

# Espiritualidad mariana y diáspora afrocolombiana\*

---

*Maricel Mena López\*\**

---

## Resumen

en este artículo la autora se aproxima a algunas raíces espirituales de las comunidades afro a partir de la praxis mariana bajo el lema *María, madre y hermana de los pobres*. A partir de este postulado, la autora explora temas como identidad, espiritualidad y diálogo interreligioso como ejes transversales importantes para un diálogo que emana desde la praxis de las comunidades pobres. Estos temas insinúan un reencuentro con las raíces, las fuentes: quiénes somos, qué nos mueve, para qué, para desde allí ampliar la mirada hacia el horizonte de la pluralidad religiosa en el que indudablemente está sumergido el continente latinoamericano.

**Palabras clave:** espiritualidad, diáspora, cosmovisión afrocolombiana, sincretismo religioso.

---

---

\* Artículo resultado de investigación del grupo Gustavo Gutiérrez, O. P., Teología Latinoamericana de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás (Colombia).

\*\* Doctora en Ciencias Religiosas, área Biblia por la Universidad Metodista de São Paulo (Brasil), Máster en Teología por la misma Universidad. Posdoctorado en la escuela Superior de Teología de São Leopoldo, Brasil. Licenciada en Educación Religiosa por la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: maricelmena@usantotomas.edu.co

## Introducción

Cuando decidí escribir este artículo sobre María en las comunidades afrocolombianas, dos razones fundamentales me motivaron. La primera porque este tema implicaría un abordaje desde las raíces espirituales de las comunidades afro, y este es un gran desafío para la teología que se construye desde los bordes, desde las márgenes y exclusiones de nuestro continente. La segunda, porque desde mi infancia en el Chocó las fiestas patronales en honor a la Virgen marcaron mis búsquedas teológicas como cristiana católica y como afrodescendiente de la diáspora latinoamericana. Entender la inculturación afrocatólica en los días de hoy ciertamente nos ayudará a comprender el sentido de nuestras acciones, proyectos pastorales, personales y comunitarios en favor de la dignidad de vida. Adentrarse en la experiencia de la religiosidad popular latinoamericana a partir de rostros concretos y no de generalidades discursivas es siempre un desafío para la teología y más ahora en tiempos de pluralismos y diálogos interculturales e interreligiosos. Estos deseos recogen muy bien lo expresado en el documento de Aparecida en los numerales 258-265 (Aparecida, 2007), de los que retomo algunos apartados en esta ponencia a propósito de los cinco años de esta Conferencia Latinoamericana de Aparecida.

258 el Santo Padre destacó la “rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”, y la presentó como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina”. Invitó a promoverla y a protegerla. Esta manera de expresar la fe está presente de diversas formas en todos los sectores sociales, en una multitud que merece nuestro respeto y cariño, porque su piedad “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. La “religión del pueblo latinoamericano es expresión de la fe católica. es un catolicismo popular”, profundamente inculturado, que contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana.

Ante lo expuesto por el Papa, no queda duda de que las diversas manifestaciones de religiosidad o espiritualidad popular tienen el respaldo de la Iglesia católica. No obstante, en el numeral 262 del mismo documento se llama a la necesidad de purificar estas prácticas.

265 [...] Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María y también de los santos, traten de imitarles cada día más.

Aunque estas prácticas son aceptadas por la Iglesia, hay todavía un temor. Quizás esto se deba a que desconocemos la espiritualidad del pueblo, pues confundimos diálogo con imposición; no hay escucha del porqué y para qué, solo trasmitimos el evangelio al pueblo y fácilmente despreciamos prácticas porque a nuestro juicio son fetiches, pero no nos dejamos interpelar por su riqueza espiritual, no reconocemos que de estas prácticas también podemos aprender a hacer una teología realmente dialógica sin imposiciones. Este todavía es un desafío que deberíamos asumir. Por esto en estas líneas los invito a que amorosamente intentemos aproximarnos a la experiencia espiritual de un pueblo que lejos de su tierra natal ha sabido mantener sus raíces espirituales en medio de una cultura tan adversa.

