilleros son orientados por agentes de pastoral de base en el movimiento, pero que han recibido una preparación por parte del comité principal que asesora temáticamente el proceso en general. Un recurso importante para estos aprendizajes está consolidado en la serie “ABC de la Pastoral Afro” que usan los agentes de pastoral para orientar los talleres con los más jóvenes. El primer volumen de esta serie empieza su contenido con un texto que ilustra muy bien el interés del movimiento por construir un proceso muy marcado de identidad afro que invita a los neófitos a tomar una posición sobre la realidad que vive el pueblo afrodescendiente:

Lo que está en juego es un ejercicio permanente de madurez intelectual, espiritual, socioeconómica y política en contextos de interculturalidad. De esta manera, el devenir afro deja de ser asunto meramente de negros y se convierte en eje determinante de la ciudad-región-nación-Iglesia, hoy y mañana... Es una lástima que la violencia, la pobreza, la débil participación ciudadana, el desempleo, la discriminación laboral, la exclusión social y nuevas formas de esclavismo en Cali, sean la causa de la visibilización de la población negra y no su dignidad de hijos de Dios y ciudadanos (Mwangi Munyiri 2015, 6).

La expresión “nuevas formas de esclavismo en Cali” está presente en las múltiples conversaciones de los y las agentes de pastoral, es una forma de llamar a aquellas conductas delictivas en las que caen algunas personas en la ciudad como medio de subsistencia, una de ellas y tal vez la más común es el negocio del micro-tráfico o venta de estupefacientes. Los

miembros de la Pastoral conscientes de esta situación, no solo denuncian estas realidades, sino que buscan reorientar estas conductas a través de los procesos de formación para los más jóvenes, a través de charlas preventivas que mitiguen el consumo de drogas o estableciendo ofertas culturales para los niños y niñas en los que puedan provechar el tiempo libre y así no caer en procesos de reclutamiento, uso o utilización por parte de bandas delincuenciales u otros actores armados ilegales.

En el primer capítulo de este trabajo de investigación en el apartado sobre formación racial y debate raza-etnicidad, planteo la siguiente pregunta: ¿cómo entienden los y las agentes de pastoral los fenómenos raciales? Considero que el texto citado anteriormente da cuenta de este interrogante, puesto que la Pastoral hace hincapié en esta forma de entender el racismo que consolida las percepciones o ideas que tienen las personas sobre este concepto. Es por ello por lo que propongo este proceso de formación como un momento clave en la conformación de los marcos de acción colectiva de los que he hablado constantemente, entendiendo que este movimiento religioso opera en la construcción política de un entendimiento común sobre algunos temas que son centrales en la vida de sus miembros: las tensiones raciales, el racismo, la identidad afrocolombiana, los tipos de “negruras”, etc., que logran cohesionar para tener un sentido de orientación al cambio (Turner y Killian 1987, 223), y de ahí que afirme efectivamente que pueden categorizarse como un movimiento social.

3.1.5. Del río al altar: resucitando la “ancestralidad”

En el apartado sobre “Construcción de identidad afrocolombiana” del capítulo uno de esta investigación, propongo una discusión teórica sobre la cuestión negra en Colombia y cómo ha venido cambiando las formas de abordar teóricamente dicha cuestión; uno de los enfoques que usualmente se encuentran en los últimos trabajos académicos sobre el tema lo abordan desde una mirada esencialista que resalta persistencias o préstamos culturales para explicar las dinámicas de las comunidades afrodescendientes de la actualidad. Conceptos afrogenéticos como “huellas de africanía” considero que no son la mejor apuesta para entender las heterogéneas dinámicas de los afrocolombianos y por ello me alejo de esta postura. Ahora bien, es interesante encontrar que estas posiciones teóricas, que simplifican el actual aporte de las comunidades y personas negras, también está presente en muchos de los relatos del discurso de la Pastoral sobre su “ancestralidad”; por ejemplo, hay artículos, textos de formación, sermones, etc., que muestran este “rescate” de unas raíces que desentierran un supuesto pasado que explica el presente:

Rumba (o juga)
/Venimos, venimos
De diferente lugar
A rescatar la cultura
Sacramento de unidad/
Como afro que somos todos
Sentimos la identidad
Donada por un pasado
Que hoy queremos rescatar
Y esta identidad nos une
Para poder celebrar
Con el Dueño de la Vida
El banquete de hermandad
Jesús negro nos da fuerza
En nuestro gran caminar
Son sus palabras de vida

Garantía de verdad (Pastoral Afrocolombiana de Cali 2016, 15).

En la canción “Venimos” se puede encontrar algunas ideas de esta apuesta por la búsqueda de una ancestralidad “desenterrada” de un pasado y un origen que supuestamente explican la identidad de los negros y negras del presente. “Sentimos la identidad donada por un pasado” ¿es acaso esta afirmación un reflejo de las estrategias que puede usar el colectivo para construir una identidad como respuesta a la frenética individualización de nuestros días? El antropólogo Héctor Díaz Polanco en su texto “Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización” señala algunas ideas que pueden darnos respuestas a los procesos de construcción de identidades y la crisis de la comunidad. El autor señala dos tipos de construcción de identidades en el marco de las condiciones que impone la globalización:

Uno, el viejo reforzamiento (a su vez, renovado) en torno a comunidades que se defienden mediante el afianzamiento de sus fronteras y, cuando es el caso, inventando mecanismos para mantener y reproducir al grupo; otro, el que surge también en el marco de la globalización, pero más bien como búsqueda de salidas con sentido para escapar a la creciente

individualización y fragmentación que destruye los tradicionales tejidos comunitarios, una fuerza que asume a sus miembros en una anomia insoportable (Díaz Polanco 2011, 39).

Encuentro que el segundo tipo de construcción de identidades se corresponde muy bien con las dinámicas que he observado en la Pastoral Afrocolombiana; puesto que, según el autor el primer proceso intenta consolidar a la comunidad y definir unos límites o fronteras que mantienen al grupo; mientras que el segundo "... en medio de las ruinas de las colectividades, busca crear nuevas "comunidades"..." (Díaz Polanco 2011, 39) y es así como la Pastoral reproduce este discurso de una ancestralidad que los vincula con un pasado de diásporas y esclavitud. Ahora bien, puede tratarse de una situación nada ingenua y sí muy estratégica para dar fuerza a algunas ideas que están en el centro del entendimiento común o los marcos que definen el actuar de los miembros del grupo.

No está entre en mis objetivos limitar las formas de entender la construcción de identidades que se dan en la Pastoral, más bien quiero rastrear los diversos caminos que pueden tomar estos procesos y por ello, continuando con la lectura del primer volumen del "ABC de la Pastoral Afrocolombiana", encontré un apartado que cuestiona los esencialismos con los que regularmente se pretenden describir las realidades de los pueblos negros:

Durante muchos años, se mantuvo el imaginario de que los negros son gente de la costa y difícilmente se podía imaginar pueblos afro a 2.800 metros como es el caso de ciudades como Quito o Bogotá, donde hoy habitan números grandes de hombres y mujeres afrodescendientes. De hecho, no podemos negar que la presencia afrocolombiana es notoria en todas las regiones del país incluso la Orinoquía y la Amazonía. Muchos de ellos hoy día en los centros urbanos con mayor concentración en las ciudades de Cali, Medellín, Bogotá, Barranquilla, Cartagena, Montería, Sincelejo, Valledupar, Riohacha, Quibdó, Buenaventura, Turbo y Tumaco, etc. (Mwangi Munyiri 2015, 5).

Este texto introductorio de una de las cartillas de formación de la Pastoral refleja la posición del colectivo frente a los imaginarios que ubican a las poblaciones negras en las riberas de los ríos; alejándose de posiciones teóricas como los africanismos y la ecología cultural (Friedman 1967) que ahondan en temas de "adaptabilidad étnica" que refuerzan los esencialismos aquí cuestionados. Para la Pastoral es preciso entender que los negros y negras que hacen parte de sus procesos de movilización comunitaria habitan las ciudades, con problemas urbanos como la segregación socioespacial y las exclusiones que empobrecen a las personas negras; la lectura de sus problemáticas no puede limitarse a las riberas de los ríos y la ruralidad.

3.2. Misa Afrocolombiana: una fe entre alabaos y chirimías

3.2.1. Una ritualidad con rostro negro

El rito católico por excelencia es la misa o eucaristía⁴⁰ que generalmente está compuesta por tres momentos: rito inicial, liturgia de la Palabra⁴¹ y liturgia de la eucaristía; para los cristianos católicos es el servicio religioso con el que conmemoran la muerte y resurrección de Jesucristo todos los días, pero con una especial atención en los domingos como día de encuentro. Es usual que las misas sean celebradas en los templos parroquiales y marcan hitos en la vida de los católicos como el bautismo, la primera comunión o el matrimonio; rituales litúrgicos, sacramentos o símbolos que imprimen cierta sacralidad a estos momentos coyunturales en la vida de los creyentes. Para el caso de la Pastoral Afrocolombiana como movimiento religioso, celebrar la misa es una de sus actividades principales. Pero es indiscutible que este ritual milenario no se celebra de la misma manera en este colectivo, pues tiene importantes diferencias con el culto tradicional tal y como se le conoce en el culto oficial del catolicismo.

Las misas que celebran los sacerdotes y agentes de pastoral afrocolombianos tienen su base en una metodología que ellos mismos han denominado “procesos de inculturación” haciendo referencia a la asimilación que la Iglesia Católica debe tener en el encuentro con una cultura que tiene rasgos y elementos particulares como el idioma, la música, la forma de vestir, la danza, etc., este argumento lo toman del mismo magisterio o los documentos oficiales de la Iglesia como la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* del papa Pablo VI en la cual afirma en el numeral veinte: “La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaure así, no una identificación sino una estrecha vinculación con ella”. Así como este texto papal, existen diversidad de textos de la doctrina de la Iglesia que son usados por la Pastoral Afrocolombiana para apoyar la metodología de inculturación en sus actividades y especialmente en las celebraciones rituales.

⁴⁰ Según la RAE la palabra Eucaristía proviene del griego *εὐχαριστία* *eucharistía* que significa “acción de gracias”.

⁴¹ Se escribe con mayúscula inicial indicando que corresponde a la lectura de los textos sagrados o la Biblia, es decir, palabra de Dios.

Figura 3.5. Procesión de entrada a la misa afro, 2019⁴²



Fuente: Pastoral Afro (2019).⁴³

La primera vez que participé en una misa afro quedé asombrado por las diversas manifestaciones en la visualidad, la música, la danza y cada detalle como los colores, vestidos y símbolos que daban cuenta de una performance que difería de lo que había visto en las misas del culto oficial católico. Toda misa afro inicia con una pequeña pero significativa procesión encabezada por mujeres negras que danzan al ritmo de la música, algunos monaguillos, las personas que leen la Palabra de Dios y el sacerdote. Generalmente las danzadoras llevan consigo unos vestidos típicos del Pacífico colombiano y portando algunos símbolos que resaltan temas como la afrocolombianidad, los derechos humanos (con fotografías de líderes sociales asesinados) o temas políticos y ambientales, es decir, desde el inicio del rito ya se expresan mensajes que van acorde a ese entendimiento común del colectivo.

Seguido de esta procesión inician algunas oraciones y un acto de reconciliación o perdón que es animado musicalmente por un grupo de jóvenes negros que con cununos, guasa, marimba y tambores entonan rumbas, jugas, makerules y currulaos para instrumentalizar letras en las cuales se pide perdón a Dios por la exclusión del pueblo negro y la violencia racial que viven

⁴² Se observa la procesión de entrada a un templo con la fotografía de la líder social y ambientalista Francia Márquez Mina, orando por sus proyectos políticos y seguridad personal. El 7 de agosto del 2022 asumió como vicepresidenta de la República de Colombia como la primera mujer negra en llegar al cargo.

⁴³ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/fotos/>

las personas negras en la sociedad. Después de este rito inicial, se leen tres textos de la Biblia: el primero del Antiguo Testamento, el segundo usualmente es un Salmo y la tercera del nuevo Testamento; estos tres textos son leídos con cierta reverencia por mujeres y hombres de la comunidad. Hay una cuarta lectura que corresponde a uno de los evangelios y es leído solamente por el sacerdote según las normas litúrgicas de la Iglesia. El sacerdote concluye la lectura e inicia un sermón en el que vincula los textos bíblicos escuchados anteriormente con temas de actualidad que pueden ser políticos, económicos, de la vida familiar, etc.

En el marco de esta investigación, he tenido la oportunidad de participar de varias misas afro como parte de la metodología de observación etnográfica que permite la recolección de datos. Recuerdo de manera especial el sermón u homilía del sacerdote en una de las misas en el que recalca la importancia de generar escudos humanitarios para proteger la vida de los líderes y lideresas negras del Norte del Cauca que en esos días habían sido amenazados por actores armados que operan en la zona bajo las lógicas del narcotráfico: despojo de tierras para la proliferación de cultivos ilícitos. Estos relatos de denuncia de la injusticia y el abandono social que sufren las comunidades por parte del Estado, fueron temas centrales en aquella misa, en la que podía verse los rostros de otros líderes negros asesinados y otros que se encuentran vivos y piden protección para continuar con sus luchas por la tenencia comunitaria de la tierra.

“Es una ritualidad con rostro negro”, fue la respuesta del sacerdote al que pregunté cómo describía estos encuentros religiosos donde mujeres y hombres negros se reunían en torno a unas prácticas religiosas no muy comunes en el seno de la Iglesia Católica. Y es que ciertamente este rito termina siendo contestatario a posiciones hegemónicas que tiene la Iglesia en cuanto a algunos temas como el uso de las imágenes negras, los colores panafricanos que se desvinculan a los colores litúrgicos permitidos⁴⁴, el contraste entre la música sacra gregoriana y las jugas que se entonan bajo el encanto de la marimba; son suficientes contrariedades para generar algunos escándalos al interior de la iglesia local o arquidiócesis:

Mucha gente está de acuerdo con que la fe cristiana aún no logra llegar al corazón de la cultura afrocolombiana, por ejemplo. Esto es un desafío para muchas personas y particularmente para los sacerdotes. Unos dicen “¿por qué quieren dividir la gente con eso de la Pastoral Afro? Todos los seres humanos somos iguales”. Esta es una equivocación grande. Los seres

⁴⁴ La Iglesia católica tiene una tradición muy antigua frente al uso de colores de acuerdo a los tiempos del año litúrgico; ejemplo, el blanco se usa para Pascua, el morado para Cuaresma, el verde para el tiempo ordinario, el rosa para Adviento, etc.

humanos tenemos los mismos derechos, pero cada uno y cada grupo es único. Reconocer estas diferencias y aceptarlas crea fuente de mucha riqueza en la convivencia. Más que acoger a los afros en el seno de la Iglesia, la Pastoral pretende hacer que ellos se sientan y hagan Iglesia, aporten con su riqueza cultural a la Iglesia universal. Porque, una cosa es cierta, la Iglesia será afro cuando los afros seamos Iglesia, especialmente en las diócesis donde somos mayoría (Mwangi Munyiri 2015, 16).

Estas tensiones denotan que al interior de la Pastoral también hay un entendimiento común sobre lo que significa construir una identidad propia en el marco de una institución religiosa anquilosada en principios dogmáticos que son innegociables por ser verdades eternas e infalibles. Pero aun así los miembros de la Pastoral siempre se presentan como católicos comprometidos con su fe mientras expresan en el marco de estas tensiones sus particulares formas de celebrar la misa, vivir la fe y mantener un activismo social con el que siguen denunciando la exclusión del pueblo negro y las realidades de violencia estructural que representa hablar del racismo en una ciudad como Cali, la urbe con la población afrodescendiente más alta en América Latina después de Salvador de Bahía en Brasil.⁴⁵

3.2.2. ¿Qué cantan los agentes de pastoral afrocolombiana?

El canto no tiene fecha, pero sí género: las loas son de las mujeres, las décimas de los hombres. Pero ahora cada quien canta lo que sabe. Abuela Santana es una de las loas.

Lucy Herney Canchimbo García

Un libro que llamó poderosamente mi atención es el Cantoral Afrocolombiano, este sencillo libro reúne las principales canciones que cantan las negras y negros del colectivo en las misas y sus encuentros programáticos o de formación. Es interesante encontrar diversos textos que han sido adaptados a los diferentes momentos litúrgicos de la misa y que combinan muy bien con mensajes relacionados a la identidad afrocolombiana, los marcadores raciales impuestos (como las diferencias fenotípicas), sus posiciones políticas y teológicas en relación a los más pobres y excluidos, el rescate de su “ancestralidad africana”, etc., este cantoral es una gran compendio de los conceptos y percepciones más evidentes en la consolidación de los marcos de acción colectiva del movimiento. A continuación, me detendré en la descripción de dos canciones que elegí para señalar las evidencias que denotan un entendimiento común sobre algunos temas y cómo se combina con la liturgia de la misa afro.

⁴⁵ Véase:

https://www.cali.gov.co/bienestar/publicaciones/51642/cali_segunda_ciudad_con_mayor_poblacion_afrodescendiente_en_el_pas/#:~:text=De%20esta%20manera%2C%20se%20sit%C3%BAa,de%20Salvador%20Bah%C3%ADa%2C%20en%20Brasil

Como habíamos mencionado anteriormente, la Pastoral Afrocolombiana que opera en la Comuna 16 de Cali, hace unos años creó el Centro de Documentación Octavia E. Butler en el cual se pueden encontrar diferentes títulos tanto físicos como digitales. Gracias a la página web oficial del movimiento, en este espacio tuve la oportunidad de realizar una búsqueda activa de información representada en datos estadísticos, imágenes, cartillas de formación, biografías, libros de oraciones, artículos escritos por miembros del colectivo; en fin, una vasta cantidad de archivos que me ayudaron a rastrear a través de las fuentes escritas, pistas importantes para consolidar una mejor idea sobre los discursos y el lenguaje común que usan los agentes de pastoral en su cotidianidad.