Al plantearse en este congreso la necesidad de detenerse y profundizar sobre las prácticas de piedad popular marianas, bajo el lema *María, madre y hermana de los pobres*, indudablemente temas como identidad, espiritualidad y diálogo interreligioso son transversales y deben tenerse en cuenta como presupuestos para un diálogo que emana desde la praxis de las comunidades pobres de nuestro continente. Estos temas insinúan un reencuentro con las raíces, las fuentes: ¿quiénes somos? ¿qué nos mueve? ¿Para qué? Para desde allí ampliar la mirada hacia el horizonte de la pluralidad religiosa en el que indudablemente estamos sumergidos en nuestro continente.

## **Espiritualidad en la diáspora y sincretismo religioso**

Las comunidades negras que llegaron con el triángulo negrero a nuestra América son muy diversas, pues África es un continente etnodiverso. Dentro de las tradiciones ancladas en el pacífico colombiano (Palacios, 1973,

pp. 27-28), los bantúes<sup>1</sup> y yorubas<sup>2</sup> dejaron huellas de su espiritualidad, su cultura y religiosidad y del concepto central de su fe, la ancestralidad divina que se perpetúa en todos los seres creados: naturaleza, ser humano, cosmos.

en suelo americano, fueron evangelizados dentro de un cristianismo que los consideraba subhumanos. esa evangelización en ningún momento consideró los valores presentes en los cultos de las comunidades negras. en realidad se usaron medios represivos y discriminatorios para acabar con su espiritualidad. No obstante, siendo un pueblo muy religioso, en la religión encontraron un importante potencial para su liberación, puesto que innumerables *boicots*, rebeliones, peticiones y fugas eran inspiradas en la fe nativa que poco a poco tomó matices cristianos.

Todo el que muera combatiendo el yugo del amo será glorificado por los orishas<sup>3</sup> y ancestros, pero ninguno regresará al país natal porque la tierra del exilio debe ser conquistada por los vivos y difuntos para compartirla con los animales, los árboles y nuestros descendientes (zapata, 1981, p. 119).

en ese contexto de opresión, para los evangelizadores blancos, la libertad cristiana significaba la liberación del pueblo negro de la corrupción y del pecado, pero no de la esclavitud ni de la obediencia ciega a los amos, teológicamente justificado:

Al obedecer al maestro podían llegar al paraíso. Cuando los amos demandaban a los esclavos retirarse de la inteligente resistencia de la esclavitud, para tomar a Cristo y la Virgen María como sus nuevos

---

1 Se refiere a un conjunto de pueblos, entre ellos congos, angolas y loangos, pertenecientes a una lengua madre de la cual se derivan algunas lenguas como kimbundú y kicongo. La cultura bantú está fundada en la agricultura y la metalurgia del hierro.

2 Los yorubas son el principal grupo étnico de los estados de ekiti, Lagos, Ogun, Ondo, Osun y Oyo, que son subdivisiones políticas de Nigeria; también constituyen una significativa proporción de los estados de Kwara y Kogi, así como de la república de Benín.

3 Los orishas dentro de los yorubas y bantúes son deidades intermediarias. existen distintos nombres para denominar al *orisha* intermediario entre los difuntos y los vivos "el Poderoso" *Elegba, Legba, Elegúa, Eshu, Echu, Exú*. es imprescindible su invocación y presencia para que desciendan las demás deidades. Sin su ayuda ningún difunto encuentra el camino que conduce hacia la Morada de los Ancestros.

dioses, los esclavos no tuvieron posibilidad de negarse, porque si lo hacían serían asesinados (Memorias, 2008).

Lo que hicieron fue transformar a Cristo y la Virgen María en ancestros africanos; literalmente los integraron a su espiritualidad. Les dieron nuevos nombres, nuevas identidades, sin decírselo a los amos.

En el pacífico colombiano, por ejemplo, históricamente al lado de las celebraciones que impulsaban los misioneros, el pueblo fue capaz de mantener los bailes en honor a los santos mediante las valsadas o el toque de tambor (Orobio, 2003).

La iglesia bautizaba y el afro se sometía a lo que el misionero decía, pero incorporando sus símbolos. Al ir asumiendo los símbolos del cristianismo, fue encontrando elementos para camuflar lo propio, y los santos patronos se convirtieron en ese puente de lo que habían vivido en los diferentes lugares de África, sin perder por supuesto el legado espiritual de los ancestros africanos (Orobio, 2003).

La espiritualidad constituye un legado africano recreado en el territorio donde a esta gente le tocó instalarse y fue lo único que ellos trajeron, en la travesía Atlántica, y que a la postre les sirvió para fijarse, instalarse e ir dominando la naturaleza en principio desconocida. La espiritualidad es el factor de identidad porque es la ideología que construye una manera diferente para entenderse, actuar y recrearse en el medio físico y sicosocial (Mosquera, 2000, p. 13).

Aunque el Evangelio para el afro significó la libertad política de las cadenas de la esclavitud, no se puede olvidar que la recepción de este por parte de los afroamericanos y afrocaribeños tuvo como marco un cristianismo que, en su expresión predominante, era parte del aparato de dominación colonial.

el sincretismo no fue, entonces, el producto de un diálogo entre iguales, sino "la respuesta posible", por parte de los de abajo, a la pretensión de una "imposición-despojo" cultural-religiosa que constituía parte fundamental del proceso de explotación económica y sujeción política (Villaman, 2000, p. 6).

esta realidad nos muestra que la espiritualidad de nuestros pueblos es híbrida y sincrética y que se ha ido configurando en procesos heterogéneos y complejos.

Lentamente fueron aprendiendo, a pesar de todo, a ser afro y cristianos sin desmedro de ninguna de las partes que constituían ese nuevo ser. Así, con toda la ambigüedad que es típica de cualquier experiencia humana, pero con la presencia del Espíritu que santifica, hizo irrupción un cristianismo nuestro, “un cristianismo negro y mulato, negro y cristiano” (Villaman, 2000, p. 6).

Podemos afirmar entonces que la espiritualidad ha sido un factor determinante para el diálogo entre el cristianismo y las experiencias de fe de la diáspora. La espiritualidad cristiana dio argumentos a los africanos en América para su lucha por la libertad. el éxodo bíblico, por ejemplo, significó una luz de esperanza de una vida mejor; así como los israelitas fueron liberados de la esclavitud, del mismo modo los negros serían liberados de los sufrimientos físicos y humillaciones, y preservarían su identidad como lo hizo el pueblo elegido, gracias a la resistencia inspirada en el profetismo y mesianismo bíblico (Pires, 1994, p. 9). Así, desde la época en que los africanos fueron traídos para América como esclavos, y especialmente durante el período en que fueron introducidos al Chocó siglos XVIII y XIX (Mosquera, 2000, p. 19), los valores espirituales de matices africanos mediante la práctica sincrética pudieron sobrevivir en el tiempo.

entiendo aquí el sincretismo, como una síntesis o interacción dialéctica, de la cual resulta algo nuevo, donde la creencia o el rito de uno es reinterpretado por el otro, recíprocamente [...] el sincretismo explica la influencia mutua entre evangelio y cultura. Esta influencia no significa una yuxtaposición mecánica de trazos diferentes, sino una elaboración, a lo largo de un proceso histórico, de una nueva síntesis que posibilita una interrelación dialéctica (Mena, 2003, p. 82).

el sincretismo es un proceso de relectura y apropiación de la propuesta cristiana, donde la visión de mundo africana deja un legado irrefutable en la praxis cristiana en contextos afro (Soares, 2003). Uno de esos legados son los espíritus de los antepasados ancestrales. en el panteón yoruba existe una

deidad superior creadora, conocida como *Olorún* u *Orodumaré*, él es el Dios Todo-Poderoso (Cabrera, 2002, p. 30); por debajo de él hay una variedad infinita de *orishas*, entre los cuales figuran *Oké*, dios de los montes, *Aroní*, dios de los bosques y *Ajá*, dios de las plantas medicinales (Ortiz, 1995, pp. 72-76). Del ancestro bantú se heredó buscar en la selva las plantas que ayudaran a mantener la vida, porque para estos pueblos y particularmente para los lele<sup>4</sup> “Dios dio la selva a los hombres como fuente de todas las cosas buenas, la selva también es la fuente de los medicamentos sagrados” (Navarrete, 1995, p. 27).

esta deidad creadora por ser superior se encuentra distante, y los que se encargan de establecer ese puente de relación entre los humanos y Dios, entre los vivos y los muertos, son los seres intermediarios, los *orishas*; las necesidades que se tienen en la vida cotidiana son llevadas a la oración, a las ofrendas, y estos espíritus de los antepasados son los que intermedian esta relación.