HOY ESTAMOS REUNIDOS

Juga (música “Caminar de la negra”)

Hoy estamos reunidos

Para cantarle al Señor

Celebrando nuestro día

Cantemos de corazón

Jesucristo hoy y siempre

A nuestra etnia ayudará⁴⁶

Nos guiará con amor

Por toda la eternidad/

Cantemos a Jesucristo/

Hoy vamos a celebrar/

Levantemos los pañuelos

Porque Le vamo a bailar

Sentilo, sentilo

Él con nosotros está

Preparémonos hermanos

Que hoy vamos a demostrar

Que nuestra etnia es alegre

⁴⁶ La negrita que resalta algunos fragmentos de la canción es propia.

Eso es herencia ancestral
Con el bombo y el guasá
Que suena, chichá, chichá
Oíla, oíla
La marimba va a sonar
Recibamo a Jesucristo
Que él con nosotros está
(Instrumental)
Cada año reunidos
Venimo a conmemorar
Que por fin ya somos libres
De ese yugo colonial
Con el bombo y el cununo
Queremo inculturizar
Nuestros ritmos ancestrales
En la misa de hermandad
Y hoy queremos decirles
Nuestra etnia aquí está
Después de tanta masacre
Hoy queremos perdonar
Oínos, oínos
Hoy queremos perdonar
Queremos para Colombia
Nosotros también la paz
Cantemos, cantemos
Que nos escuche el Señor
Sentilo, sentilo

//Él con nosotros está// (Pastoral Afrocolombiana de Cali 2016, 12).

Esta canción se entona al ritmo de una juga y es usada generalmente para las procesiones del rito inicial en la misa afro, su autora es una antigua miembro de la Pastoral que conoció desde su experiencia personal los horrores del conflicto armado en la ribera del río Atrato en el Chocó. La letra es un grito alegre y esperanzador que resalta la confianza en Jesús que ayuda a la etnia afro, una etnia que es alegre como herencia ancestral que se reúne para conmemorar la libertad del yugo colonial y perdonar a los autores de la masacre del pueblo negro. Esta letra reúne mensajes claves que regularmente es posible encontrar en los escritos, comunicados y sermones de los agentes pastorales. Estas expresiones claves son el centro de un discurso que configura los sentidos y las prácticas de las negras y negros que hacen parte del colectivo. Es importante señalar que es muy común encontrar que los agentes de la pastoral no requieren de los cantorales para seguir la letra de las canciones, pues han memorizado muchas de ellas y esta no es la excepción.

MI CRISTO NEGRO

Rumba

El día en que yo vine aquí

Yo traje mi Cristo negro

El día en que yo vine aquí

Llegué con mi Cristo negro

Pero aquí me Lo cambiaron

Y ahora yo no Lo tengo

Pero aquí me Lo quitaron

Y ahora yo no Lo tengo

Él era bembón

Y Él era el Rey de mi reino

Era narigón

Y era dueño del misterio (2016, 17).

Esta última canción es buen ejemplo sobre el uso de algunos marcadores raciales (fenotípicos) con palabras como “bembón” o “narigón” que se le asignan a Jesús sin restarle divinidad como “dueño del misterio”, pero que logran resignificar para entender un Jesús que acompaña al pueblo negro porque él mismo también es negro. Estas representaciones simbólicas del

Cristo negro permiten consolidar una idea común entre los miembros de la colectividad y es el de reafirmar la unidad social de la Pastoral Afrocolombiana, aportar a la comunión de sus miembros y la reafirmación étnica que los distingue de otros grupos sociales. Una vez más, pero esta vez a través de la música como medio de comunicación, logramos acercarnos a la idea que propongo en este trabajo de investigación sobre las prácticas y discursos que movilizan las acciones colectivas del movimiento desde un marco común.

3.2.3 Santos y santas negras, vidas sin “canonización”

En la historia de la Iglesia Católica, el testimonio de una vida acorde a los valores y principios del Evangelio predicado por Jesús de Nazaret, ha sido una importante herramienta de evangelización en los diferentes pueblos y épocas. La vida de tantos santos y santas que demostraron una vida coherente con este modelo de vida cristiana es una importante herramienta para el proselitismo religioso que busca adherir más creyentes a la fe. Estos santos y santas fueron hombres y mujeres de diferentes momentos históricos de la Iglesia que, después de procesos internos de investigación sobre la comprobación de sus virtudes heroicas y su fama de santidad, fueron elevados al grado de “santos o santas” en un rito especial que generalmente preside el obispo de Roma, el Papa, llamado canonización. Es muy común entre la piedad popular católica encontrar diversas devociones de personas que veneran estampitas con el santo o la santa de su predilección: San Francisco de Asís, Santa Rosa de Lima, San Agustín, San Cipriano, etc.

Cuando visitaba el Centro de Pastoral y Espiritualidad Afrocolombiana en el barrio La Unión, con la intención de realizar ejercicios de observación participante como parte de mi metodología de investigación, me asombraba encontrar cuadros con las fotografías de hombres negros y mujeres negras, algunos conocidos como el Dr. Raúl Cuero⁴⁷ o la lideresa ambiental Francia Márquez⁴⁸ pero también imágenes de importantes líderes de la comunidad que ya habían muerto o que lamentablemente habían sido asesinados pero que jamás había visto, que tal vez no eran muy conocidos y escapaban a mi conocimiento pero que pude reconocer como los “santos y santas de la Pastoral”, como aquellos que no podían ser olvidados.

⁴⁷ Importante científico afrocolombiano que generalmente es destacado dentro personajes ilustres del pueblo negro en el país.

⁴⁸ Lideresa ambiental del Norte del Cauca, sus luchas la hicieron acreedora del reconocido Premio Medioambiental Goldman que se otorga a personas que se destacan por su entrega al cuidado del medio ambiente. El 7 de agosto de 2022 asumió la vicepresidencia de Colombia en el gobierno progresista de Gustavo Petro.

Muchas de las fotografías o retratos pintados sobre lienzo u otros materiales, son los rostros de una tragedia que enluta al pueblo colombiano día tras día y que arroja con un manto de sangre y muerte a las comunidades indígenas y los pueblos afrodescendientes que se organizan para buscar reparación como víctimas del conflicto armado o para buscar la restitución de las tierras que les fueron arrebatadas. Son líderes y lideresas sociales que buscando caminos de justicia y reparación fueron asesinados en sus territorios, principalmente en el norte del Departamento del Cauca la situación es muy compleja, pues de los 199 asesinatos de líderes sociales y defensores de DDHH en el año 2020, el más violento en la última década según datos oficiales de la Fiscalía General de la Nación⁴⁹, 52 homicidios fueron perpetrados en este departamento en las zonas donde habitan hombres y mujeres negras con importantes trayectorias históricas en la consolidación de consejos comunitarios. Este panorama, nada alentador, impulsa a las mujeres negras de la Pastoral a crear diversas imágenes con los rostros de los hombres y mujeres asesinadas en medio de su activismo social y político. Ellas buscaron el cartón paja, el lienzo, las pinturas, los pinceles y las acuarelas con las que elaboraron el “escudo humanitario” que luego adornaron con flores y frutas a manera de ofrenda en el altar donde se celebraría la misa en memoria de los nuevos mártires. Pintar estas imágenes implicó largas horas de trabajo colaborativo en uno de los salones del Centro de Pastoral, reuniones en las que se compartieron algunos tragos de viche⁵⁰ en medio de largas conversaciones sobre las vidas que finalizaron con violencia, pero también sobre las letras de los arrullos que acompañan los cortejos fúnebres en el Pacífico colombiano. Esto para indicar que hay toda una riqueza en los procesos creativos de este colectivo, aun en medio del dolor y la muerte, se consolida un discurso de defensa de la vida y rechazo de toda forma de violencia en contra de la humanidad de los liderazgos sociales, especialmente entre aquellos negros y negras que defienden sus tierras y su identidad étnica.

Este ejercicio de reconocimiento de cada uno de los hombres y mujeres retratados en las paredes del lugar me lleva a pensar sobre la doble mirada que propone Didi-Huberman para estudiar la imagen sagrada desde una antropología de la representación. Para el autor, que toma el concepto benjaminiano de “aura” para describir los elementos que operan en la distancia entre el sujeto que mira y el objeto observado, la mirada y la memoria son piezas claves para comprender como se activa esta doble mirada. Pensemos en un objeto que es

⁴⁹ Véase: <https://www.elspectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/los-199-lideres-sociales-asesinados-en-2020-la-otra-tragedia-a-la-sombra-del-covid-19-article/>

⁵⁰ Bebida alcohólica artesanal propia del Pacífico colombiano.

mirado y el sujeto que mira, entre ellos hay un espacio (vacío) en el cual median unos poderes: el poder de la distancia, el poder de la mirada y el poder de la memoria ¿Qué permite esta relación entre estos poderes? Un alcance de visualidad, una metamorfosis visual específica; es decir, se produce un elemento que crea una mirada que solo puede ser entendida en ese entramado, y la trama es precisamente la relación tiempo-espacio que logra conformar el tejido desde el cual se ubica el que mira y lo que es mirado (un contexto – una experiencia) (Didi-Huberman 1997).

Figura 3.6. Escudo humanitario con los nuevos santos y santas de la Pastoral Afro, 2018⁵¹



Fuente: Pastoral Afro (2018).⁵²

El autor también ha llevado esta comprensión de la doble mirada al arte sagrado a través de las imágenes religiosas que son celosamente conservadas en las basílicas y catedrales en las cuales siempre hay un distanciamiento entre la imagen religiosa y los feligreses, el aura es todo aquello que el feligrés puede ver desde la sacralidad de la imagen, mucho más allá de la imagen misma y esto es el acto de culto, entendiendo la palabra culto desde el contexto religioso. Pero estas imágenes por sí solas no están constituidas, sino que necesitan del aura

⁵¹ Acto simbólico en el altar de la iglesia La Ermita, templo católico muy reconocido en Cali, con las imágenes de líderes y lideresas afrodescendientes asesinadas en los últimos meses en Colombia.

⁵² Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/fotos/>

para poder ser tramada y producida; es decir, separadas de esto no tendrían sentido. Debe tener este sentido de experiencia y que esté basado en el culto.

Es muy interesante esta postura de lo “lejano” en el arte religioso, imágenes que no se pueden tocar que regularmente están en un estrado o nicho, donde hay todo un poder de distancia, un poder ejercido, provocado; todo esto genera un espectro de cuidado, de sacralidad, de culto que se corresponde con lo anteriormente citado en la obra de Didi-Huberman sobre el “aura”. Esto para señalar que la disposición de los cuadros con los retratos de los que consideré en su momento como “los santos y santas de la Pastoral”, no era una simple e ingenua acción decorativa en el espacio del colectivo, había mucho más que reflexionar en torno a estas imágenes, tal vez también hay un poder ejercido, pero desde otro tipo de mirada, ya no tan religiosa, sino una doble mirada más secularizada.

En la doble mirada que señala el autor recordemos que operan tres poderes inseparables: la memoria, la mirada (experiencia) y la distancia. En el caso de los cuadros o retratos de la Pastoral, la memoria es fundamental porque señala el recuerdo de los hombres y mujeres que antecedieron a los agentes pastorales en la consecución de la justicia social que llevaría al pueblo negro a su plena libertad (Reino de Dios); la mirada se recrea en la posibilidad de reconocerse en el otro que también es un rostro negro con el cual me identifico; y la distancia opera de manera inversa al arte sacro que señala Didi-Huberman, pues en este caso opera una distancia más corta y cercana, casi inexistente, pues se trata de hombres negros y mujeres negras que podemos ubicar en un espacio-tiempo más actual y próximo a los actuales agentes de pastoral. El poder de la imagen también opera para reflejar sentidos y prácticas comunes desde los cuales se consolida la idea de unidad, pertenencia étnica y consolidación de identidad.

Figura 3.7. Mayora observando el escudo humanitario con los nuevos santos y santas de la Pastoral, 2018⁵³



Fuente: Pastoral Afro (2018).

3.3. ¿Cómo se construye identidad afrocolombiana según la pastoral?

3.3.1. Procesos de formación en La Pastoral

Ya habíamos mencionado la importancia de los procesos de formación y los espacios de aprendizaje a través de los “semilleros” como la estrategia para capacitar a los nuevos agentes de pastoral que ingresaban al grupo siendo niños, niñas o adolescentes. A parte de este proceso inicial, también existen procesos de formación continua o de actualización para los agentes de pastoral que ya pertenecen al colectivo, y también para aquellos adultos que no pueden estar en los semilleros y por su edad requieren otros procesos diferenciados. En este apartado me propongo describir de manera general tres espacios de formación continua pensados especialmente para los adultos: los talleres de comunicación, las escuelas de perdón y reconciliación y, el que considero más importante, el diplomado de Acompañamiento a Procesos Afro e Indígenas que detallaremos de manera especial en el siguiente acápite.

⁵³ El concepto benjaminiano de “aura” usado por Didi-Huberman abre la posibilidad de interpretar al sujeto escindido que es interpelado por la imagen, esa relación de poder que media lo “sacro” en el arte religioso, aquello que vemos que también nos mira. Para el caso de la Pastoral y sus imágenes religiosas podríamos hablar de un “aura” mucho más secular que se debate entre lo religioso, lo político y la construcción de identidad, pues no son imágenes lejanas, son los rostros de hombres y mujeres que hicieron parte de sus comunidades, vecinos, amigos. Son los nuevos mártires de esta Iglesia local.

Los talleres de comunicación están dirigidos a un público amplio que no requiere conocimientos previos sobre herramientas de comunicación, en este espacio las personas aprenden a usar adecuadamente una cámara fotográfica, a redactar textos con fines comunicativos en medios impresos o digitales, desarrollo de entrevistas, producción y edición de videos de manera casera o a través del celular; estas actividades son especialmente prácticas y no se ahonda mucho en aspectos teóricos de la comunicación social, por ejemplo. Estos talleres son especialmente atractivos para adultos jóvenes que ven la posibilidad de adquirir habilidades nuevas que pueden poner en práctica al corto plazo. Nuevamente estos procesos no son ajenos a unas intenciones propias de la colectividad y hay unos objetivos detrás de estos ejercicios de aprendizaje en torno a la comunicación:

Con estos talleres se busca capacitar a los integrantes de las comunidades de Pastoral Afro (sobre todo los jóvenes), empoderarlos en visibilizar y articular sus realidades sociales, su identidad y cultura. Se busca construir una red de semilleros de comunicación de la Pastoral Afro. Al mismo tiempo se invita a activistas de organizaciones hermanas de base desde Buenaventura y Cauca para profundizar el tejido de comunicación e intercambiar contenidos... El eje transversal de estos talleres representa una comunicación étnica y popular desde la misión de la Pastoral Afro con el fin de construir la paz en Colombia y transformar el país.⁵⁴

Estos deseos de transformación y cambio, propios de los movimientos sociales, no son ajenos a la Pastoral y por ello la creación de redes para la colaboración entre organizaciones es una excelente estrategia del colectivo para expandir sus ideas y compartirlas con otros movimientos de base con los que tienen en común algunas ideas como la pertenencia étnica que consolida identidad. Estas redes de comunicación son importantes porque a través de ellas viajan las ideas y mensajes que los agentes de pastoral quieren hacer masivos para visibilizar las luchas y denuncias que encuentran lugar en su quehacer político.

Por otra parte, encontramos también las escuelas de perdón y reconciliación (ESPERE) que nacen en el 2017 a raíz de los acuerdos de paz entre el estado colombiano y las FARC-EP en la Habana. En la página web del colectivo se encuentra una descripción general que brinda pistas importantes para comprender la intención de este proceso formativo:

Las Escuelas de Perdón y Reconciliación – ESPERE – son una propuesta de trabajo comunitario, en donde los participantes, bajo la guía de los animadores o talleristas, son invitados a promover el Sentido de vida, la Seguridad en sí mismos y la Sociabilidad en medio

⁵⁴ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/2021/04/02/talleres-de-comunicacion/>

de sus comunidades, muchas veces víctimas de discriminación, conflicto armado y agresiones sistemáticas en el núcleo familiar. Las ESPERE son un proceso pedagógico vivencial y lúdico, para sanar las heridas, transformar la memoria ingrata, generar prácticas restaurativas y brindar herramientas para recuperar la confianza.⁵⁵

Las ESPERE son una respuesta de la Pastoral a los retos actuales que representa hablar de paz en contextos de marginación y pobreza, sectores habitados por personas negras que han vivido en carne propia los horrores de la violencia. Los participantes de estos espacios realizan actividades grupales en torno a una metodología de “cuidado al cuidador” que consiste en transformar la memoria ingrata, desarrollar interacciones restaurativas y reparadoras para que las personas que han sido víctimas del conflicto armado, violencia intrafamiliar u otros tipos de violencia en sus contextos, puedan desarrollar espacios de protección y seguridad en sus vidas asumiendo una actitud de autocuidado.

Cuando participé de una sesión de trabajo en las ESPERE, llamó mi atención el uso de símbolos y momentos de oración a pesar de tratarse de un espacio pensado más para el alivio y tratamiento de traumas causados por la violencia; en estos espacios también se despliega el discurso de los agentes de Pastoral en torno a sus percepciones sobre el racismo o la etnicidad, por ejemplo, reafirmando este lenguaje común que los vincula al colectivo que representan. Entre los símbolos que utilizan está el dejar un Cristo negro en la mitad del salón donde se desarrolla el taller, el uso de música del cantoral de la Pastoral, oración inicial y final con intenciones por la paz y la reconciliación que debe incluir a los pueblos negros, etc., esto para indicar que las actividades formativas del movimiento independiente de su objetivo siempre son usadas estratégicamente para reafirmar la unidad y conservación del grupo.