## María en la cosmovisión afrocolombiana

esta visión de mundo fue la que permitió que la Virgen María fuera fácilmente asimilada (Tlaba, 1996). La veneración de una madre humana que ha llegado a la condición de ancestro principal por ser conocida como la Reina de los Cielos se ajusta a esta cosmovisión. Por eso, a ella se le reza para que interceda en su condición de intermediaria, siendo también un ejemplo del destino al que puede llegar un humano convertido en ancestro. Para los afrodescendientes de la diáspora, hay una estrecha relación entre el mundo visible y el invisible, entre la vida y la muerte y la expresión de solidaridad entre estos dos mundos es la mediación. Los ancestros protectores vigilan y reconfortan al ser humano que está siendo maltratado.

Así como la familia de Jesús no se suscribe solamente a los lazos consanguíneos, para los bantúes la noción de familia (*muntu*)<sup>5</sup> no está circuns-

---

4 Los lele provienen de Guinea.

5 *Muntu*: es el singular de *bantu*, el concepto implícito en esta palabra trasciende la connotación de ser humano, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales,

crita al núcleo constituido por los padres e hijos, sino que se extiende a la comunidad de vivos y difuntos, considerados como seres vivos y actuantes. Vida y muerte se integran en una alianza indisoluble. Además, la hermandad incluye árboles, plantas, herramientas y cosas que le sirven al humano, particularmente la tierra donde se nace, siembra y entierra. Para algunas comunidades bantúes, “la selva es la morada de los dioses, el otro mundo donde viven los espíritus, y todo el que quiera entrar en ella tiene que tomar precauciones especiales y realizar ciertos rituales” (Knappert, 1988, p. 13).

La vida y la muerte son de origen divino. Por eso se condena cualquier violencia contra la vida humana. Si se rechaza la mediación, se pone en peligro la armonía, la paz, la solidaridad entre todos los seres creados. La mediación es relacional, pues en la espiritualidad afro hay una interrelación entre todos los seres y quien mejor ayuda en ese proceso es la madre. Por eso el título que más se acopla a María es el de mamá.

En el pacífico colombiano, la maternidad es relacional. Cuando una mujer da a luz, su hijo nunca es para sí misma, es para la comunidad, por tanto esta vida es una bendición para el grupo. el nacimiento de Jesús no es solamente una bendición para María: es una bendición para todo el pueblo de Dios. El hijo es educado no solo por su madre biológica, sino también por las otras mujeres de la comunidad. ellas no solo educan, también protegen a los hijos, pues la alegría del nacimiento se mezcla con la preocupación por la manutención de esta nueva vida. Son muchos los peligros que asechan al bebé y ella en su calidad de protectora lo cuida de todo mal, del hambre, las enfermedades, las guerras. La mujer se convierte así en el símbolo de protección contra el mal, de la misma manera como María protege a sus hijos en la tradición católica.

Teniendo en vista esta relación que se teje con la madre, María como madre fue asimilada fácilmente por los africanos de la diáspora. Se invoca la protección de María como mediadora, como hermana, amiga y compañera de los pobres. Ella más que nadie sabe de los peligros al que un hijo se

---

vegetales, minerales y cosas que le sirven. La noción de familia tiene una dimensión cósmica y holística.

enfrenta; ella vivió la experiencia de ver a su hijo crucificado, y por esto tiene mucho que ver con la experiencia de la diáspora afrocolombiana.

en la cultura afrochocoana, las relaciones que se establecen entre la madre y un hijo son fundamentales. Normalmente, las mujeres llevan el nombre de “madre de X” y los hijos “hijo de Z”, como lo vemos en Mc 6,3: “¿No es acaso el carpintero, el hijo de María?”. La madre de un gobernante de Estado es la intercesora por excelencia; un hijo nunca se negará a un pedido hecho por la madre, aun cuando este sea el jefe. Por ser María la madre del Hijo de Dios, merece la mayor veneración para los afrocatólicos.

María es sagrada porque es la madre de Dios. Ella es la personificación misma de la santidad de la maternidad. el nacimiento de Jesús es una bendición para todo el pueblo: “Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron” (Lc 11,27b). Jesús respondió: “Más bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la cumplen” (Lc 11,12). María es bienaventurada porque asume el proyecto de Dios, ella es nuestra madre por extensión según Jn 19,25-27, y los fieles por extensión son sus hijos, en ella pueden confiar, ella se convierte así en una antepasada protectora, siendo la ancestra humana más influyente.