3.3.2. Diplomado de Acompañamiento a Procesos Afro e Indígenas

Una de las líneas fuertes en los procesos de formación que lidera la Pastoral es precisamente aquellos aprendizajes que están orientados a la consolidación de nuevos liderazgos en los territorios e instalar capacidades organizativas en las comunidades negras que requieren acompañamiento jurídico en temas como la tenencia colectiva de la tierra, por ejemplo. En este punto es importante señalar que el diplomado de acompañamiento a procesos afro e indígenas no es exclusivo para los integrantes de la Pastoral, este curso también es ofrecido a personas que hacen parte de otros grupos o iniciativas comunitarias. A principios del año 2020 tuve la oportunidad de estar presente en varias de las sesiones o módulos del diplomado,

⁵⁵ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/2021/04/02/escuelas-de-perdon/>

y pude constatar que habían ingresado al proceso de formación seis personas provenientes de zonas rurales de Buenaventura con el objetivo de capacitarse para liderar sus consejos comunitarios.⁵⁶

Un tema que me inquietó sobre este proceso en particular fue darme cuenta de que en el nombre del diplomado también se incluyen los procesos comunitarios indígenas y por ello me di a la tarea de consultar la razón de este elemento integrador en el curso. Revisando algunos archivos en el centro de documentación y una entrevista a la coordinadora del diplomado, supe que en el marco de una alianza entre el Centro de Estudios Étnicos (CEE) y la Fundación Universitaria Claretiana FUCLA, quienes certifican el diplomado, solicitaron que se incluyera también una perspectiva indígena en el diplomado pues los asuntos étnicos con las comunidades indígenas hacen parte de la filosofía de estas dos instituciones. La Pastoral accedió a este requerimiento con tal de recibir el apoyo de estos centros de estudio que le otorgan cierto peso y credibilidad al diplomado que ofertan, reflejando el compromiso con el fortalecimiento de redes que ayudan a expandir sus mensajes claves como movimiento.

Consultando la página web de la Pastoral se pueden leer las líneas de formación del diplomado: “Gobierno propio/ Participación política del pueblo afro, Resistencia de pueblos indígenas, Resistencia de pueblo afrocolombiano, Métodos de Investigación, Simbología religiosa, Tradiciones espirituales indígenas, Tradiciones espirituales afros, Cultura y Biblia I y II, Hermenéutica, Pedagogía comunitaria y saberes ancestrales y Construcción de Paz Territorial”.⁵⁷ Estas líneas de formación generalmente se dividen en forma de módulos o sesiones de trabajo, en medio de mi trabajo de campo estuve en una de las sesiones sobre resistencia del pueblo afro en la cual se generó un debate muy interesante en torno a las formas organizativas de los pueblos negros versus los pueblos indígenas; resalto la participación de Andrea, una joven que participa activamente en el área de comunicaciones de la Pastoral y que en ese momento se encontraba cursando el diplomado, pues sus ideas pusieron en tensión algunas comparaciones que se estaban haciendo entre los pueblos negros y las comunidades indígenas:

⁵⁶ Los Consejos Comunitarios de las Comunidades Negras son personas jurídicas cuya creación está autorizada por el Artículo 5° de la ley 70 de 1993, que tienen entre sus funciones las de administrar internamente las tierras de propiedad colectiva que se les adjudique, delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas, velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales y hacer de amigables compondores en los conflictos internos factibles de conciliación. Tomado de:

<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=160430#:~:text=%E2%80%9CLos%20Consejos%20Comunitarios%20de%20las.al%20interior%20de%20las%20tierras>

⁵⁷ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/2021/04/02/diplomado-dpcai/>

[...] en muchos espacios es fácil encontrar estas opiniones en las que proponen que si los negros nos organizáramos igual que los indígenas podríamos salir adelante, creo que en este momento no debemos seguir repitiendo estas cosas sino entender que nosotros como negros y negras tenemos unas formas diferentes de entender los conflictos en nuestros territorios y que no vamos a ser como las comunidades indígenas porque ellas tienen una historicidad totalmente diferente, de hecho antes que llegáramos a territorios americanos, los indígenas ya estaban aquí, ya conocían el territorio mucho antes que nosotros; entonces el objetivo es construir a partir de lo que hay entre nosotros y nosotras; ¡listo! tenemos dificultades, pero vamos a ver cuáles son esas dificultades y empezar a trabajar en ello para lograr esos objetivos y ya dejar de darnos palo diciendo que somos desunidos.⁵⁸

Para Andrea la comparación de las formas de organización entre los pueblos negros y los indígenas no debería tener lugar en el debate, porque para ella son totalmente diferentes. A partir de esta opinión se levantaron voces de apoyo y otras que destacaron la importancia de asumir lo mejor de otras formas de organizarse en comunidad. Esta situación en la sesión del diplomado me genera otras reflexiones sobre el concepto de etnicidad, pues ¿hasta qué punto hay unos límites entre unos y otros para evidenciar diferencias?, escuchando a Andrea recuerdo el planteamiento de Peter Wade sobre la noción de etnicidad, la cual entiende desde un criterio geográfico más que el fenotipo o el sexo; por ejemplo, en el que se usa un lenguaje de lugar para acentuar diferencias culturales (2000); como lo dicho por Andrea cuando dio a conocer su opinión sobre la relación entre organización indígena y organización afrodescendiente, al ubicar el continente americano como el punto de tensión que explicaría porque no es oportuna la comparación entre unos y otros.

El proceso de formación a través del Diplomado de Acompañamiento a Procesos Afro e Indígenas en su tercera edición en el año 2020, estuvo marcado por la coyuntura de la emergencia sanitaria por COVID-19, lo que impidió que gran parte de las sesiones de estudio se pudieran realizar de manera presencial en el Centro de Pastoral, llevando el proceso a desarrollarse en la virtualidad. Antes de esta coyuntura, tuve la oportunidad de estar presente en más de seis sesiones del diplomado que enriquecieron mis notas en el ejercicio de observación participante. Es importante destacar que la cohorte del año 2020 fue una de las más grandes con una gran riqueza en la producción de trabajos finales que dan cuenta de la rigurosidad del proceso y los aportes que se hacen a la comunidad desde estos ciclos de

⁵⁸ Estas palabras son de Andrea, a quien dediqué una parte del próximo capítulo porque su papel representa muy bien lo que hacen la mayoría de las mujeres negras de la Pastoral entre sus luchas del día a día. El nombre fue modificado por petición de la entrevistada.

educación no formal. A continuación, relaciono los títulos de los trabajos de graduación de los estudiantes del diplomado:

Tabla 3.1. Relación de trabajos de grado de la tercera cohorte del diplomado, 2020

Título del trabajo	Formato	Ubicación
Factores que influyen en el aprovechamiento del tiempo libre en los jóvenes de la Comuna 13 de Cali del barrio Charco Azul.	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/18MhNRkOSnV6jMhgGfnEk-Zma2aokCadd/view?usp=sharing
Conservación de prácticas y saberes ancestrales en torno a las plantas medicinales y alimenticias en huertas urbanas.	Monografía-texto – Exposición de huertas	https://drive.google.com/file/d/1UIeRjOHBvDD0HnZYJxnIalk3J76x-wM/view?usp=sharing
¿Cómo dar a conocer la ancestralidad del territorio de Mulaló a través del turismo?	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/18dY8jGkJVH8BYB6lu41eCTnY0cX3VhjF/view?usp=sharing
El mercado de vestuarios étnicos en las comunidades de la Pastoral Afro de Cali.	Exposición fotográfica y monografía	https://drive.google.com/file/d/1bZ3tECE1_6Rul1ajdUnip4S_RN4ttw4Z/view?usp=sharing
El sabor de nuestra cultura afrocolombiana. Saberes y prácticas ancestrales del baile de niños(as).	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/1Ti4x7IY0-H4ss2xoBqZ_Q0BuBwOGNWoc/view?usp=sharing
La poesía afro como un aporte a la etnoeducación. Memorias de nuestros ancestros transmitidas de generación en generación a los niños, niñas y adolescentes de un pueblo que canta y baila al ritmo de la poesía afro.	Poemario y monografía	https://drive.google.com/file/d/1YIFL4v3tq0nqp2r2vY3zpjHXiL8NWTJI/view?usp=sharing
Herencia e identidad cultural en los niños, las niñas y adolescentes de la Comuna 15 asentamiento de desarrollo humano incompleto El Valladito.	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/1seFFrKdpdnFveLvcX6FzGYwJQWrjIer/view?usp=sharing
Fondo Solidario Oriente (FSO). Una alternativa socioeconómica comunitaria en el Oriente de Cali.	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/1e5JxfykB0foRHCzfKuYKXF0-8oTA9O81/view?usp=sharing
Cimarrones y palenques: El papel de las mujeres negras en las rutas libertarias	Serie radial (programa)	https://drive.google.com/file/d/1WE2v9NZCwAqtTkDSUrm2YegQLaxOpWwE/view?usp=sharing
Acción, liderazgo y participación socio cultural de la mujer en el barrio Charco Azul.	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/1AcTWoawtDfmHeCeL8gvgaJQZ0C

		Nl0i5b/view?usp=sharing
Saberes ancestrales y aprendizajes mutuos entre comunidades afro e indígenas	Estudio de caso – monografía	https://drive.google.com/file/d/19UfsVyppij0A-gK30xCq1F5rUCqR0C11/view?usp=sharing
Factores que influyen en la construcción de las identidades étnicas de niños y niñas entre los 6-8 años de edad, de la Corporación CORPUDESA – Comuna 14, municipio de Santiago de Cali.	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/1TuOPtNr8u7k-z8SGY6b5feb_iXvzjhaA/view?usp=sharing
Rondas y juegos tradicionales afro. Investigación en la Institución Educativa Nuevo Latir sede Isaías Duarte Cancino.	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/1N-9yR64WKA7GG0wu7GWeTpV8sToPSILd/view?usp=sharing
Reconstrucción, ancestralidad y tradición de población desplazada en la parroquia Nuestra Señora de Aguablanca.	Monografía – texto	https://drive.google.com/file/d/1783DKRKui2jKaRkcPsRW0OykG_Wfs2nz/view?usp=sharing
Historia de vida y construcción de identidad desde la música afro.	Cantos - monografía	https://drive.google.com/file/d/1qbcLWu7Qz7eKH4N4O0fCAmX-rpuepZhW/view?usp=sharing

Fuente: datos tomados del trabajo investigativo.

La información que nos ofrece este cuadro es una evidencia que permite comprender cómo los agentes de pastoral logran introducir temáticas de su agenda política en los trabajos de graduación que elaboran los estudiantes del diplomado, muchos de ellos no hacen parte de la Pastoral, no viven en el barrio La Unión o simplemente no se reconocen como negros o negras; pero encuentran en el diplomado la oportunidad de explorar realidades sociales que no conocían o las cuales no habían analizado a profundidad. Estos trabajos y sus temáticas son el resultado de un sólido proceso de formación de identidad en el que se construyen lenguajes comunes para la comprensión de los elementos, sentidos, discursos y prácticas que visibilizan a un colectivo étnico que se moviliza en contra de toda forma de racismo y exclusión del pueblo negro.

3.3.3. Calendario Afro Ñakati: tiempos negros, personajes negros

La Pastoral Afrocolombiana de Cali se preocupa constantemente por comunicar aspectos claves de su pensamiento y formas de concebir la cultura negra, como ya hemos visto lo hacen a través de la ritualidad, las imágenes, los textos de “transmisión de saberes” y los sólidos procesos formativos en sus diversas ofertas de capacitación. Así mismo, han dedicado

importantes esfuerzos para materializar este pensamiento en productos tangibles con los que pueden masificar estos mensajes sobre su identidad y la lucha por denunciar el racismo en sus diversas formas. Una de estas producciones es el calendario Afro Ñakati⁵⁹ que sobra decir no es un almanaque más, con vistosas imágenes religiosas, como los que venden en las iglesias o parroquias para recoger fondos económicos; el almanaque Afro Ñakati es “una apuesta epistémica afro – quiebre paradigmático en el tiempo” como reza en el subtítulo de la publicación.

Con la lectura del subtítulo que aparece en el almanaque ya es posible tener algunas ideas sobre lo que quiere comunicar la Pastoral a través de esta herramienta, pero lo más interesante a mi modo de ver es el uso de la fecha de abolición de la esclavitud en Colombia como un hito que invocan como el punto de quiebre en la historia de los pueblos negros del país, y partir de este hito consolidar una concepción diferente en la forma de iniciar y cerrar cada año calendario, puesto que la propuesta de Afro Ñakati es iniciar el año cada 21 de mayo y cerrarlo el 20 de mayo del año siguiente. En palabras del padre Venanzio Mwangi Munyiri, coordinador y delegado de Pastoral Afrocolombiana,

[...] el almanaque Afro Ñakati, más que un instrumento para medir los tiempos, es un campo epistémico que se le sugiere al pueblo negro del continente para repensarse desde la noción del tiempo, entendiendo este como fuente de poder; estamos entonces ante una propuesta que implica romper paradigmas, transformar imaginarios pensando desde nuestra realidad y por qué no, cuestionar tantos instrumentos que se han dispuesto para poder orientar la realidad actual y el rendimiento del ser humano en la historia, pero en este caso vamos a profundizar sobre la noción del tiempo como fuente de poder.⁶⁰

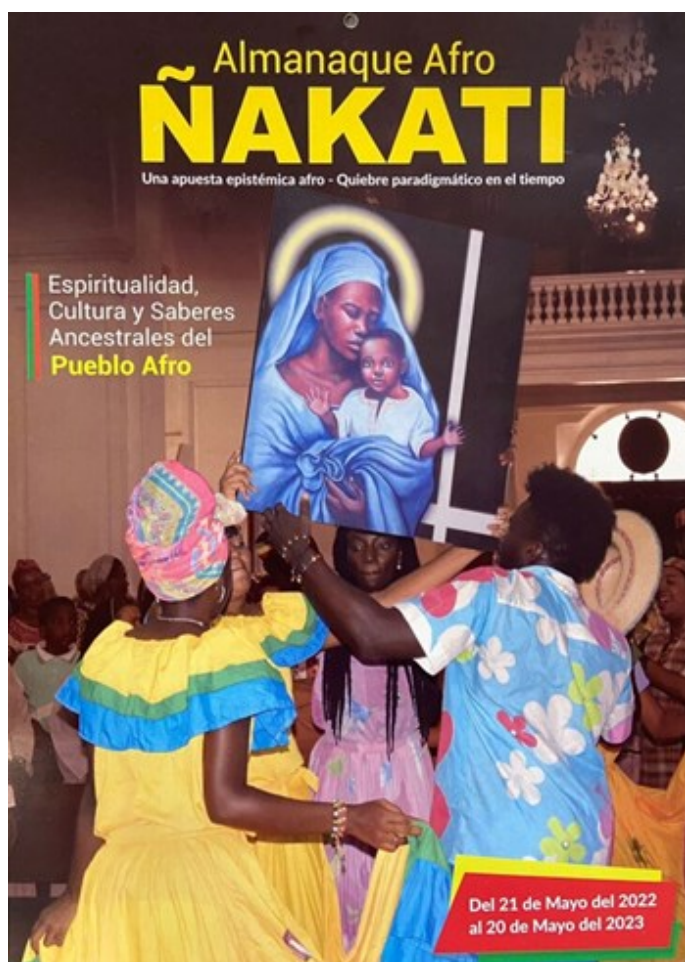
Desde la propuesta que representa Afro Ñakati, se muestra a la identidad afrocolombiana como algo mucho más que un asunto musical, gastronómico, un código de vestir y sentir diferente de quienes se reconocen en este grupo étnico, “afrocolombianidad es también una parte integral de nuestra historia y esa historia tiene que ser contada por nosotros y nosotras”, recalca Andrea quien estuvo involucrada en el diseño del almanaque y, por ello que desde el movimiento le apuestan a la construcción de un calendario con sentido étnico e identidad cultural.

⁵⁹ Ñakati es la hispanización de la palabra “tiempos” en la lengua suajili (nyakati). Tomado de <https://www.pastoralafrocali.org/todo-sobre-nakati/>

⁶⁰ Fragmento de una entrevista que realicé al padre Venanzio Mwangi Munyiri, sacerdote misionero nacido en Kenia y que cumple su labor sacerdotal en Colombia desde hace varios años. Importante esta nota de prensa para conocer un poco más de su perfil: <https://www.elpais.com.co/cal/venanzio-sacerdote-africano-de-mision-en.html>

El calendario Afro Ñakati nace de la juntanza, del tejer, el conversar; Ñakati es una construcción colectiva llena de memoria y resistencia que viaja a través del tiempo y la historia de hombres negros y mujeres negras. Algunos que dieron la vida por la reivindicación de los derechos de sus comunidades y otros que continúan en lucha y resistencia, por ello Andrea me dice en medio de nuestra conversación: “... queremos compartir con muchas personas la propuesta en pensar en un calendario que visibilice las luchas de nuestras comunidades, en las manos de muchas personas que tendrán el calendario como una apuesta pedagógica para preservar nuestra cultura y memoria, Ñakati es para ti, para mí y para todos”.

Figura 3.8. Nueva versión del Almanaque Afro Ñakati (mayo 2022 – mayo 2023) con el tema: “Espiritualidad, Cultura y Saberes Ancestrales”, 2022



Fuente: Ñataqui (2022).⁶¹

Tener el almanaque en mis manos y abrirlo para encontrar imágenes de hombres y mujeres negras que han sido reconocidos por su trayectoria en ámbitos como el arte, la ciencia y la

⁶¹ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/almanaqueafro/2022/05/20/porque-un-calendario-de-mayo-a-mayo/>

política; también algunas imágenes con el rostro de Benkos Biohó y un texto con su semblanza histórica; días del calendario resaltados en negrita y que señalan la fiesta del niño Jesús Negro en febrero y no en diciembre como lo conocemos en Navidad; un gran Cristo Negro y la Virgen María Negra en la contraportada; etc., me hace pensar que son parte del despliegue discursivo de la Pastoral que, a mi modo de ver, movilizan de diversas formas los conceptos de raza, racialización y racismo sin caer en nociones fijas para señalar que sus luchas no van en contra de una mera “ideología flotante” pues saben muy bien como ubicar estas nociones en problemas estructurales (Bonilla 1997) y materializados en sus propios cuerpos, en sus vidas, en sus realidades. Para el colectivo luchar contra la desigualdad social, pero a la vez dignificar la vida de hombres y mujeres negras, pasa por entender que una sociedad racializada produce efectos independientes a las estructuras de clase y género, como estructura con vida propia también “... se convierte en un principio organizador de las relaciones sociales en sí mismo” (Essed 1991; Omi y Winant 1986; Robinson 1983; van Dijk 1987).

Capítulo 4. “Rezar y luchar”: agentes pastorales, agentes políticos

Al iniciar un proceso de investigación es preciso adoptar una serie de posturas metodológicas y teóricas que señalen los caminos para la producción de cierto conocimiento. Por un lado, he tomado la ruta etnográfica que asume la observación participante como la técnica o el método que he pretendido poner en práctica para recoger los datos en medio del trabajo de campo; esto significa entrar en la vieja discusión sobre qué pesa más al momento de generar reflexiones antropológicas ¿observar o participar?, posiblemente esta disputa ya está solucionada y varios autores han argumentado la riqueza metodológica que puede traer para el investigador asumir una articulación entre observar mientras participa en el medio social (Guber 2004) y los actores que pretende conocer o interpretar.

Por otra parte, están los aspectos más teóricos que permiten entender y contrastar los hallazgos del trabajo de campo con aquellas reflexiones que ponen en tensión algunos conceptos claves; en mi caso asumo los planteamientos del constructivismo en torno a la etnicidad (y la etnia) y la racialización (y la raza) para tomar cierta distancia de posturas que buscan comprender las heterogéneas relaciones y dinámicas sociales de las personas negras, a través de argumentos esencialistas que apelan a un sentido ontológico para definir un “ethos” común que explicaría prácticas y discursos en este grupo étnico.

Estas dos entradas, la metodológica y la teórica, me han generado ciertos cuestionamientos sobre la pertinencia política de esta investigación para el grupo de personas que están en el centro de mi quehacer como investigador, pues es preciso entender que aquellas reflexiones teóricas de un corte más esencialista han servido como soporte fundador, en muchos casos, de las posiciones políticas del colectivo y reivindicaciones como pueblo negro, incluso aquellas luchas ya ganadas como la Ley 70 de 1994; entonces ¿estaré consolidando un discurso de la postmoderna prosa de la contrainsurgencia para “perturbar” esencialismos étnicos? (Restrepo 2005 - 123), este interrogante me acompaña desde el momento que mi participación activa, en medio de la Pastoral Afrocolombiana, me fue llevando a descubrir la fuerza de un proyecto político que busca mejorar la vida de muchas personas negras que viven en la pobreza extrema y sufren el peso de la violencia racial con sus cuerpos, así sea utilizando el argumento de rescatar las más profundas “huellas de africanía” para explicar estas situaciones de exclusión.

Es por esto que este capítulo en particular busca describir las prácticas, los discursos y sentidos de un proyecto político que pone en el rol de “activistas” a los y las agentes de pastoral de este colectivo. No es una reflexión que toma partido en este activismo, más bien es

un ejercicio de consolidación de mis notas de campo, referencias de matriz de observación, entrevistas etnográficas a profundidad, numerosas revisiones documentales, etc., que contraste con las lecturas teóricas constructivistas que asumen la raza, la etnicidad y la construcción de identidad desde el reconocimiento de una polifonía de interacciones, experiencias y dinámicas sociales en la Pastoral Afrocolombiana que, más allá de la inquietante unicidad ontológica de su ethos, sirven para entender problemáticas que aun ubican socialmente a las personas como es el caso del racismo estructural (Bonilla 1997); pues entenderlo y asumirlo desde categorías actuales que pueden ponerse en tensión con conceptos y sujetos producidos con una historicidad, puede ser la clave para conciliar esta desafiante “prosa contrainsurgente” de los académicos y que los activistas ven con preocupación “... con respecto a la relación entre conocimiento experto y sus efectos en los movimientos y organizaciones étnicas”. (Restrepo 2005, 123).

4.1. Marcos discursivos: creencias y valores compartidos en La Pastoral

4.1.1. “Oigo un Barullo”: El himno de la Pastoral

Entre las canciones más usadas como canto de entrada para los servicios religiosos o las misas afro se encuentra “Barullo”, una juga⁶² muy importante para los agentes de pastoral porque es su himno como colectivo. La letra de esta canción está colmada de representaciones sobre lo que significa ser negro o negra en la Pastoral Afrocolombiana como agente comprometido con el fortalecimiento de lo “particular” del pueblo negro, pero ¿qué es precisamente lo particular del pueblo negro según los integrantes del movimiento? Esta pregunta podría tener muchas respuestas a la luz de los debates sobre construcción de identidad como aquel que la ubica como favorable a las dinámicas del capital globalizado (Díaz Polanco 2011) o como un fantasma que evoca los vestigios de las comunidades que les antecedieron (Bauman 2001); coincido más con la posición de Peter Wade al abordar las particularidades de los grupos étnicos como “...diferentes ejes de identificación y acción que se entrelazan: la etnicidad, la raza, el género, la clase, la orientación sexual, la religión, la música, etc.” (2000, 117); ejes que se superponen y entrecruzan como una red compleja de interacciones sociales que van encuadrándose para dar un marco de acción colectiva al movimiento, un proyecto político que

⁶² La Juga es una variante del Currulao. Se toca especialmente durante rituales religiosos y sucesos importantes como funerales, natalicios o celebraciones navideñas y de fin de año. Su danza representa la fuerza de la raza afrocolombiana debido a los movimientos marcados y enérgicos. Véase: <https://www.eltiempo.com/especiales/la-juga-y-los-rituales-religiosos-38266>

denota que en la Pastoral no sólo se reza, también se lucha. Aquí el himno en su texto íntegro como lo cantan las negras y negros de la Pastoral:

BARULLO

(himno de la Pastoral)

Juga

/Oigo un barullo

Cantando a lo lejos/

//Al son de afros

Hay todos cantemos//

Pastoral Afro te invita hoy

Con alegría y con mucho amor

A que te unas a esta canción

De afros hermanos de corazón

...De afrocolombianos (4)

Nuestra misión

Tiene gran sentido

De identidad afrocolombiana

Porque es la meta evangelizar

A nuestro pueblo tan particular⁶³

La Pastoral aporta a la Iglesia

universal, cultura y sapiencia

Llenos de dones, de herencia

africana

Con rostro propio, tan espiritual

Coro

Únete al coro hoy para cantar

Ay, estos ritmos que te

⁶³ La negrita es propia.

alegrarán
Y tus raíces hoy van aflorar
Y en las tonadas tú lo
Aprenderás
La Pastoral, ay con sus
tambores
Aportan a todos dones y
valores
Nuestra bandera sea el
Evangelio
Diversidad como hermandad
Coro
Únete al coro
Ay, mi etnia negra
A los mestizos también los invito
Todos hermanos de este gran encuentro
Únanse al coro con su barullo
Barullo ah, barullo eh
Barullo ah, barullo eh
Barullo ah, barullo eh...
Qué bonito arrullo
Qué bonito arrullo...
Es un gran arrullo
Qué bonito arrullo...
Es un gran barullo eh... (Pastoral Afrocolombiana de Cali 2016, 11).

La Pastoral Afrocolombiana generalmente ofrece su acompañamiento y asesoría a otras comunidades parroquiales en las cuales no hay una vivencia ritual parecida a la misa afro. Reciben invitaciones de otros barrios, e incluso municipios, para la animación de la misa con la música que proponen los agentes de pastoral. En una oportunidad pude presenciar el

reclamo de una feligresa de un barrio del norte de Cali que no estaba de acuerdo con la música del cantoral afrocolombiano que animaba en ese momento el culto oficial de la misa que se estaba celebrando en su parroquia, pues no la encontraba apropiada para la dignidad que representaba esta celebración y además por ser “pura música y recocha de negros” (notas de campo, Cali, 16 de febrero de 2020). Una situación no menos relevante porque refleja las tensiones raciales que existen en el marco de una serie de marcadores de la diferencia que establecen posiciones privilegiadas para unos y posiciones subalternas para otros; y son precisamente estos últimos los que crean con su “barullo” un ruido incómodo que no encaja muy bien con las imágenes de un Jesús blanco de ojos claros.

Considero valioso rescatar esta anécdota de mi trabajo de campo porque refleja, de una manera cruda, cómo la raza sigue desempeñando una función clave para el mundo social y su estructura (Omi y Winant 1994), visibilizando el racismo que se despliega para restar valor a prácticas religiosas que incluso tienen la aprobación de la Iglesia Católica, hecho que la señora que desapueba la música de la Pastoral Afro tal vez desconoce. En una parte del himno “Barullo” se invita a los mestizos a unirse al coro de la etnia negra que se reconoce como una iglesia con rostro propio, una etnia que asume su “herencia africana”; esta invitación me hace pensar que los marcadores de la diferencia que operan aquí, como vestigios de una formación racial que sigue presente en la actualidad (1994), se mueven desde ambas orillas opuestas para consolidar posiciones de negación de ese otro que es diferente, pero a la vez para reafirmar la construcción de identidades que marcan unos límites de pertenencia; es precisamente dentro de estos límites donde circulan las ideas y conceptos claves para encuadrar posiciones comunes que crean marcos de acción colectiva. En el siguiente numeral desarrollo con un ejemplo, el de los medios de comunicación de la Pastoral, como se da esta circulación del discurso.

4.1.2. Red de Comunicadores y Comunicadoras Étnico-Populares de la Pastoral Afro Cali

El Centro de Documentación Octavia E. Buttler de la Pastoral Afrocolombiana en el barrio La Unión funciona en un salón de la edificación y usualmente se mantiene abierto en horarios de oficina para el público en general; el lugar es frecuentado por agentes de pastoral que encuentran en el espacio un lugar tranquilo para leer, estudiar o preparar alguna actividad como la creación de carteleras, pancartas, secuencias didácticas para los talleres del semillero, etc. Esta es una iniciativa que he llamado de “doble vía” porque cuenta con este espacio para la atención presencial y un lugar en la página web de la Pastoral que funciona como centro de documentación digital que bien puede funcionar de manera remota; y lo llamo “doble vía”

porque ambas rutas permiten acceder prácticamente a la misma información pues se han encargado de reproducir más del noventa por ciento de los documentos, libros, textos, artículos, etc., que encuentran asiento en el lugar físico también en la virtualidad.

La tranquilidad de este espacio solo desaparece en aquellos momentos donde la red de comunicadores y comunicadoras étnico-populares de la Pastoral Afro Cali, aparece en escena para tomarse el lugar y desarrollar un sinfín de actividades que van desde la escritura de artículos hasta la grabación de programas para la radio. Esta red es liderada por cuatro mujeres negras, entre las cuales se encuentra “Andrea” de quien hablaré a profundidad más adelante, y dos hombres negros; todos ellos conforman una especie de comité central o “junta directiva” que orienta y gerencia aquello que se comunica y cómo se comunica desde el colectivo. Es preciso aclarar que su presencia rompe con la tranquilidad del lugar, no porque sea un ejercicio intencional de hacer mucho “barullo”, más bien ocurre porque ellas y ellos son quienes dirigen algunas actividades que son muy atractivas para los más jóvenes, de manera especial los programas de radio que se graban en una pequeña sala contigua al centro de documentación y que ha sido aislada del sonido ambiente (de manera artesanal con cartones o panales de huevo) y equipada con tecnología básica para la grabación de sonido

Este equipo de comunicadoras y comunicadores no cuenta con estudios universitarios de periodismo o comunicación social, más bien se trata de personas que han encontrado algunas pasiones con las cuales se identifican muy bien; por ejemplo, uno de los hombres es cajero en un supermercado del barrio y en sus momentos libres hace las veces de técnico de grabación y sonido en la Pastoral. Otra de las mujeres se reconoce como ama de casa y coopera con la elaboración de los carteles y pancartas. Es importante señalar que esta red de comunicadores y comunicadoras étnico-populares, es mucho más amplia y reúne personas de diferentes barrios de la Comuna 6 de Cali, activistas de otros procesos organizativos, profesionales que prestan asesoría en diversos temas, etc., situación que llama poderosamente mi atención porque estas alianzas denotan que los agentes de pastoral aprovechan este enfoque de asociación para ampliar el alcance de sus mensajes claves en contra del racismo y la consolidación de una identidad afrocolombiana en el marco de algunas prácticas religiosas.

Ahora bien, esto que llamo “mensajes claves” es tan solo el resumen o el consolidado de ideas que conforman un discurso que une a los miembros del colectivo en torno a conceptos, imágenes, formas de relación e interacción, lenguaje, etc., así como lo había indicado en un apartado anterior para explicar el uso de la palabra “negro” o “negra” y sus implicaciones para los activistas políticos cuando son llamados así al interior o fuera del contexto del

movimiento. ¿Por qué medios o canales circulan estos mensajes? Son varios. Uno de ellos es un espacio en la web que funciona a modo de podcast y que pueden controlar en cuanto a número de “radio – escuchas”; otro medio es el periódico impreso pues cuentan con una sección en el semanario católico de la Arquidiócesis de Cali denominado “La Voz Católica” el cual es gratuito y se entrega cada domingo en todas las parroquias de la ciudad; un medio importante es la página web de la Pastoral pues cuenta con una sección permanente de “Noticias” o actualidad con artículos que escriben los miembros del colectivo. Curiosamente, la primera vez que leí un artículo del grupo fue en su página web y con el tiempo me di cuenta que todos sus productos escritos los firmaban así: “Red de Comunicadores y Comunicadoras Étnico-Populares de la Pastoral Afro Cali”, como una forma de dar voz a todos los integrantes sin resaltar el papel protagónico que recae en el comité de redacción.

Durante los meses que pude realizar trabajo de campo en medio del barullo de la Pastoral Afro, entendí que sus procesos de formación también iban encaminados a dar solución a algunas necesidades que surgían en el colectivo. Poder comunicar mensajes claves de una forma organizada y eficaz requiere de un soporte técnico y cierto rigor académico para desplegar numerosos temas que preocupan al interior del grupo como el racismo, la Ley de Comunidades Negras o Ley 70 de 1994, la identidad afrocolombiana, la cuota de mujeres negras en la participación política, el conflicto armado, el despojo de tierras a consejos comunitarios, etc., contenidos que requieren cierto abordaje “experto” y que son necesarios para comunicar mensajes con una intención de tomar clara posición política frente a esta orientación al cambio que como movimiento buscan consolidar en la sociedad. Esta red de comunicadores y comunicadoras es una parte clave en las interacciones que desarrolla la Pastoral, pues son los encargados de difundir sus ideas al interior y al exterior del movimiento, tal vez con intenciones proselitistas, pero conscientes de una lucha que busca posicionar sus mensajes claves en la agenda política local y, por qué no, nacional.

4.1.3. Danzar y marchar: algunas acciones colectivas

Es difícil enumerar y abordar con detalle las diversas actividades que desarrollan las personas negras en la Pastoral y que podríamos llamar “acciones colectivas”. Para problematizar un poco esta arena de interacciones es preciso elegir dos actividades que distan en su forma de ejecución, pero que comparten varios sentidos que los integrantes del movimiento les asignan: la danza y las manifestaciones o marchas. A inicios del año 2020 pude presenciar la preparación de un evento, para celebrar la llegada del niño Dios negro, que tendría lugar en el pueblo de Quinamayó, un corregimiento de Jamundí al sur del Valle del Cauca donde se

concentra una alta población afrodescendiente producto de la actividad económica del pasado: la hacienda cañera esclavista.

En Quinamayó, la Navidad se celebra en febrero como parte de las tradiciones culturales de sus habitantes, una fiesta colorida con música y bailes que al son de la marimba y los tambores resuenan para dar ritmo a las coreografías que personas de distintas edades disfrutan como evento festivo y gozoso vinculado a su etnia. La Pastoral Afrocolombiana no es ajena a esta celebración y por ello desde el mes de enero empieza una serie de preparaciones por parte de los líderes y lideresas del colectivo, integrando a los niños, niñas y adolescentes de los semilleros de formación, la red de comunicadores y comunicadoras, las mujeres negras y hombres negros que conforman la base del movimiento.

Los bailes que ejecutan los agentes de pastoral afro son usados en distintas ocasiones: para celebrar la misa, como danza festiva en alguna celebración importante, en eventos o muestras artísticas y en aquellas manifestaciones políticas que precisan movilizaciones callejeras y tomas de algunos espacios. Bailar una juga o un currulao para los agentes de pastoral, con toda la intensidad de los ritmos y la percusión de los tambores, implica movilizar recursos materiales como trajes, vestidos, maquillaje, instrumentos musicales, etc., como piezas fundamentales para el performance que enseñan a transeúntes y otros públicos como depositarios del mensaje que quieren comunicar; pero, ¿qué comunican? Con la coordinación de los cuerpos danzantes, cuerpos negros y cabellos rizados muy abundantes expresan mensajes de exaltación de sus propios cuerpos como territorios sagrados que deben ser respetados, reivindican el uso de la palabra negro o negra para situarse histórica y políticamente.

Los danzantes generalmente bailan al son de música autóctona del Pacífico colombiano que contienen letras y mensajes cargados de denuncias frente al racismo que han vivido las poblaciones negras, desplazadas del campo, por otras personas e instituciones en las grandes ciudades. Esta música también es usada para las campañas anti-racismo que se programan en los espacios radiales a los cuales tienen acceso las agentes de pastoral. Un dato muy importante a resaltar de estas manifestaciones artísticas tiene que ver con la ejecución de los cantos e interpretaciones de las cantadoras que acompañan el performance, ellas con sus voces dan vida y ritmo a las danzas de los bailarines; una de las cantadoras negras expresa con mucho entusiasmo lo que significa para ella hacer parte de la Pastoral:

[...] la pastoral nos ha hecho sentir eso, como esa propiedad, sentirnos, ser... en este momento empezamos a decir yo soy, yo soy Alba Nubia y soy afrodescendiente, mi cabello habla de mi

identidad... empezamos a cantar con esa alegría, ya no llegamos con miedo a la misa, nos tomamos las calles, las escuelas, las plazas, llegamos con alegría... en pocas palabras lo que me ha aportado la Pastoral es identidad (entrevista a cantadora del grupo de danzas y cantos de la Pastoral, Cali, 23 de enero de 2020).