## **María en la espiritualidad afrocatólica**

en este punto nos proponemos dialogar desde el patrimonio de las tradiciones religiosas afrocolombianas con la espiritualidad católica mariana, con el fin de ayudar a la comprensión de María desde esta realidad contextual, teniendo plena conciencia de las dificultades que puedan surgir de este diálogo.

Las fiestas patronales son un elemento de fortalecimiento cultural, porque le dieron consistencia a este pueblo que tenía todas las de “perder”, porque perdió su lengua, elemento indispensable para la desagregación cultural de un pueblo. No pudo conservar sus celebraciones religiosas y la mayoría de sus tradiciones fueron atacadas de frente. De esta manera, la fiesta de los santos se convirtió en un elemento catalizador de esta nueva espiritualidad que emana del choque cultural con el cristianismo. el documento de Aparecida reconoce el sentido de estas fiestas en la espiritualidad latinoamericana:

259 Entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y viacrucis, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino. Allí el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera [...] La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor.

En el pacífico colombiano, el santo patrono se convierte en el ancestro de la comunidad, es decir, una personificación de alguien que nos proporciona unidad y dignidad. en Quibdó, por ejemplo, el santo patrono es san "Pacho", es decir, san Francisco; en Salahonda (Nariño) es el Señor del Mar; en Itsmina es Nuestra Señora de las Mercedes; en Guapi (Cauca) es la Virgen del Carmen; en Barbacoas (Nariño) es la Virgen de Atocha (Sánchez, 2012).

En las fiestas de los santos se acostumbra hacer una procesión acompañada de chirimías o tambores, cantos de arrullos y alabaos. Los alabaos son cantos tradicionales que se hacen en velorios y novenas cuando muere una persona adulta (Serrano, 1994). el levantamiento de tumba se hace el último día de la novena para despedir el cuerpo y que se vaya en paz al cielo (Sánchez, 2012)<sup>6</sup>:

Levanten la tumba  
De cuerpo presente  
Se despide el alma  
en vida y en muerte.  
Lloran mis amigos  
También mi mamá  
Levanten la tumba  
que el muerto se va.

---

6 Alabao fúnebre del río Atrato recogido por Ana Gilma Ayala (2011), que canta el dramático momento en que el altar o 'tumba' es retirado y el alma parte a su destino final.

Hasta hoy los acompaño  
A estos rezaderos  
Levanten la tumba  
que el alma es del cielo.

Hay entonces una estrecha relación entre vida y muerte en la cosmovisión africana (Serrano, 1994). es una concepción teológica donde no hay lugar para los dualismos; la muerte interactúa con la vida, es continuidad y no fin en sí misma. Esa relación es mediada por la madre como lo vemos en este alabao, ella llora la muerte en comunidad. Además estos cantos son entonados por mujeres, por las plañideras, como lo hacían las ancestras de Israel ante la destrucción de Jerusalén en el libro de las Lamentaciones. este ritual de pasaje mediado por las mujeres también tiene la idea de recuperar la armonía de la comunidad, equilibra los polos, vida/muerte.

el *gualy* o arrullo se canta y se juega cuando muere un niño y representa alegría. Anualmente, con el fin de conservar las costumbres y tradiciones de la región ubicada en torno al río San Juan en el pacífico colombiano, se realizan los alabaos de San Juan: “rorro, tu padrino y tu madrina que te echen la bendición, que te la echen bien echada que te llegue al corazón; niño lindo, niño bello, niño, pa dónde te vas; niño, si te vas al cielo no te vas a demorar”.

Los sonidos son fundamentales para la transición del más acá al más allá. De ahí que la presencia de los tambores en los rituales funerarios sea necesaria. A través del tambor se transmite el ánimo de una dimensión a otra (Grupo de Investigación Montú, 2008). Las mujeres en torno al muerto danzan y entonan sentidas canciones (Sánchez, 2012).

en la religiosidad mariana, las comunidades afro encuentran alternativas de relación solidaria. En las fiestas patronales de la Virgen, los trabajos comunitarios, los lazos de compadrazgo, los sentimientos de solidaridad alimentan y fortalecen las redes de familia extensa que se tejen con cada miembro de la comunidad, pues cada persona se siente deudora de los demás.

Camina la virgen pura, va la virgen para Belén en  
la mitad del camino pidió el Niño qué beber No  
pidas agua, mi vida, no pidas agua, mi bien que  
las aguas corren turbias de no poderse beber.  
Ah ciego, que nada ve, ¿cómo me hace una merced?