En los días previos a la preparación del Nacimiento del Niño Dios en Quinamayó, pude acompañar varias de las sesiones o reuniones para ensayar las danzas y cantos que amenizarían tan importante fiesta, de manera especial porque en el evento estarían presentes autoridades locales como el alcalde, algunos concejales, directivos docentes, el señor arzobispo de la Arquidiócesis de Cali, etc., una excelente oportunidad que las agentes de pastoral aprovechan para diseñar un gran cartel instalado como pasacalle con el siguiente mensaje: “¡Institución Educativa Sixto María Rojas presente! Necesitamos más profesoras y un PAE⁶⁴ decente para nuestros niños y niñas!” esta pancarta estuvo presente durante todo el evento mientras los jóvenes y niños del semillero danzaban al son de las jugas en medio de la misa presidida por el obispo y con el alcalde de Jamundí⁶⁵ en primera fila; situación que pude identificar como la primera vez que presenciaba un ejercicio contestatario en el que se desafiaba a la autoridad y se increpaba directamente; todo estaba planeado pero no logré preverlo desde los ensayos, había una cierta “complicidad” en las miradas que se daban entre los diferentes agentes que estaban en el parque del corregimiento, creo que todos sabían de la pancarta, menos yo. En fin, se pudo sentir unidad entre los miembros del colectivo para hacer de este evento una fiesta y una oportunidad para fortalecer su identidad en el marco de sus posiciones políticas con aquello que he denominado “mensajes claves” y permite entender al grupo y sus interacciones como parte de una agencia de significación colectiva (Melucci 1994).

Lo que ha hecho la Pastoral es reafirmar esta identidad, esta espiritualidad, que la pongamos más en práctica, que seamos constantes y que cultivemos el intercambio de saberes de las personas que venimos de distintas partes del país... que podamos seguir compartiendo todo esto que nos hace afros, negros, que nos hace sentir todo esto, nuestra espiritualidad... pero también es importante que levantemos nuestra voz ante las injusticias, a los negros y las negras de este país nos han quitado mucho, nuestra tierra y hasta las ganas de echar para adelante, es necesario que las personas que administran el municipio, que tienen el poder se

⁶⁴ Programa de Alimentación Escolar, brinda un complemento alimentario a los niños, niñas y adolescentes de todo el territorio nacional, registrados en el Sistema de Matrícula -SIMAT- como estudiantes oficiales, financiados con recursos del Sistema General de Participaciones. Es la explicación que brinda el Ministerio de Educación Nacional al controvertido programa que se ha visto envuelto, en los últimos años, en numerosos escándalos de corrupción y que es ineficiente en gran parte del territorio nacional.

⁶⁵ Municipio del sur del Valle del Cauca que limita con la ciudad de Cali.

den cuenta que no todo está funcionando bien, que hay prioridades para nosotros los negros y nos deben escuchar... (entrevista a Edwin del grupo de danzas y cantos de la Pastoral, Jamundí, febrero de 2020).

Estas palabras son de uno de los percusionistas del grupo de músicos que acompañaron la fiesta en Quinamayó, fue inevitable para mi acercarme al final de la misa y preguntar si sabía del cartel y cómo se sentía al manifestarse públicamente en un evento religioso que tal vez tenía otros objetivos más celebrativos para la gente presente en el lugar; la respuesta fue contundente: gran parte del público en el pequeño corregimiento sabían de la pancarta y su instalación como pasacalle en medio de la actividad. Esta situación me llevó a preguntar a otros y otras agentes sobre lo sucedido y entre risas me daban respuestas muy similares a la de Edwin, posterior a la misa todo fue fiesta, música y comida. En un primer momento pensé en describir este hecho como una anécdota que daba cuenta de la agencia política o el activismo de la Pastoral, pero entiendo que la descripción logra dar cuenta de un hecho importante que habla por sí mismo, sin tener que teorizar mucho alrededor de esta apuesta por un lenguaje o mensaje contencioso que claramente reta a las autoridades y rompe con el “orden” de aquel evento.

La preparación de las danzas que acompañan este tipo de eventos o fiestas, incluso las celebraciones litúrgicas están acompañadas generalmente de imágenes, pancartas, fotografías, atuendos vistosos y demás elementos que expresan una riqueza simbólica con múltiples significados que se encuadran bien con aquellas ideas que comparten los miembros del movimiento; por ejemplo, la creación de pequeños letreros con frases que hacen énfasis en su claro rechazo a las distintas formas del racismo, incluso aquellas que violentan los cuerpos: “mi cabello NO es informal” como se observa en la siguiente fotografía:

Figura 4.1. Día de la Mujer Afrocaribeña, Afrolatina y de la Diáspora, 2019



Fuente: Pastoral Afro (2019).⁶⁶

En la preparación de este tipo de eventos siempre confluye el ánimo y el entusiasmo de los más jóvenes con la sabiduría apacible de los más viejos, a quienes llaman mayores y mayores, compartiendo historias y música como parte de una oralidad que se extiende entre generaciones para preservar la identidad. Para el caso de las manifestaciones o marchas sucede un proceso similar de preparación acompañado de piezas artísticas desde la danza, el teatro y comparsas coloridas que siempre conllevan esa riqueza simbólica que es tan especial en el movimiento. Generalmente, las marchas que lidera o convoca la Pastoral hacen parte de importantes hitos o acontecimientos que marcan una fecha especial como el 21 de mayo, Día Nacional de la Afrocolombianidad, o algún suceso que desafía las posiciones políticas o convicciones del grupo como la masacre de cinco adolescentes afrodescendientes en el oriente de Cali en el barrio Llano Verde el 11 de agosto de 2020, hecho que conmocionó a la ciudad y hasta ahora no ha sido esclarecido completamente⁶⁷. También realizan marchas para visibilizar eventos importantes como el EPA 2018 que congregó a más de mil asistentes a paneles, conferencias y actividades artísticas en torno al tema: “Nuestra espiritualidad, fuerza transformadora de la realidad”, la cual empezó con una vistosa marcha por la icónica Calle quinta de Cali por parte de miembros del colectivo que bailaron, gritaron arengas y mostraron

⁶⁶ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/fotos/>

⁶⁷ Véase: <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/dolor-y-miedo-no-se-van-de-llano-verde-tras-dos-anos-de-masacre-de-ninoss-694269>

sus creaciones artísticas; estas manifestaciones son otra expresión de aquellos significados que circulan en el colectivo y reafirman la participación de las personas en el grupo, comprender por qué una mujer u hombre negros se reúnen en torno a puntos comunes, elementos particulares que logran articular en torno a la idea de pertenencia étnica y los acuerdos que logran enmarcar para saber contra qué se movilizan, son los aspectos que busco problematizar en los próximos numerales.

Figura 4.2. Inauguración XIV EPA Continental, 2018



Fuente: Pastoral Afro (2018).⁶⁸

4.2. Danzar y marchar: algunas acciones colectivas

Según Delgado Salazar (2007) para hacer una lectura adecuada de los marcos de acción colectiva que logran concentrar las percepciones de los miembros de un movimiento social, es importante tener presente tres aspectos: la solidaridad de los miembros expresada en un “nosotros”; la percepción de un conflicto social o problemática interpretado por los miembros como injusticia hacia ellos y, por último, la capacidad de sostener una orientación hacia el cambio que rompa las fronteras del poder que se ejerce contra las víctimas del sistema de injusticias. Al hacer un recuento de todo lo que he expuesto hasta este punto, es necesario revisar contra quienes o contra qué están rivalizando los agentes de pastoral al manifestarse de estas formas que he descrito, cómo logran enmarcar ciertas conductas o discursos como aspectos negativos o injustos que atentan contra la dignidad y calidad de vida de los afrodescendientes. Por esto, en los numerales siguientes pretendo desarrollar de manera

⁶⁸ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/fotos/>

especial estos tres aspectos que plantea Delgado Salazar en su reflexión sobre construcción de identidad y ciudadanía (2007).

Abordar una reflexión sobre las mayores como rezanderas y activistas del movimiento, implica tener presente la tensión que se produce entre varios conceptos que he venido desarrollando a lo largo de este trabajo investigativo; es decir, descomponer las interacciones sociales de los miembros que conforman el colectivo para entender cómo opera la categoría raza superpuesta a la religión, la etnicidad y el género. Comprender el alcance de estas categorías para estudiar cómo logran “definir su identidad, sus esquemas de interpretación y sus demandas” (2007).

4.2.1. Las mujeres negras, lideresas de La Pastoral

En el segundo capítulo de este trabajo de investigación abordé lo que consideré un dato determinante en el desarrollo de esta reflexión: las mujeres negras en la Pastoral son quienes lideran muchos de los procesos que hasta ahora he venido describiendo, su presencia es mayoritaria en el grupo y su quehacer como activistas en este movimiento religioso cuestiona poderosamente las relaciones de poder y dominación en un ambiente patriarcal como la Iglesia Católica. Las mujeres negras en este colectivo son quienes dinamizan muchos de los espacios de formación, tanto en los semilleros como con los adultos, muchas de ellas las podemos encontrar en la base del colectivo, pero también en importantes espacios para la toma de decisiones dentro del grupo. Después de realizar varias entrevistas, grupos focales y una participación activa dentro de las actividades donde ellas siempre estaban presentes, pude encontrar variados elementos que quisiera exponer en este apartado para entender como el papel de las mujeres en la Pastoral Afrocolombiana es clave para consolidar este encuadre de significados y percepciones que conforma una comprensión común entre los miembros.

Uno de estos elementos que pude leer en las interacciones normales en medio de encuentros y actividades del colectivo, fue la alta participación de mujeres e hijas negras dentro del grupo, pues era muy común encontrar que las madres inculcaran a sus hijas e hijos la importancia de pertenecer a la Pastoral y tomar una conciencia comprometida de acción – participación como negras y negras católicas. Esta tendencia la pude encontrar en muchas de las comunidades de base que los agentes de pastoral acompañan en otras parroquias. Interesante observar que no se trataba solo de niños y niñas, en su mayoría eran adolescentes y jóvenes que permanecían en el movimiento por convicciones muy sólidas de pertenencia.

Otro elemento que llamó mi atención, especialmente durante los encuentros de formación o las reuniones periódicas para la planeación de actividades, fue el protagonismo que tienen las mujeres para realizar las lecturas bíblicas, que en el contexto de la Iglesia Católica están normalmente asignadas a los sacerdotes varones, y ver como ellas toman los textos bíblicos para confrontar sus realidades y contextos inmediatos me inquietó poderosamente; teniendo en cuenta que muchas de ellas no tienen ninguna formación teológica avanzada, aun así sus reflexiones terminaban siendo interesantes ejercicios de analogía entre los acontecimientos del pueblo de Israel y la vida de Jesús contrastada con las realidades de injusticia social del pueblo negro. Estas actividades ya han sido abordadas por la Teología Negra en América Latina para describir prácticas de las comunidades eclesiales de base:

En la perspectiva bíblica, las comunidades cristianas en América Latina y el Caribe han estado por muchos años haciendo una relectura de la Biblia a partir de la vida. Desde las situaciones de opresión y sufrimiento, se ha buscado en la Biblia la fuerza para hacer posible la resistencia en estas situaciones de muerte. Desde esa perspectiva, hombres y mujeres de culturas negras también se han dado a la tarea de estudiar la Biblia desde sus situaciones de opresión. Esta relectura bíblica está contribuyendo a redescubrir la dignidad y la valía de cada ser humano, y la tremenda riqueza que hay en las mismas diferencias de las culturas (Mena López 2014, 98).

Estas reflexiones teológico – bíblicas que son desarrolladas por las mujeres negras de la Pastoral, también tienen un componente que ayuda a reforzar la idea de una identidad colectiva y es precisamente la participación y los testimonios de las mujeres negras más adultas que son llamadas con mucho respeto “mayoras”, pues representan la sabiduría y la riqueza inmaterial de la etnia negra para los integrantes de la Pastoral y para muchos movimientos sociales de conciencia negra. El aporte de las mayores es vital para el rescate de las tradiciones orales y rituales de la colectividad, muchas de las actividades religiosas son dirigidas por ellas; por ejemplo, son quienes lideran el coro de cantadoras del grupo musical que animan las misas afro. Las mayores son generalmente las compositoras de muchas de las canciones que tienen lugar en el cantoral afrocolombiano y su rol en la “cena ancestral”, que revisaremos en detalle más adelante, es realmente crucial para la dinámica de una significación colectiva.

El aporte de las mayores al movimiento no termina aquí, pues sus vivencias y luchas hacen pensar nuevamente en la conciencia que han despertado en el medio académico, entre otros, para abordar un estudio que permita develar aquellas dinámicas del poder y la dominación que las ubica en los márgenes de la pobreza, que crea imágenes de hipersexualización con sus

cuerpos, las discrimina y las ubica en el centro de la injusticia social; estas consecuencias de un ejercicio desigual del poder son reflejo de estructuras que determinan sus posibilidades y limitaciones en la trayectoria de vida. Es aquí donde juega un papel importante el concepto de interseccionalidad, entendiendo que ha sido abordado para explicar jurídicamente las superposiciones y cruces que se dan entre raza, clase, género y sexualidad, pero atendiendo a las observaciones que hacen algunas autoras para no caer en el dominio exclusivo de una categoría de análisis a la que aún se le escapan muchos elementos y fenómenos que también afectan las vidas de las mujeres negras:

Los análisis interseccionales permiten y propician una reflexión permanente sobre la tendencia que tiene cualquier discurso emancipador a adoptar una posición hegemónica y a engendrar siempre un campo de saber-poder que comporta exclusiones y cosas no dichas o disimuladas... En efecto, si bien estas cuatro categorías han sido las más consideradas, en los últimos tiempos distintos movimientos sociales han hecho un llamado a pensar otras fuentes de desigualdad social en el mundo contemporáneo como la nacionalidad, la religión, la edad y la diversidad funcional, por su pertinencia política (Viveros Vigoya 2016, 8).

El aporte de la profesora Mara Viveros me hace pensar que estudiar el racismo estructural, las injusticias sociales y la violencia de género desde otros fenómenos sociales que también tienen que ver con las vidas de las mujeres negras, se convierte en una buena oportunidad para descentrar el debate y adoptar unas posiciones más específicas en cuanto a la particularidad de cada contexto, y es aquí donde la etnografía abre más posibilidades para construir reflexiones antropológicas que aborden temas como la religión, la ritualidad, la etnicidad, la construcción de identidad y la acción colectiva para entender cómo operan las estructuras que crean interacciones bajo un ejercicio desigual del poder y cómo los actores forjan unas percepciones comunes que rivalizan con estas dominaciones para impulsar cambios estructurales que redunden en beneficios para el pueblo negro, un pueblo que está en el centro de las oraciones de las mujeres rezanderas.

4.2.2. Una agente de pastoral cuenta su historia: “Andrea”

A las 5:00 de la mañana suena el despertador en la casa de Andrea, una joven de 22 años de edad, estudiante de quinto semestre de Trabajo Social, hija de doña Pilar, hermana mayor de 3 niños y 2 niñas, no da mayor noticia de su padre, vendedora en una panadería del centro de la ciudad donde hace algunos turnos, no tiene seguridad social, recorre la ciudad en su bicicleta,

vive en un barrio estrato uno⁶⁹ de Cali que suele estar en el centro de las noticias judiciales de los periódicos “amarillistas” de la ciudad, es integrante de la Pastoral Afrocolombiana, es activista feminista, desarrolladora de contenidos radiales, tiene una magnífica voz, es mujer, es negra... Andrea apaga el despertador y deja caer sus pies descalzos sobre el suelo frío para empezar la jornada, sentada en el borde de su cama eleva una corta oración mientras observa un pequeño crucifijo que forman el cruce de dos manos negras y dos manos blancas, es el símbolo por excelencia del movimiento al que pertenece. Más que una hoja de vida, este breve relato lo reconstruyo a partir de diferentes conversaciones que sostuvimos, así “charladito” como dice ella, en el fragor del trabajo de campo que también me dio oportunidad para rastrear algunos aspectos más íntimos como sus rutinas y algunos pensamientos.

Cuando conocí a Andrea se encontraba desarrollando el Diplomado de Acompañamiento a Procesos Afro e Indígenas en el Centro de Pastoral y Espiritualidad Afrocolombiana del barrio La Unión, aunque llevaba un par de años como integrante del colectivo no había tenido oportunidad de tomar este curso. Sus participaciones y activismo en este espacio llamaron mi atención, porque a su corta edad se perfila como una líder para su grupo y desde ya orienta muchas de las actividades que el movimiento realiza y que he descrito a lo largo de este trabajo de investigación. Tal vez una de las actividades que más desarrolla Andrea son los programas de radio que tiene La Pastoral a manera de podcast o pregrabados que transmiten en sus canales digitales y en un espacio quincenal de una hora que tienen en una emisora comercial de la frecuencia AM en Cali.⁷⁰

Antes que iniciara el confinamiento por la pandemia de COVID-19 en Colombia, en marzo del 2020, acompañé a Andrea en la preparación de unas actividades en torno al fortalecimiento de alianzas con otras organizaciones de la sociedad civil, ONG y movimientos sociales feministas que están dedicados a la defensa y promoción de los derechos de las mujeres, evento que tuvo lugar en Cali en el barrio San Antonio. Ella lideró a sus compañeras y compañeros en la construcción de las carteleras, selección de los vestidos y pañoletas, la

⁶⁹ La estratificación socioeconómica es la clasificación de los inmuebles residenciales de un municipio, que se hace en atención al Régimen de los Servicios Públicos Domiciliarios en Colombia (Ley 142 de 1994). Véase: <https://www.dane.gov.co/index.php/transparencia/116-espanol/informacion-georreferenciada/2421-estratificacion-socioeconomica-preguntas-frecuentes>. En Colombia la estratificación sirve para definir quiénes deben recibir ayudas o programas para subsidiar algunos servicios básicos (estratos 1, 2 y 3) y quienes pagan esas contribuciones (estratos 4, 5 y 6); claramente el estrato social más bajo en Colombia es el uno y el más alto el seis.

⁷⁰ Este espacio radial es compartido con otros programas de la Arquidiócesis de Cali, quienes gestionaron el ingreso de la Pastoral al medio de comunicación.

compra de algunos elementos que aprovecharían para vender en un stand; y lo más importante, la planeación de un taller sobre feminismo negro desde la perspectiva de la Pastoral Afrocolombiana que compartieron con otras mujeres invitadas al evento. Entre los materiales para orientar el taller pude observar fotografías de mujeres negras reconocidas a nivel nacional por sus apuestas en el arte, la política, la ciencia y otras áreas; también supe que en el espacio se daría una charla sobre peinados y turbantes afros. Andrea, siempre con una sonrisa carismática y trato empático, se dirige a todos y todas para afinar detalles y cerrar el encuentro de preparación con una pequeña oración y un canto que uno de los jóvenes acompaña con un tambor.

Llegó el día del evento, un sábado en la mañana acompañada por un sol espectacular que hacía brillar los atuendos coloridos de las participantes del encuentro. Las actividades y la instalación de los stands se hicieron en la Colina de San Antonio, un reconocido parque público al pie de la ladera noroeste que goza de una maravillosa vista de la ciudad, las participantes se tomaron todo el espacio para desplegar su creatividad y mostrar a los y las visitantes toda su oferta cultural. Durante el taller sobre feminismo negro se realizó un ritual para agradecer a las ancestras su capacidad para dar vida y un legado de lucha, se homenajeó la memoria de una mayora de la Pastoral que había fallecido en días pasados y se realizó una actividad simbólica con algunas semillas que sirvió como introducción al taller.

Figura 4.3. Conversatorio con mujeres afrodescendientes, 2019



Fuente: Pastoral Afro (2019).⁷¹

⁷¹ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/fotos/>

Estas apuestas que lideran mujeres como Andrea son propias de un colectivo organizado que desafían los lenguajes de la exclusión social que decantan en discriminación e injusticia social que viven muchas mujeres negras; como he resaltado en otras oportunidades muchas de ellas no tienen estudios de pregrado o avanzados caminos en la academia, pero la Pastoral y la juntanza con otras mujeres que coinciden en sus formas de percibir y vivir una religiosidad imbricada con procesos étnicos, consolidan una identidad colectiva que las hace partícipes de un movimiento religioso y social que persigue cambios mientras rivalizan contra aquello que las ubica en posiciones desfavorables, serviles y racistas en relación con otras personas y grupos de la sociedad. Andrea también ha experimentado en su vida estas posiciones de exclusión, aún en medio de sus luchas por la dignificación de las mujeres negras y particularmente una mejor condición de vida para su madre y hermanos, no ha podido ubicarse laboralmente y ha sentido el rechazo y la violencia que ejercen sobre ella situaciones de racismo en la panadería donde debe atender al público.

Lo que hago en la Pastoral me llena como mujer negra, me hace sentir valorada y con un compromiso por dignificar la vida de otras mujeres. Para mi ser negra en una ciudad como Cali no es fácil, uno pensaría que los programas y campañas que hay para generar conciencia de equidad sirven, pero la realidad que una ve es otra. Digo esto para explicar que estar con la Pastoral no es como estar en un club, es mucho más que eso, porque uno va a un club como a pasar tiempo libre, aquí no. Una no puede estar pensando que solo se puede dar tiempo que me sobra, yo estoy activa en temas del grupo todo el tiempo, me apasiona y busco siempre promover actividades para que todos participen (entrevista a Andrea al terminar una sesión del diplomado, Cali, 30 de enero de 2020).

Andrea llegó a la Pastoral en el año 2018 a través de una invitación que le hizo una amiga para que aprendiera a tocar marimba, ya se encontraba en segundo semestre de Trabajo Social en la Universidad del Valle acompañando actividades como activista en un colectivo feminista con compañeras del pregrado. Aunque manifiesta ser creyente católica, confiesa que nunca ha sido practicante, más bien respeta la fe que le ha heredado su mamá a sus hermanos y a ella. Cuando se vincula a la Pastoral pronto descubre que no es tan fácil aprender a tocar marimba y encuentra otras actividades que llaman su atención en la Pastoral:

Recuerdo que cuando llegué a la Pastoral a la primera persona que vi fue a doña Leonor, una negra hermosa con una voz espectacular que cuando la escuché cantar me hizo erizar la piel, ella en ese momento lideraba el grupo de cantoras y danzadoras del grupo y me llamó mucho la atención eso que ella hacía. Ingresé al grupo y empecé a danzar, después estuve cantando en el coro hasta que llegó el momento de abrir un espacio en la emisora de la Arquidiócesis de

Cali y doña Leonor me postuló de una para que fuera locutora, tenía muchos nervios, pero quería decir tantas cosas, tenía tantas ideas que vencí los miedos y ahora llevo más de un año liderando el programa y soy algo así como la voz oficial de la Pastoral [risas]... (entrevista a Andrea, Cali, 30 de enero de 2020).

Una de las primeras apuestas de Andrea fue el desarrollo del taller “Voz y Radio” dirigido a los agentes de pastoral que estuvieran interesados en dar apoyos al programa de radio, aunque con el desarrollo de la actividad se fueron consolidando otros objetivos como la creación de un repositorio de experiencias de “mujeres luchadoras” como ella misma lo llama, para dar a conocer los esfuerzos de muchas mujeres de los territorios donde la Pastoral ejerce alguna influencia. Este ejercicio consistía en recopilar las experiencias a través de grabaciones de audio con las voces de mujeres que hicieron parte del taller, posteriormente Andrea creaba pequeños videos con fotografías de los encuentros y los cargaba en una cuenta de YouTube que tiene la Pastoral, uno de los videos cargados a la plataforma tiene la siguiente descripción:

Audio sobre las mujeres luchadoras de Villa Paz, Jamundí, hecho por María del Carmen Gómez en el marco de los “Talleres de Comunicación” de la #PastoralAfroCali...
Agradecemos a Andrea por su taller “Voz y Radio”. María del Carmen Gómez y Andrea forman parte de la Red de Comunicación Étnico-Popular de la #PastoralAfroCali.⁷²

El programa “Voces Afrocolombianas” se transmite una vez al mes a través de un espacio radial con el que cuenta la Arquidiócesis de Cali en la frecuencia AM, el programa también es transmitido por medio de la Web en los canales de YouTube de la Pastoral. Actualmente la directora del programa es Andrea y su voz sigue representando a los agentes de Pastoral en diversos eventos y actividades donde ella es la maestra de ceremonia. Estos espacios han sido los principales canales para que ella pueda expresar su sentir y el de muchas mujeres negras que no se sienten parte integral de una sociedad en la que, en muchas ocasiones, no hay mucho lugar para ellas.

⁷² Véase: Postal sonora sobre las mujeres luchadoras en la #PastoralAfro de Villa Paz, Jamundí en: https://www.youtube.com/watch?v=WSUbZs8JcDE&ab_channel=Comunicaci%C3%B3nPastoralAfroCali

Figura 4.4. Taller sobre peinados y turbantes afro, 2019



Fuente: Pastoral Afro (2019).⁷³

Revisando el Segundo Informe sobre discriminación laboral en Cali publicado por el Ministerio del Interior, producto de la investigación del Observatorio contra la Discriminación y el Racismo y otras organizaciones (2012), la tasa de desempleo en la ciudad se concentra en aquellas zonas donde habitan comunidades afrodescendientes, no es un dato menor si se tiene cuenta que al contrastar las cifras de personas sin empleo en la ciudad, estas coinciden con el otro dato sobre la segregación socio-espacial que desarrollé en el segundo capítulo de esta investigación. Andrea es una de las tantas mujeres que no cuentan con las mejores condiciones económicas para ofrecer mejor calidad de vida a los suyos, parece que el ascenso o la movilidad social se rezaga de manera especial en estas zonas donde los datos estadísticos sobre la pobreza, el desempleo, la violencia y el hambre se superponen en un sector de la ciudad como un palimpsesto en el que se pueden apreciar vestigios de un pueblo que protagoniza esta cifras de la desigualdad social históricamente, situación que lleva a pensar sobre la estructura racial de una sociedad pues “En todos los sistemas sociales racializados, la colocación de las personas en categorías raciales implica alguna forma de jerarquía que produce relaciones sociales definidas entre las razas... La totalidad de estas relaciones y prácticas sociales racializadas constituyen la estructura racial de una sociedad.” (Bonilla 1997, 469), y es precisamente esta perspectiva estructural la que posibilita una lectura a las

⁷³ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/fotos/>

realidades complejas donde se entrecruzan diferentes categorías en esa definición de los destinos de las mujeres negras.

Figura 4.5. Programa Voces Afrocolombianas, 2021



Fuente: Pastoral Afro (2021).⁷⁴

4.3. Balance social, político y pastoral de la Emergencia Sanitaria por COVID19

El 17 de marzo del año 2020, el gobierno nacional resuelve declarar el estado de emergencia sanitaria por la pandemia del COVID-19 a través del Decreto 417 de la Presidencia de la República, iniciando un estado de confinamiento como una de las medidas para contener el letal virus que había alcanzado cifras preocupantes en los cinco continentes, agravando las condiciones sociales y económicas a nivel mundial, de manera especial para las personas más pobres de los países con economías más frágiles. Esta crisis sanitaria profundizó los graves problemas socioeconómicos existentes en Colombia, el desempleo y la pobreza crecieron drásticamente en una economía golpeada por otros factores como el conflicto armado.

En este apartado me propongo abordar los retos que representó hacer trabajo de campo en medio del cese de actividades masivas por parte de la Pastoral, un confinamiento que congeló en gran medida el avance de esta investigación y afectó el ejercicio de observación participante que venía desarrollando, situación que me obligó a buscar otros medios y canales para el levantamiento de información a través de medios virtuales, grupos de WhatsApp, Telegram, reuniones por Google Meet, revisión documental en la página web, etc., estrategias que me permitieron estar atento a otras prácticas y discursos que circulan de otras maneras

⁷⁴ Véase: https://www.youtube.com/watch?v=JSdgojy-8oI&t=131s&ab_channel=Arquidi%C3%B3cesisCali

cuando se ven abocados a la virtualidad. También fue la oportunidad para observar cómo actuaba y se movilizaba el colectivo ante un nuevo reto como lo era en ese momento la pandemia, pues su agencia como movimiento social no se estancó con el confinamiento, les llevó a reinventar las formas para continuar acompañando al pueblo negro que está en el centro de su acción colectiva, un pueblo que vio encrudecer por esos días las consecuencias de una estructura social racializada que les sumerge en el hambre y la discriminación constante.

Estas problemáticas sociales profundizadas por la pandemia sumadas a un descontento generalizado de la población más pobre y la clase media por el anuncio de una reforma tributaria en el primer semestre del año 2020, generó uno de los estallidos sociales más fuertes en la historia del país, como respuesta a un gobierno alejado de las realidades de un pueblo sufriente. Este estallido social se vivió en las principales ciudades del país, pero fue en Cali donde particularmente se vivió de una forma muy violenta con una represión policial llevada al extremo que asesinó a varios jóvenes manifestantes y expuso los graves problemas de racismo que se encuentran anclados en la sociedad colombiana, desvirtuando una vez más el mito de la igualdad racial que alguna vez promulgó la Constitución de 1991 (Wade 2008). Tanto la pandemia por COVID-19 como el estallido social que inició el 28 de abril del 2020, serán los ejes contextuales para problematizar y entender, en los siguientes subapartados, cómo se movilizó la Pastoral ante estas situaciones que la llevó a dar respuestas concretas como colectivo.

4.3.1. La cena ancestral: respuesta solidaria

Con el anuncio de las medidas de confinamiento, aislamiento social y protocolos de bioseguridad que acompañaban la emergencia sanitaria, la Pastoral Afrocolombiana no tuvo otra opción que acogerse a esta medida para resguardar la vida de sus miembros y cumplir con una resolución de salud pública a nivel nacional. Las actividades que implicaban reuniones de personas en espacios cerrados del Centro de Pastoral y Espiritualidad ubicado en el barrio La Unión debieron ser canceladas o suspendidas, cerrando sus puertas a los encuentros, talleres, reuniones programáticas y misas afro. Fue una situación que jamás habían enfrentado, para la cual no se encontraban preparados, pero aun así buscaron las mejores formas de llegar a las personas que más los necesitaban, “Nuestra opción por el pueblo negro y sus luchas a toda costa” (Salazar y Mwangi 2020, 20) reza en el documento que consolidaron a modo de informe sobre su experiencia como colectivo durante la pandemia.

En este escenario, mi trabajo de campo se vio enfrentado también a la reinención, a través de llamadas, grupos de WhatsApp, reuniones por Google Meet, pude realizar numerosas entrevistas a los agentes de pastoral. También realicé seguimiento remoto a aquellas actividades que el movimiento realizaba de manera presencial como la entrega de ayudas alimenticias, la visita a enfermos de la comunidad, acompañamiento psicosocial a quien lo requería, entregas de elementos de higiene personal y bioseguridad, etc., para el acompañamiento a estas actividades presenciales los agentes pastorales se rotaban en turnos semanales para no generar exposición solo a algunos miembros. Esto sin mencionar que continuaron desarrollando aquellas actividades comunicativas y de formación que les permitió la virtualidad a través de diferentes redes sociales; por ejemplo, durante los primeros meses de confinamiento los seguidores del colectivo en Facebook se incrementaron en un buen número:

Gráfico 4.1. Cantidad de seguidores de La Pastoral Afrocolombiana en Facebook, 2020



Fuente: Facebook La Pastoral Afrocolombiana (2020, 27).

Es interesante identificar la fuerza que tomó el marco de significaciones que comparten las negras y negros de la Pastoral en torno al racismo y los efectos sociales que produce para las personas en medio de la pandemia, pues en medio de esta crisis sanitaria emergieron más que nunca los discursos y hechos de discriminación racial que develaron el racismo al que se enfrentan las comunidades negras. Por ejemplo, era normal encontrar discursos entre algunos profesionales de la salud y funcionarios de la Secretaría de Salud de Cali que en el marco de las jornadas de sensibilización de los protocolos de bioseguridad se expresaban hacia las personas negras y sus comunidades como “ignorantes” y/o “descuidados” (notas de campo, Cali, 13 de mayo de 2020), porque no usaban el tapabocas o violaban la orden de aislamiento social; ante esta situación el informe desarrollado por la Pastoral dice lo siguiente:

Las costumbres no permiten que las familias permanezcan por largos periodos aislados. Por esto ha sido tan difícil, en algunas partes, asumir las recomendaciones y exigencias del Ministerio de Salud colombiano frente al confinamiento y la cuarentena total que en unos días se vivió en Colombia... Entender esto no es tan fácil como pareciera. Sólo quienes hayan tenido la oportunidad de vivir y compartir en territorios mayoritariamente ocupados por gente afrodescendiente podrán entender que no fue falta de disciplina lo que ha conllevado a muchas personas a salir de sus viviendas... Se ha puesto a prueba un componente ancestral difícil de abandonar por medio de decreto o disciplina impuesta (2020, 16).

Después de esta respuesta a la situación de discriminación que vivieron algunas personas afrodescendientes por parte de funcionarios públicos, la Pastoral complementa en su informe que es importante adecuar mejores mecanismos pedagógicos para un diálogo intercultural que permita la conciliación de unas medidas impuestas con la particularidad del pueblo negro, quienes viven la solidaridad y el encuentro con los otros como un valor vinculado a su identidad étnica. Para la Pastoral es importante resaltar que la pandemia se vivió de manera diferente de acuerdo a la posición que asigna la raza, género y clase social a cada sujeto. El colectivo hace hincapié de manera especial en la categoría raza en sus informes y mensajes de redes sociales a través de palabras claves como afrodescendientes, negros, negras, etc., pues entienden que las otras categorías aunque están presentes en las realidades del pueblo negro (género y clase), son abordadas por la institucionalidad en las cifras, políticas públicas y demás disposiciones que provienen de las autoridades locales; pero en el caso de la raza sienten que es una categoría poco abordada y que se entreteje con las otras dos en las vidas de mujeres negras y hombres negros para profundizar la injusticia social que experimentan, no de forma separada en sus cuerpos, sino como un todo que los ubica en la margen de las oportunidades de movilidad social, con el atenuante de una pandemia:

Cuando empezamos a escribir el informe sobre las actividades de la Pastoral en medio de la pandemia por COVID-19, no encontramos por ninguna parte un dato con un enfoque diferencial para hacer análisis serios centrados en la población afrodescendiente, si bien hay cifras que uno encuentra en las páginas del Ministerio de Salud y otras instituciones sobre departamentos y municipios con población mayoritariamente negra, no hay como una metodología que ayuda a entender que ahí están presentes otras dinámicas... sí, hay un único problema que atenúa la fragilidad de la vida que es el virus, pero no se puede decir que en todas partes genera las mismas consecuencias, no sé si me hago entender... (entrevista a Venanzio Mwangi Munyiri, Cali, 26 de noviembre de 2021).

Como se puede apreciar el movimiento religioso no solo estuvo presente con ayudas humanitarias para las personas que más lo necesitaban, también continuaron generando el despliegue de “mensajes claves” con los cuales buscan rivalizar con posiciones racistas que los confronta en situaciones de muerte, de pandemia. Parte de su acción colectiva estuvo abocada a seguir forjando los marcos de significación que consolidan su identidad afrocolombiana, que los sigue comprometiendo con el cambio social para el pueblo negro, este ejercicio de comunicación de sus ideas a través de diversos medios, como el informe por ejemplo, también estuvo acompañado de una fuerte acción humanitaria representada en lo que el colectivo denomina como la cena ancestral, una dinámica de solidaridad que busca mitigar el hambre física y también espiritual.