Darle una naranjada al Niño para que apague la sed que ciego con tanta dicha, ¡que abre los ojos y ve! (Atencio y Castellano, 1982, p. 109).

ella representa a las mujeres de la comunidad que piden agua para sus hijos, pero debido a la falta de conciencia de los humanos las aguas están contaminadas. en medio de esta realidad de pobreza, un ciego en condiciones similares le ofrece una naranja para que el niño pueda beber. entonces quien recibe el favor de recuperar la vista es el ciego. De esta manera, el arrullo manifiesta el papel que María desempeña como madre misericordiosa que actúa en favor de quienes lo necesitan, de quienes son solidarios también; hay entonces una relación de reciprocidad. en este arrullo María reivindica los principios universales, también llamados elementales: tierra, en su condición de migrante, agua, justicia, vida, amor, paz, etc.

Aunque nos encontramos con muchas advocaciones marianas en el pacífico colombiano, una me llama la atención, porque su aparición se dio en la comunidad, por tanto no es una virgen que llega con los evangelizadores. Se trata de la Virgen de la Pobreza de Boca de Pepe, en el río Baudó (Chocó) (Serrano, 2000). La fiesta de la Virgen de la Pobreza se celebra cada año entre septiembre y octubre. Cada barrio tiene a cargo un día; se inicia con la eucaristía en la catedral y la procesión con el santo del barrio, amenizada por voladores, música y danzas. Se recorre bailando todos los barrios. La historia de esta advocación fue relatada por una anciana de la comunidad en 1996 al antropólogo José Fernando Serrano. Doña Demetria Asprilla Girón, que según su cédula nació en 1899, recuerda su aparición:

Me acuerdo cuando la encontraro [...] la encontraro los cholos en la bamba de un árbocairo, y está en la raí, ella en el cuadro, por que ella es de cuadro y los cholos se asustaron y se vinieron asustados ahí a Pepé; estaba yo pequeña entonces [...] llegaron abismaro y les preguntaron que les había pasado que una mujer blanca estaba allá en un palo y esa mujé no vio y nosotros le tuvimomiero y no vinimos; entonce ya le pusieron cuirao a los cholos que fueran a mostrá donde estaba la mujé ya fueron libre con ellos y vieron la image ahí estampara en un palo y en la raí del palo que había cairohacirecostao había una campanita, colgada y guindada de ahí; la campana ahí había veces que en la

cuaresma se oía la campanita, pero quien la echaba, ve, nada [...] había veces que se oía dentro del monte pero que el diablo dizque era que tocaba... fue cuando ya los cholos dijeron fueron y la encontraron, ya vinieron alegres que era una Santa muy linda y que la campana que se oía estaba guindara de una raicita que había quedado levantara así del palo cuando cayó, pero no supieron en qué forma llegó ella ahí porque no fue gente que la dejó, sino cuando el palo cayó, era la vitela, cosa de Dios pue,... [el cañon] uno grande había... así que cuando ya hicieron gente alegre a sacá la Virgen la trajeron y la llevaron a la casa de un señor que vivía ahí en Pepé... y un día se desapareció y dijeron que la Virgen que se había hecho que se había perdió, maneció... así que cuando poquito los unos al palo, allá en el palo estaba, ahí fue que ya dijeron que no quería está que el cuadro había que hacele una capillita p'a ve si sola ella ahí paraba (Serrano, 2000).

Como vemos, este relato es una muestra de que las mujeres desempeñan un papel importante en la transmisión, preservación y resistencia de la herencia cultural de origen africano en los cultos. En los pueblos donde predomina la expresión oral, los cantos son muy importantes. La visión del mundo y de la historia están codificados en los mitos, cantos y ritos. Para sus habitantes, el surgimiento del caserío de Boca de Pepé está ligado a la aparición de la Virgen de la Pobreza, pues este lugar se organizó en torno a ella. Este caserío, compuesto por afrodescendientes e indígenas, es muestra de las relaciones interétnicas que se establecen en las riberas de los ríos del Pacífico (Otero, 1994). Este es un mito de origen y conformación, pues el caserío está formado por dos ejes: en el extremo se encuentra la capilla de virgen, quienes se sitúan en este lugar son poseedores de conocimientos en torno a la religión y la medicina y tienen un estatus social elevado. Ellos son los embajadores de la fiesta. Los que se sitúan en la otra vertiente no son originarios del lugar y no están emparentados directamente con los dueños de la fiesta (Serrano, 2000, p. 89).