4.3.2. La emergencia sanitaria desde la perspectiva de la Pastoral Afrocolombiana

Los alimentos siempre han tenido significados diversos en las culturas independientemente de su función nutricional al aportar la energía necesaria para la vida y saciar el hambre, para el caso de muchas comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano la comida representa la excusa para el encuentro entre los miembros de una familia extensa en la que se cuentan también los vecinos, amigos y allegados. La Pastoral Afrocolombiana toma esta idea de las “cenas ancestrales” para vincularla a la caridad cristiana que implica pensar en los más desfavorecidos de la sociedad para aliviar su dolor o calmar el hambre pues es importante no olvidar que en medio de su activismo político también siguen siendo un grupo religioso en el que confluyen sus creencias de fe con la construcción étnica de su identidad; estas confluencias son precisamente llamativas para esta investigación en la medida que al describir las prácticas y los discursos de los agentes de pastoral es difícil separar las creencias de fe y las convicciones étnicas que están imbricadas en sus acciones colectivas.

“Las cenas ancestrales se vienen desarrollando desde hace muchos años en la Pastoral Afrocolombiana, yo fui una de las fundadoras de esa idea que buscábamos reproducir para que los más jóvenes aprendieran el secreto de las cocinas afro” (entrevista a Tomasa, cocinera ancestral y vendedora en la Galería Alameda, Cali, 20 de junio de 2020); este fragmento de la entrevista que realicé a una de las mujeres negras del colectivo que también es reconocida como mayora, denota una intención pedagógica de enseñar algunas prácticas de los más viejos a las nuevas generaciones de mujeres y hombres que también hacen parte del movimiento. Las cenas ancestrales también han sido la respuesta ante situaciones de hambre y necesidad que viven algunas personas de la Comuna 6 de Cali y los sectores aledaños, que se

acercan al Centro de Pastoral y Espiritualidad para recibir un plato de comida en medio de las carencias económicas; con mayor razón esta práctica se intensificó durante la pandemia:

Cruzamos fronteras y hasta arriesgando la propia vida. Pudimos llevar esperanza y consuelo a los habitantes de la calle, los migrantes venezolanos y la comunidad LGBTI, fuertemente golpeados por la pandemia, pero donde nuestra espiritualidad se puso al servicio de todos y todas. Juntos instalamos ollas comunitarias para atender a miles de familias en extrema necesidad. Más que predicar con palabras, optamos por hacerlo mediante el testimonio de vida (2020, 21).

Las cenas ancestrales son posibles gracias a la gestión que realizan los agentes de pastoral afro invitando a los grandes almacenes de cadena y supermercados del sector a realizar donaciones de alimentos crudos que ellos y ellas después preparan en el Centro de Pastoral y Espiritualidad del barrio La Unión, en el cual acondicionan uno de los salones como una gran cocina para la preparación de los alimentos que después sirven en platos desechables para entregar directamente a las personas que lo necesitan. Una parte del colectivo se encarga de realizar visitas casa a casa para identificar a las familias que más requieren las ayudas humanitarias, durante la pandemia entre los meses de marzo y septiembre del 2020 realizaron más de 740 encuestas en una labor titánica por cubrir la Comuna 6 que es su área de influencia directa. Con esta información lograban identificar las personas que podían ser invitadas a la cena ancestral y así aliviar el hambre que por esos días se agravó por el confinamiento y el cierre de las actividades económicas en la ciudad, pues muchas familias del sector dependen de trabajos informales para subsistir.

En el informe que desarrollaron en el mes de septiembre del 2020 explican cómo pudieron realizar estos procesos de identificación de las familias, también fue una actividad importante para invitar a otras personas que se identifican con el movimiento para que se integraran al colectivo, lograron vincular muchas personas de los sectores atendidos; el informe también recoge información cuantitativa en cuanto a las entregas realizadas y su alcance a espacios incluso por fuera de Cali:

Tabla 4.1. Mapeo de ayudas humanitarias entregadas por la Pastoral Afrocolombiana, 2020

Municipios visitados	Barrios y/o veredas atendidos	Nº De familias atendidas	Ayudas entregadas
Santiago de Cali	Mojica II Asentamiento el Retiro Las Orquídeas Manuela Beltrán La Unión de Vivienda Marroquín II Remansos de Comfandi República de Israel El Diamante Habitantes de la calle Migrantes venezolanos	580	Elementos de autocuidado Elementos de aseo Mercados básicos Almuerzos Cenas
Yumbo	Alto San Jorge Panorama Alto	50	Elementos de autocuidado Elementos de aseo Mercados básicos
Jamundí	Robles Quinamayó Villa Paz	100	Elementos de autocuidado Elementos de aseo Mercados básicos

Fuente: datos tomados del trabajo investigativo.

Ahora bien, ¿qué son las cenas ancestrales para la Pastoral Afrodescendiente? “.. son espacios donde se recrean prácticas de costumbres gastronómicas de la cultura afrocolombiana, es una manera de salvaguardar los saberes que son transmitidos de generación en generación principalmente por las adultas mayores, cocineras que guardan los secretos de la sazón del pueblo afro...” (Pastoral Afrocolombiana de Cali 2022). Es inevitable relacionar la expresión “secretos de la sazón afro” con las interpretaciones esencialistas a las que acude el movimiento para afianzar la identidad en la que enmarcan sus percepciones sobre las prácticas y discursos con las cuales rivalizan contra el racismo estructural. Realizar una lectura de lo que significan las cenas ancestrales desde una postura más constructivista, implica asumir que en esta práctica confluyen diferentes elementos que van más allá de una explicación solamente “ancestral”, pues también es una actividad que da cuenta del papel de las mujeres negras en dispositivos pedagógicos para la adhesión de nuevos miembros, el papel del movimiento en actividades de carácter humanitario, la relación entre la noción de “caridad” desde la religión y la idea de lo que significa ser negro o negra en el contexto de la pandemia; en fin, son categorías que deben estar presentes en una interpretación más amplia de estas heterogéneas interacciones del colectivo que puedan superar explicaciones más sencillas que

no logran capturar el abanico de relaciones, sentidos y prácticas que confluyen en las “cenas ancestrales”

Durante la pandemia compartimos ayudas humanitarias con mercados y elementos de bioseguridad, tanto a las comunidades que visitamos, como a habitantes de la calle y migrantes venezolanos; a parte se hizo acompañamiento espiritual con la vacuna espiritual que se compartía por las redes sociales todos los días... (entrevista a María Isabel, secretaria de la Pastoral, Cali, 20 de septiembre de 2021).

La vacuna espiritual es una estrategia de acompañamiento espiritual que nació en el marco de la pandemia como una solución para mitigar algunos riesgos en la salud mental de las personas de la comunidad que se enfrentaban al confinamiento como medida de la emergencia sanitaria. Las agentes de pastoral que lideraron la cena ancestral durante la pandemia eran principalmente las mujeres negras que preparaban los alimentos, algunos jóvenes ayudaban a servir y entregar a las personas que requerían la ayuda, otros grupo de agentes realizaban registro de nombres para sus bases de datos y en este ejercicio de caracterización se lograba identificar, a través de una herramienta de entrevista, a aquellas personas que requerían la vacuna espiritual; se agendaba una cita y el padre Venanzio junto otras dos mujeres de la Pastoral realizaban las visitas para brindar la asistencia espiritual.

¿Qué es una asistencia espiritual en términos de acompañamiento? Consistía básicamente en escuchar a la persona afectada emocional o físicamente por la crisis que se estaba viviendo, brindar orientación frente al acceso a servicios o ayudas del Estado de las cuales la persona no tenía mayor conocimiento, se entregaban alimentos, ropa y medicinas si era el caso; pero lo más importante en la visita era el momento de oración que siempre venía acompañado de cantos y símbolos religiosos como las imágenes o la administración de algún sacramento como la Eucaristía.

Las cenas ancestrales de acuerdo a esta exposición de ideas y detalles de campo, no se limitaba solamente a la entrega de alimentos preparados para saciar el hambre; con el tiempo fue tomando forma como respuesta integral a las diversas necesidades de las personas de la Comuna 6; la cena ancestral también permitió fortalecer una cultura del encuentro entre agentes de pastoral, pues en medio de la pandemia se había perdido el contacto físico, ya no se daban muy seguidos los abrazos negros. La pandemia había fracturado no solo a la gente más pobre, también abrió brechas en la forma de entender el encuentro, la juntanza y las charlas que siempre amenizaron los momentos de reunión del colectivo. En este orden de ideas, la cena ancestral no solo fue una respuesta caritativa puertas afuera del colectivo,

también se convirtió en la mejor manera de reanimar los lazos fraternales puertas adentro del colectivo.

Figura 4.1. La cena ancestral, ilustración de Calicomix, 2020



Fuente: Pastoral Afro (2019).⁷⁵

4.3.3. Estallido social en Cali desde una perspectiva Afro

Recuerdo que eran las 11:00 de la noche del 3 de mayo del 2020, mientras escribía una sección de este trabajo de investigación a partir de la lectura de algunos textos de Peter Wade para contrastar con mis notas de campo, cuando empecé a escuchar las ráfagas de fusil que provenían de un barrio cercano a mi lugar de residencia. Tal vez fue la noche más violenta e intensa de las manifestaciones y el estallido social que vivió Cali por esos días desde que inició el paro nacional el 28 de abril de ese mismo año a raíz de la inconformidad generalizada de gremios obreros, sindicatos y sectores populares de las principales ciudades del país, como respuesta a la reforma tributaria que pretendía impulsar el gobierno de Iván Duque como proyecto de Ley ante el Congreso de la República, con el fin de subir impuestos para tapan la deuda fiscal en aumento en el marco de la pandemia por COVID-19.

Las manifestaciones y enfrentamientos con la fuerza pública se sintieron con mayor intensidad en Bogotá y Cali, pero fue en esta última donde se prolongó durante más de un mes con acciones de protesta social y vías de hecho que iban desde el taponamiento de calles y vías principales hasta la quema de estaciones del MIO⁷⁶. El gobierno de Iván Duque desplegó

⁷⁵ Véase: <https://www.pastoralafrocali.org/2022/05/17/cena-ancestral/>

⁷⁶ Masivo Integrado de Occidente, sistema de transporte público de la ciudad.

por toda la ciudad tropas del Ejército Nacional y Policía (ESMAD)⁷⁷ para dispersar a los manifestantes, pero los enfrentamientos fueron cada vez más fuertes causando numerosos heridos y muertos en las calles de la ciudad; solo la noche que escuché las ráfagas de fusil fueron asesinados tres jóvenes del barrio Siloé⁷⁸ a manos de agentes del Estado. En este contexto tan difícil la Pastoral Afro también estuvo acompañando varios puntos de la ciudad, especialmente el de Puerto Resistencia:⁷⁹

Continua la presencia de la Pastoral afro aquí en Puerto Resistencia acompañando el momento actual que está viviendo el país, este lugar ha sido simbólico, lo que podemos dar como balance de este momento que tenga que ver con Puerto Resistencia la presencia de un pueblo, que en su mayoría son jóvenes, que se siguen manifestando por lo que está pasando a nivel nacional, a nivel local y; por qué no, al interior de sus corazones.⁸⁰

Si bien el contexto de estallido social en la ciudad de Cali merece una interpretación más exhaustiva a la luz del rigor académico, mi interés principal es tomar algunos fragmentos de este hecho para desarrollar una reflexión a partir de tres ideas que ocupan una parte importante de esta investigación: 1. Describir el racismo que quedó expuesto y muy evidente en el marco de la protesta, 2. Explicar cómo se despliegan las percepciones de la Pastoral Afrocolombiana, como movimiento social, para rivalizar con algunos actores del estallido social y respaldar a otros y, 3. Revisar cómo operan los símbolos y manifestaciones religiosas en el marco de este contexto del levantamiento popular del 28A.⁸¹

En el segundo capítulo de esta investigación desarrollé el hecho de la segregación socio-espacial que se vive en la ciudad de Cali, como un devenir histórico con múltiples implicaciones de orden estructural que ubicaron a la mayor parte de la población afrodescendiente en las márgenes orientales de la urbe, al punto de crear una idea común entre los caleños que identificaban a dos Cali: una blanca con “gente de bien” y otra Cali negra donde se concentra la pobreza a raíz de profundos problemas de desigualdad social, situación que viven las personas negras que viven en la Comuna 6 donde se desarrollan de manera

⁷⁷ Escuadrón Móvil Anti Disturbios.

⁷⁸ Véase: <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20210505-cali-protetas-siloe-paro-colombia-violencia-policia>

⁷⁹ Puerto Resistencia es el nombre con el que empezó a ser llamado uno de los lugares que concentró hacia el suroriente de la ciudad gran parte de los enfrentamientos entre manifestantes y fuerza pública, se convirtió en un lugar de encuentro entre los jóvenes de la “Primera línea” para hacer ollas comunitarias. En el lugar se erigió un monumento hecho por los mismos manifestantes para recordar los hechos de muerte que enlutó a la ciudad. El sector usualmente se ha conocido como “Puerto Rellena” de ahí su resignificación.

⁸⁰ Palabras del padre Venanzio Mwangi en una entrevista que realizó el equipo de comunicaciones de la Pastoral: https://www.youtube.com/watch?v=tot3ZKYqL2A&ab_channel=Comunicaci%C3%B3nPastoralAfroCali

⁸¹ Desde los diferentes medios de comunicación, organizaciones de la sociedad civil y movimientos sociales empezaron a referirse al estallido social en Colombia en 2020 como 28A por su fecha de inicio: 28 de abril.

especial las actividades de la Pastoral y que entienden como consecuencias o efectos de un racismo estructural que se cierne sobre el pueblo negro, que muchas veces no son tan evidentes pero que siempre están presentes ubicando socialmente a negros y negras en posiciones de exclusión social. Aunque el racismo y su lenguaje no operan de formas tan evidentes siguiendo el mito de la igualdad racial que quiso promulgar la Constitución Política de 1991 (Wade 2008), los hechos del 28A dejaron claro que el racismo opera con un lenguaje propio que es muy evidente, el estallido social dejó caer las máscaras tras las que se oculta un racismo que nunca se ha ido.

Para desarrollar la primera idea es preciso describir que durante el 28A muchos de los jóvenes asesinados por agentes del Estado eran hombres y mujeres de esta parte oriental de la ciudad, de manera especial dos de ellos eran jóvenes negros que participaban como gestores culturales en la Comuna 6 y 13; el racismo también operó sobre las comunidades indígenas que llegaron en el marco del 28A para apoyar las actividades de manifestación y fueron recibidos al sur de Cali por los habitantes de un barrio estrato 6; es decir un sector en el que residen personas con mayor poder adquisitivo u otras formas de poder, con disparos de armas de fuego y armas traumáticas que causaron heridas a una decena de indígenas nasa que hacían parte de la minga; también hubo una cascada de información por parte de los medios de comunicación y las redes sociales donde se abría los micrófonos a personalidades públicas de la esfera política donde se escuchaban expresiones abiertamente racistas en contra de negros, negras e indígenas: “Mucha atención a las organizaciones indígenas que salen de su hábitat natural a perturbar la vida ciudadana. Cali y Popayán son muestra de ello. Las autoridades están en el deber de actuar y evitar que la situación pase a mayores por la reacción que se puede venir por inacción”⁸², fue el cuestionable trino de Omar Yepes Álzate senador del Partido Conservador. También fue habitual encontrar por esos días que los usuarios de diferentes redes sociales hicieran referencias racistas como “metan a la cárcel a los negros del Distrito”, “muerte a la primera línea”⁸³ (notas de campo, Cali, 20 de mayo de 2020); entre otras expresiones que dejaron en evidencia un problema que debe entenderse estructuralmente (Bonilla 1997).

Consideramos importante la presencia de la Pastoral Afrocolombiana en los diálogos que se puedan adelantar entre los jóvenes que se manifiestan pacíficamente, todos los hombres y mujeres que conforman la primera línea y el gobierno nacional, pues contamos con logros

⁸² Periódico El Tiempo. 10 de Mayo de 2020. <https://www.eltiempo.com/politica/gobierno/el-trino-de-la-vice-marta-lucia-ramirez-sobre-la-minga-indigena-587380> (último acceso: 19 de Agosto de 2022).

⁸³ Los jóvenes que conformaron los grupos de protesta social que generalmente se enfrentaban de manera directa contra la fuerza pública se autodenominaron “Primera línea”.

importantes en materia social y espiritual: 1. La pastoral afro se percibe dentro de la pastoral orgánica, no solo en la iglesia particular, sino a nivel nacional y continental, entonces es un camino eclesial. 2. La consolidación de un proceso formativo y esta formación no solamente sacramental sino en reflexión bíblica, teológica desde la hermenéutica afro... 3. El gran logro de una incidencia a la problemática real del negro en el contexto, los procesos de acompañamiento para la defensa del derecho, defensa del territorio, la superación de las necesidades básicas insatisfechas y los caminos de promoción humana integral siento que en estos 20 años hoy la Pastoral afro es pieza clave para responderle a la ciudad, para responderle a la ciudadanía... de todas formas la gran esperanza nuestra está en que este proceso es intergeneracional, están los jóvenes, adolescentes, niños que desde los semilleros vienen también caminando y desde este relevo generacional podemos tener una mirada hacia el futuro con esperanza. Este tercer logro principalmente es nuestra carta de presentación para proponernos como gestores de paz y dialogo entre los jóvenes de la primera línea y el gobierno nacional (entrevista a Venanzio Mwangi Munyiri, Cali, 15 de mayo de 2021).

Es importante resaltar el papel que desempeña la Pastoral, según las palabras de Venanzio, como una parte que, si bien toma posición frente a los hechos del 28A para expresar su inconformismo con el gobierno nacional de turno, puede entrar a mediar entre las partes en un ejercicio de responsabilidad democrática y respeto por las diferencias con el fin de frenar las violencias y buscar mejores rutas para asegurar mejores condiciones de vida para los jóvenes y todas las personas que hacen parte de los grandes cordones de pobreza extrema en la ciudad. En el contexto del paro nacional empezó a usarse el término los “nadie” para referirse a estas personas que desde los márgenes se manifiestan pidiendo un mejor presente y futuro para sus vidas.