Son muchos los milagros adjudicados a la Virgen en su calidad de protectora del lugar. Gracias a su presencia, la chusma no se ha apoderado de la zona. A ella se le debe el progreso y la vida allí. Muchas personas llegan

desde lejos a pagar promesas. Una de las mayores virtudes de la Virgen es su ayuda en tiempos de tormenta (Serrano, 2000, p. 89).

## Conclusiones

La práctica sincrética tal como la hemos definido tiene muchas implicaciones dogmático-pastorales, ya que exige una renovación de la experiencia del sincretismo religioso. Estoy convencida de que una religión que se pretenda universal y que fundamente su argumentación de que lo absoluto de Dios se concentra en la relatividad de un ser humano localizable en el tiempo y en el espacio, no puede, honestamente, desconsiderar teológicamente el análisis de los beneficios y límites del sincretismo.

¿Cómo pueden las iglesias cristianas rechazar enfáticamente el sincretismo teológico-religioso y al mismo tiempo afirmar que en Jesús de Nazaret están presentes en una misma persona divina dos naturalezas (humana y divina) radicalmente distintas, sin mezcla, confusión o separación? ¿Cómo descalificar, por principio, el esfuerzo popular de juntar dioses diferentes y hasta contradictorios en una misma experiencia religiosa? ¿Cómo es posible cegarnos ante la tentativa simbólico-teórica del dogma trinitario, que procura el equilibrio difícil entre la convicción monoteísta y la experiencia de lo múltiple en la divinidad?

La fe mariana me deja muy claro el hecho de que el sincretismo religioso afrocatólico provoca al cristianismo europeizado a un nuevo aprendizaje pastoral y dogmático. Al contrario de una deformación del cristianismo auténtico, el sincretismo significó un freno a la hegemónica ideología católica del período esclavista.

La fe sincrética es una práctica común en nuestras comunidades. el fenómeno de sincretismo religioso se ha observado en todos los tiempos y lugares donde culturas diversas tuvieron contacto, en América Latina y el Caribe. No en tanto, la palabra sincretismo fue utilizada, peyorativamente, para caracterizar las religiones de origen africano como sinónimo de mezcla, algo inauténtico y modelo religioso atrasado e incompleto. Al lado de los términos como animismo, fetichismo y primitivismo, las religiones afroamericanas: macumba, vodu, umbanda,

candomblé, fueron en muchos momentos contrapuestas al catolicismo, entendido como universal y auténtico (Mena, 2005).

Por este motivo, muchos durante siglos han menospreciado la práctica religiosa popular sincrética de origen afro en nuestro continente ¿Los africanos fueron los que corrompieron entonces el catolicismo español y portugués, o fue este el que violentó las tradiciones ancestrales de los primeros? Hay que reconocer que las influencias buenas o malas fueron recíprocas. Por eso, al reivindicar la fe sincrética me refiero al hecho de que hubo contribución africana en la formación de la cultura latinoamericana (Mena, 2005).

Si se asume este postulado como válido, entonces estamos en sintonía con lo propuesto en Aparecida. La “religión del pueblo latinoamericano es expresión de la fe católica. es un catolicismo popular, profundamente inculturado, que contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana”. La experiencia religiosa sincrética e inculturada de la fe mariana en la cultura afroamericana recrea el humus teológico tradicional y nos alerta al hecho de que es posible una teología experiencial donde las emociones, el cuerpo, la espiritualidad pueden llegar a ser parte de la oficialidad. De este modo, nuestra teología abraza la diversidad y la pluralidad de nuestro contexto.

De esta manera, con María vivimos el amor de Dios encarnado en la cultura, los hijos e hijas de la diáspora sabemos que Dios salva a los oprimidos, liberándolos de la opresión, de los preconceptos, de los racismos y estereotipos, guiándolos en un viaje espiritual, contemplativo y eminentemente político, pues la espiritualidad de la diáspora es una espiritualidad del amor, la justicia. esta es la manera de conectarnos con nuestras raíces espirituales.