Para explicar cómo se despliegan las percepciones de la Pastoral Afrocolombiana, como movimiento social, para rivalizar con algunos actores del estallido social y respaldar a otros es preciso señalar que este colectivo tuvo una presencia importante y continua en los hechos del 28A, de manera especial levantando información en un punto neurálgico del estallido social, conocido como el sector de Puerto Rellena, que con los hechos empezó a ser llamado “Puerto Resistencia”; esta información la publicaban en sus redes sociales para informar a la ciudadanía en general, en un arduo trabajo del equipo de comunicadores y comunicadoras de la red étnico-popular del colectivo que empezaron a ser reconocidos, en el escenario, como un medio alternativo. Los datos que este equipo recogía en el lugar eran organizados e interpretados bajo la perspectiva del movimiento para expresar sus opiniones y reforzar algunas ideas sobre el racismo y develar aquellas situaciones racistas que estaban siendo tan

evidentes por esos días, rivalizando a partir de estas ideas contra el gobierno nacional al que denunciaban por no atender las demandas de los jóvenes que se movilizaban y en cambio los reprimía con las armas del Estado.

Para la Pastoral Afrocolombiana es muy importante mostrarse como un grupo de personas que integran sus percepciones sobre la raza, la identidad étnica y la religión como una configuración compacta de sentidos y prácticas que les visibiliza como un colectivo que orienta sus acciones hacia el cambio social. Es por esto que durante el acompañamiento que hicieron a los jóvenes de la primera línea en Puerto Resistencia, no solo hicieron cubrimiento informativo de los hechos, también hubo expresiones religiosas como momentos de oración alrededor del Cristo Negro de la Pastoral o la bendición del monumento a la Resistencia que los mismos jóvenes esculpieron en el sector, donde pintaron los rostros de los jóvenes asesinados por la fuerza pública. Este enmarcamiento de las percepciones muestra la agencia del movimiento para consolidar una identidad colectiva que asume posiciones políticas para buscar los cambios estructurales en la sociedad que dignifiquen al pueblo negro, mientras van configurando también estos marcos con significados religiosos que los desafía a seguir apostando por el Reino de Dios desde la esperanza cristiana que les regala su fe, una creencia con rostro propio, un rostro negro.

Conclusiones

La Pastoral Afrocolombiana es un movimiento social y religioso con una fuerte orientación al cambio que moviliza recursos, prácticas y discursos mientras construye identidad afrocolombiana, identidades que transitan entre lo religioso y lo político a través de un marco de significaciones y sentidos que los ubica como agentes en una estructura racializada en la que relacionan la desigualdad social y la injusticia con el racismo. Este boceto general con el que describo al movimiento no hubiera sido posible sin la observación participante que me permitió recabar los datos y le evidencia empírica de campo que puse a dialogar con categorías de análisis como raza, religión, etnicidad y género. Esta reflexión en torno a las prácticas y discursos que se despliegan entre los agentes de Pastoral se convierte en un aporte interesante para ampliar las entradas teóricas que describen estos fenómenos a partir de miradas más constructivistas y que desafían otras posturas de corte “esencialista”.

Las ricas prácticas religiosas de los agentes de pastoral denotan una diversidad de estrategias para resignificar el rito católico oficial para vincularlo con aspectos más específicos de la afrodescendencia como aparataje étnico en continua construcción. El uso de colores panafricanos para decorar los elementos, ornamentos y vestidos de los sacerdotes y agentes de pastoral en las misas; el uso de imágenes religiosas con rasgos negros; los cantos en swahili; las pinturas con nuevos santos negros; no son arbitrarios, son el resultado de una constante búsqueda de identidad en clave negra con la que se puede disputar en los escenarios injustos y desiguales por los cuales se mueve el racismo. En este orden de ideas, es posible evidenciar que la Pastoral también tiene una agenda política en la que impulsa debates en torno al ser negro o negra en una ciudad donde hay segregación racial, pobreza y marginación como los elementos visibles de una sociedad racializada en la que prevalecen marcadores de la diferencia para definir quien asciende socialmente y quién no.

Es muy contundente el papel de las mujeres negras en la Pastoral, sus liderazgos y apuestas al interior del colectivo son la cara más visible del activismo social del grupo, sus propuestas creativas en la radio, los programas sociales, las acciones caritativas, las expresiones artísticas, etc., mantienen fresca y actualizada la acción colectiva del grupo. Ellas son las dinamizadoras de gran parte de las prácticas del movimiento, sostienen las actividades en el tiempo porque son quienes más perseveran en el colectivo siendo muchas de ellas las personas con las mayores trayectorias en la Pastoral, pero también están en el centro de las injusticias sociales que las atraviesan desde la raza, la clase y el género; ubicándolas en posiciones de poder desfavorables frente a otros actores del grupo como los sacerdotes.

Es importante señalar que toda esta trama de dinámicas sociales que movilizan las y los agentes de pastoral; son posibles en la medida que establecen metodologías y estrategias que amplían las acciones del grupo, incrementan el número de participantes y permite establecer una agenda política para el cambio social y la transformación de las realidades injustas que viven las personas negras. Esta metodología es visible en los procesos de formación, la consolidación de repositorios digitales y físicos, la realización de programas de radio, el lanzamiento de nuevas herramientas como el calendario Afro Ñakati; y en prácticas como la misa afro, la cena ancestral o las expresiones artísticas representadas en la música y la danza. Este contexto de acciones colectivas y discursos que moviliza la Pastoral, hacen posible pensar que estamos frente a un ejercicio de inculturación de la Iglesia Católica en la que no hay “préstamos culturales” sino la construcción permanente de otras formas de vivir la fe, un fortalecimiento de la identidad afrocolombiana que va más allá de los “esencialismos” y una apuesta específica por ser algo nuevo y tal vez diferente.

Referencias

- Alì, Maurizio, Daniel Felipe Basabe Murillo, y Matthew Arose Magak. 2014. “Resiliencia, inculturación y sincretismo religioso. Notas etnográficas acerca de la pastoral afrocolombiana”. *DADA Revista di Antropologia Post Globale* 02 (3): 53-72. <http://www.dadarivista.com/Singoli-articoli/DADA-Dicembre-2014-2/3.pdf>
- Andrews, George Reid. 2007. “Hacia el Siglo XXI. Año 200 y más allá”. En *Afro América Latina 1800-2000*, editado por George Reid Andrews, 309-326. Madrid: Iberoamericana-Vervuert Editores. https://books.google.com.co/books?id=VkJw-HCny4EC&newbks=0&printsec=frontcover&hl=es-419&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
- Arribas Lozano, Alberto. 2014. “Lógicas emergentes de acción colectiva y prácticas colaborativas de investigación: apuntes para una Antropología junto y con los movimientos sociales”. *Gazeta de Antropología* 30 (01): 1-15. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/30775>
- Auyero, Javier, Maricarmen Hernández, y Mary Ellen Stitt. 2019. “En el vientre de la bestia. Reconstrucción relacional de la campaña contra el fracking en Texas”. *Estudios Sociológicos* 37 (111): 1-45. <https://www.redalyc.org/journal/598/59861170003/html/>
- Barley, Nigel. 2004. “Un alienígena inglés”. En *El antropólogo inocente*, editado por Nigel Barley, 225-234. Barcelona: Anagrama. <https://anthroposentido.files.wordpress.com/2016/01/nigel-barley-el-antropoc3b3logo-inocente.pdf>
- Bauman, Zygmunt. 2001. “La identidad en un mundo globalizador”. En *La sociedad individualizada*, editado por Zygmunt Bauman, 161-176. Madrid: Cátedra. https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/bauman_z_la_sociedad_individualizada.pdf
- Belting, Hans. 2007. “Medio - Imagen - Cuerpo: Introducción al tema”. En *Antropología de la imagen*, editado por Hans Belting, 13-70. Madrid: Katz editores. https://books.google.com.co/books?id=2F6pDwAAQBAJ&newbks=0&printsec=frontcover&hl=es-419&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
- Bonilla, Eduardo. 1997. “Rethinking racism: Toward a Structural Interpretation”. *American Sociological Review* 62 (3): 465-480. <https://www.jstor.org/stable/2657316>
- Burdick, John. 1998. *Blessed Anastacia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge. <https://www.amazon.com/-/es/John-Burdick/dp/0415912601>
- Burdick, John. 2004. “The Catholic Afro Mass and the Dance of Eurocentrism in Brazil”. En *Race, Nation, and Religion in the Americas*, editado por Henry Goldschmidt y Elizabeth McAlister, 111-130. Nueva York: Oxford Academic. <https://academic.oup.com/book/10196/chapter-abstract/157873713?redirectedFrom=fulltext>
- Butler, Judith. 1987. “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”. En *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, editado por Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, 193-212. Valencia: Alfons El Magnanim. <https://libroschorcha.files.wordpress.com/2018/05/teoria-feminista-y-teoria-critica-seyla-benhabib-drucilla-cornell.pdf>
- Castro, Luis Augusto. 2007. *Fe misionera, fe de primera*. Bogotá: Paulinas.
- Delgado Salazar, Ricardo. 2007. “Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía”. *Universitas humanística* (64): 41-66. <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n64/n64a03.pdf>

- De la Hoz, Nellys. 2013. "Huellas de africanía y liberación como propuesta ideológica en Changó, el gran putas". *La Palabra* 20: 7-87.
https://revistas.uptc.edu.co/index.php/la_palabra/article/view/953
- Díaz-Polanco, Héctor. 2011. "Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización". En *Justicia y diversidad en América Latina: Pueblos indígenas ante la globalización*, editado por Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Sierra, 37-62. Ecuador, México: CIESAS / FLACSO.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53356.pdf>
- Didi-Huberman, Georges. 1997. "La doble distancia". En *Lo que vemos, lo que nos mira*, 161-176. Buenos Aires: Manantial.
http://www.kaleidoscopio.com.ar/fs_files/user_img/textos_estetica%20recepcion/3-3-0-Didi-Huberman_Lo%20que%20vemos%20lo%20que%20nos%20mira.pdf
- Echeverría, Bolívar. 1994. "El ethos barroco". En *La modernidad de lo barroco*, editado por UNAM, 32-56. México: El Equilibrista.
- Echeverry Pérez, Antonio José. 2007. "Teología de la Liberación en Colombia. Algunas perspectivas". *Reflexión Política* 9 (17): 48-57.
<https://www.redalyc.org/pdf/110/11091705.pdf>
- Eusse G., Olga Cecilia, et al. 2020. "Cali en los mapas desde los albores de su cartografía en el Siglo XX". En *Atlas histórico de Cali siglos XVIII-XXI*, 29-36. Cali: Sello Editorial Unicatólica.
- Foucault, Michel. 1982. "El hombre y sus dobles (El discurso y el ser del hombre)". En *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, 326-331. México: Siglo XXI.
https://monoskop.org/images/1/18/Foucault_Michel_Las_palabras_y_las_cosas.pdf
- Frigerio, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". En *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*, editado por María Julia Carozzi y César Ceriani, 87-118.
https://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Frigerio_Repensando_Monopolio_Catolicismo.pdf
- Gamson, William Anthony. 1992. "The social psychology of collective action". En *Frontiers in social movement theory*, editado Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller, 52-76. New Haven: Yale University Press.
- Guber, Rosana. 2004. "Algunas pistas epistemológicas del conocimiento antropológico". En *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, 55-61. Buenos Aires: Paidós.
<http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/el-salvaje-metropolitano.pdf>
- Observatorio contra la discriminación y el racismo. 2012. *Segundo informe: discriminación laboral en Cali. Un acercamiento desde la desigualdad socio-demográfica en el área metropolitana*. Bogotá: Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras del Ministerio del Interior.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. "Teología: reflexión crítica". En *Teología de la liberación*, 33-34. Lima: Perspectivas. <https://hectorucsar.files.wordpress.com/2012/12/gutierrez-gustavo-teologia-de-la-liberacion-perspectiva.pdf>
- Herskovits, Melville J. 1946. "Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies". *Phylon* 7 (4): 337-354. <https://www.jstor.org/stable/i212048>
- Lewis, Desiree. 2001. "Introducción: African feminisms". *Agenda* (50): 4-10.
https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-3-319-77030-7_58-1.pdf

- López, Maricel. 2014. "Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II". *Revista Albertus Magnus* 5 (1): 87-106.
<https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/article/view/1904>
- Mackin, Robert. 2015. "Teología de la Liberación y movimientos sociales." En *Movimientos sociales en América Latina. Perspectivas, tendencias y casos*, editado por Paul Almeida y Cordero Ulate, 181-210. Buenos Aires: CLACSO.
- Melucci, Alberto. 1994. "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?". En *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, editado por Centro de Investigaciones Sociológicas, 119- 150. Madrid: CIS.
- Mena López, Maricel y María Pilar Aquino. 2008. "Teología feminista intercultural: Religión, cultura, feminismo y poder". En *Teología Feminista Intercultural, exploraciones latinas para un mundo justo*, 13-32. México: Ediciones Dabar.
- Miranda Freitas, Joseania. 2010. "Las raíces africanas del Carnaval de Barranquilla". *Revista Brasileira do Caribe X* (20): 423-445,
<https://www.redalyc.org/pdf/1591/159113601006.pdf>
- Mwangi Munyiri, Venanzio. 2015. *ABC de la Pastoral Afro (folleto 1)*. Cali: Pastoral Afro.
- Omi, Michael y Howard Winant. 1994. "Part II". En *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s*, 53-94. New York: Routledge.
<https://www.google.com.co/books/edition/Racial+Formation+in+the+United+States/j9v6DMjjY44C?hl=en&gbpv=1&dq=Racial+Formation+in+the+United+States.+From+the+1960s+to+the+1990s.&printsec=frontcover>
- Pastoral Afrocolombiana de Cali. 2016. *Cantoral Afrocolombiano: ABC de la Pastoral (folleto 4)*. Cali: Pastoral Afro Cali.
<https://drive.google.com/file/d/0B97mOSQemWA0UFJoMjViSTk0ekE/view?resourcekey=0-txPhndtJyNEav2BDpKXhnQ>
- Pastoral Afrocolombiana de Cali. *Pastoral Afro Cali*. 17 de mayo de 2022.
<https://www.pastoralafrocali.org/2022/05/17/cena-ancestral/>
- Price, Thomas. 1954. "Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas". *Revista Colombiana de Antropología* 2: 12-36.
<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1878/1420>
- Quintero, Rosa Patricia. 2006. "Etnografía de la misa católica afrocolombiana". *Maguaré* (20): 36-64. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/10636/11090>
- Restrepo, Eduardo. 1997. "Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia". *Boletín de Antropología* 11 (28): 128-145. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.338122>
- Rivas, Antonio. 1998. "El análisis de marcos: Una metodología para el estudio de los movimientos sociales". En *Los movimientos sociales*, editado por Pedro Ibarra y Benjamin Tejerina, 181-218. Madrid: Editorial Trotta.
- Rodríguez, César, Tatiana Alfonso Sierra e Isabel Cavelier Adarve. 2009. *Raza y derechos humanos en Colombia: informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana*. Bogotá: Cijus, Escuela de Derecho de la Universidad de los Andes.
- Rosas Guevara, Martha Isabel. 2015. "De la diáspora africana a la trashumancia afrocolombiana. El despojo del litoral". *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social* 15 (4): 11-33.
<https://raco.cat/index.php/Athenea/article/view/303281>
- Salazar Ibarguen, Licenia, y Venanzio Mwangi Munyiri. 2020. *Emergencia sanitaria, social mundial Coronavirus - COVID19. Una mirada desde la Pastoral Afrocolombiana. Sistematización de investigación*. Cali: Pastoral Afro Cali.
- Schwaller, Robert C. 2010. "Defining Difference in Early New Spain". Disertación doctoral, Pennsylvania State University.

- Snow, David A., y Robert. D. Benford. 1992. "Master frames and cycles of protest". En *Frontiers in social movement theory*, editado por Aldon. D. Morris y Carol McClurg Mueller, 133-55. New Haven: Yale University Press.
- Sobrinho, Jon. 2007. "Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación". *Teoría y Praxis* 11: 79-88. <https://core.ac.uk/download/pdf/47263242.pdf>
- Touraine, Alan. 1981. *The Voice and the Eye*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Ralph. H, y Killian, Lewis. 1987. *Collective Behaviour*. New Jersey: Prentice Hall.
- Turner, Victor. 1974. "Hidalgo: History as Social Drama". En *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, editado por Victor W. Turner, 98-155. London: Cornell University Press.
- Urrea, Fernando, y Fernando Murillo Cruz. 1999. "Dinámica del poblamiento y algunas características de los asentamientos populares con población afrocolombiana en el oriente de Cali". En *Actas del observatorio Socio-Político y Cultural sobre Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*, editado por Camilo A. Domínguez, 1-39. Bogotá: Centro de Estudios Sociales – CES.
- Vergara, Aurora, y Katherine Arboleda. 2014. "Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia". *Universitas Humanística* 78: 109-134. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.fafn>
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate feminista* 52: 1-17.
- Wabgou, Maguemati, et al. 2012. "Evolución del movimiento social afrocolombiano en la década de los años 70: espacios de incubación de los procesos organizativos afrocolombianos". En *Movimiento social Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*, editado por GMJL, 99-112. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <https://jaimearocha.files.wordpress.com/2015/02/movimiento-social-afrocolombiano-negro-raizal-y-palenquero.pdf>
- Wade, Peter. 1993. "El movimiento negro en Colombia". *América negra* 5: 173-191.
- Wade, Peter. 2000. "Los negros y e indígenas en Latinoamérica". En *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, editado por Peter Wade, 35-50. Quito: Editorial Abya Yala. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53773.pdf>
- Wade, Peter. 2008. "Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales. Raza, etnicidad y sexualidades". En *Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Fernando Urrea Giraldo, 41-66. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia. <https://research.manchester.ac.uk/en/publications/debates-contempor%C3%A1neos-sobre-raza-etnicidad-g%C3%A9nero-y-sexualidad-e>
- Wade, Peter. 1999. "Trabajando la cultura: Sobre la construcción de la identidad negra en Aguablanca". *CS* (2): 13-19. https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/410
- Whitten Jr., Norman E., y Nina S. de Friedemann. 1974. "La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica". *Revista Colombiana de Antropología* 18: 75-115.