## Referencias

Agenda Afrodescendiente en las Américas Cartagena de Indias (2008, 16-18 de octubre). *Memorias Encuentro Iberoamericano*. Recuperado de [http://www.mincultura.gov.co/recursos\\_user/Memorias%20Encuentro%20Iberoamericano%20de%20Afrodescendencia.pdf](http://www.mincultura.gov.co/recursos_user/Memorias%20Encuentro%20Iberoamericano%20de%20Afrodescendencia.pdf)

- Atencio J. y Castellano I. (1982). *Fiestas de negros en el norte del Cauca: las adoraciones al Niño Dios*. Cali: Universidad del Valle.
- Cabrera, L. (1995). *Iemanjá y Oxum*. São Paulo: eSP.
- Celam. (2007). *Documentos de la V Conferencia Latinoamericana y del Caribe*. Disponible en [http://es.catholic.net/archivos/Documento Conclusivo Aparecida.pdf](http://es.catholic.net/archivos/Documento%20Conclusivo%20Aparecida.pdf)
- Greemberg, J. H. (1982). Clasificación de las lenguas de África. *Historia general del África* (vol. I.).
- Grupo de Investigación Montù. (2008). *Palenque. Historia libertaria, cultura y tradición*. Ubicación: editorial. <http://es.wikipedia.org/wiki/Yoruba>
- Knappert, J. (1988). *Reyes, dioses y espíritus de la mitología africana*. Madrid: Anaya.
- Mena López, M. (2003) Amém, axé! Saravá, aleluia! Maria e Iemanjá. *Revista de Interpretação Bíblica latino-americana* (46).
- Mena López, M. (2005). *Nuestro cuerpo es lugar de revelación. Teología afroamericana, aportes metodológicos y epistemológicos*. Recuperado de <http://www.centroconviven.org.ar>
- Mosquera, S. A. (2000). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Serie Ma' Mawu, volumen 5.
- Navarrete, M. C. (1995). Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. *Cartagena Siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- Orobio Granja, A. (2003, 21 de agosto). *Espiritualidad afrocolombiana*. etnias de Colombia, Latinoamérica-online, Cultura y sociedad. Recuperado de [http://www.etniasdecolombia.org/actualidad/index.php/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1715:espiritualidad-afrocolombianaycatid=60:culturayItemid=115](http://www.etniasdecolombia.org/actualidad/index.php/index.php?option=com_content&view=article&id=1715:espiritualidad-afrocolombianaycatid=60:culturayItemid=115)
- Ortiz, F. (1995). *Los negros brujos*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Otero, N. (1994). *Los hermanos espirituales, compadrazgo entre afrocolombianos y emberas en el río Amporá, Alto Baudó, Chocó*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Palacios Preciado, J. (1997). *La trata de negros por Cartagena de Indias*. Tunja: La Rana y el Águila.
- Pires, J. M. (1994). Eu OUVI o clamor desde povo: reflexão bíblico-histórica sobre a resistência dos negros na América Colonial. *Revista de Interpretação Bíblica latino-americana*, 19.
- Sánchez Gutiérrez, e. (2012). *Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina. Informe sobre la situación del PCI afrodescendiente*

- en Colombia. Recuperado de [http://www.crespial.org/public\\_files/EAPCIA-Colombia.pdf](http://www.crespial.org/public_files/EAPCIA-Colombia.pdf)
- Sánchez Gutiérrez, H. (2012). *Algunos aspectos sobre la religiosidad de los afrocolombianos*. Recuperado de <http://cibernautasdescalzos.blogspot.com/2012/01/la-muerte-sin-rituales-de-duelo.html>
- Serrano, J. F. (1994). *Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó*. Tesis de grado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas.
- Serrano, J. F. (2000). Una Santa Viva. La Virgen de la Pobreza de Boca de Pepé, río Baudó, Chocó. en S. Mosquera (ed.). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana* (vol. 5, pp. 80-101).
- Soares, A. M. L. (2003). *Interfaces da revelação – Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- Tlaba, G. M. (1996). La adaptación de la imagen de María en la cultura africana. en E. Peretto (Ed.). *L'Immagine Teologica di Maria, oggi. Fede e cultura. Attidel 10° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 4-7 ottobre 1994)* (pp. 183-204). Roma: edizioni Marianum.
- Villaman, M. (2000). editorial. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, RIBLA 19, RECU/DEI.
- zapata Olivella, M. (1986). el sincretismo Afro-católico en las luchas liberadoras de América. en e. editor. *Cultura Negra y Teología*. San José: Departamento ecuménico de Investigaciones.
- zapata Olivella, M. (1983). *Changó el Gran Putas*. Bogotá: Oveja Negra.



