

OTIZOJA JA ODMEREDERED  
ORGANIZACION Y ASESORIA

**Heitor Friasotti**

## Índice

Introducción  
El espíritu de estudio  
Cristo Pobre y Negro  
Investigación de fuentes para una cristología segura

# Descubriendo al Cristo Pobre y Negro

Investigación de fuentes para una cristología segura



**CENTRO CULTURAL AFROECUATORIANO**  
Ediciones Afroamérica  
1997

**DESCUBRIENDO AL CRISTO  
POBRE Y NEGRO**  
Investigación de fuentes para una cristología negra

- Autor: Heitor Fritsoni
- Título original: "O CRISTO DOS PODEROSOS E O JESUS DOS POBRES"
- Traducción del Portugués: Centro Cultural Afroecuatoriano (CCA)
- 1ª Edición en Español: Abril 1997
- Diagramación: CCA
- Ediciones Afroamérica
- Copyright © Centro Cultural Afroecuatoriano
- Impresión: CCA

**PARA PEDIDOS:**

Centro Cultural Afroecuatoriano (CCA)  
Calle José Luis Tamayo 985 y Lizardo García  
Casilla 17-12-00052  
Quito - Ecuador

Teléfono: (593)21524-629. Fax: (593)21226-801  
E-mail: [rasvotaj@cca.org.ec](mailto:rasvotaj@cca.org.ec)

**Índice**

**PRESENTACION** ..... 6

**INTRODUCCION** ..... 7

**CAPITULO I:**  
**El Cristo anunciado por el poder** ..... 8

**CAPITULO II:**  
**Jesús de los Pobres** ..... 23

**CAPITULO III:**  
**Para fortalecer una práctica liberadora** ..... 37

**BIBLIOGRAFIA** ..... 41

INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y LINGÜÍSTICAS  
FONÉTICAS Y FONOLÓGICAS  
Investigaciones de lingüística para una ortografía mejor

## PRESENTACION

El Centro Cultural Afrocarribeño, (CCA), presenta con satisfacción este nuevo aporte de P. Fritson, miembro del Equipo Continental Combolazo de Pastoral Afrocarribeño. Sus reflexiones nos llevan hacia una pastoral concreta, ecuménica y liberadora, que brota de la "Historia Sagrada del Pueblo Negro".

La obra, "Descubriendo al Cristo Pobre y Negro", es una de las primeras investigaciones en América Latina, que da pistas para descubrir en los rostros sufridos de los negros de América, el rostro del Cristo Negro, como lo manifestaron los obispos latinoamericanos en Puebla.

Es evidente la huella de la historia y realidad del afrobrasileño, ya que el autor parte de su experiencia de largos años de convivencia con las religiones tradicionales negras del Brasil, especialmente con el Candomblé.

Nos invita a la radicalidad evangélica en el seguimiento y en la comprensión del que se ha identificado con los últimos. Nos ayuda a comprender como, por ejemplo, la predicación no es "sermón", sino que obedece a criterios y a una mentalidad propia de cada época. Nos urge a mantener siempre viva la conciencia crítica y la fe.

P. Rafael Saravia  
Director del CCA

En la introducción, por la profusión de referencias y la aplicación presentacionista, hay y habría, en cuanto se las pudiese, hacer mayor del siglo XVII.

## INTRODUCCION

En este trabajo hablarémos de Cristo anunciado por los poderosos y del Cristo reinterpretado y vivido por los pobres en la historia del Brasil. Se escogió este tema porque creemos que práctica y la teología de la liberación tiene sus raíces y sus fuentes en la historia latinoamericana y que no se hace teología o cristología, hoy, sin "ir a las fuentes". O sea, sin rescatar lo imaginario, la religiosidad, la práctica y la teología popular al punto de considerarla fuentes o referencias necesarias, sin sentirnos hoy parte de un río, reconociéndonos en la misma agua que es lucha y lectura de fe de tantas comunidades que nos preceden.

Por eso, en estas líneas, realizamos una selección de fuentes. Reconocemos que es una elección parcial: las fuentes que elegimos, las consideramos significativas para la comunidad negra y pobre, hoy. No creemos que somos los únicos, ni quitamos valor a fuentes tan importantes como las crónicas populares de las iglesias evangélicas, de las comunidades pentecostales o de Umbanda, por ejemplo. No las citamos aquí por no estar capacitados para describirlas correctamente; no conocemos bien sus prácticas, pluralismo, expresiones e historia.

Es una contribución parcial. Su parcialidad se justifica por el hecho que estas líneas han sido escritas pensando en varios grupos de agentes de pastoral negros que están elaborando una teología a partir de la lucha por la liberación y de la identidad negra. Ofrecemos estos apuntes referenciales para comenzar a discutir ecuménicamente el significado y el rostro del Cristo para la comunidad negra o, si prefieren, un texto primero que se sitúa en el limiar de una cristología liberadora de la comunidad negra.

## EL CRISTO ANUNCIADO POR EL PODER

PODERE ESCRITURA  
CAPÍTULO I:

### 1. El período colonial

#### Sobre el modo de producción y la organización social

No es fácil definir el modo de producción principal en Brasil colonial. Hay varias corrientes al respecto. Pedro Ribeiro de Oliveira habla de tres de ellas: la que define como modo de producción principal la esclavista arribista con lo feudal; una segunda que define como modo de producción capitalista y una tercera que opta por un modo de producción original y propio: el esclavista colonial «Oliveira, 1985:53». El autor sigue la segunda corriente. Fundamentalmente estamos de acuerdo con las críticas a las otras dos tendencias, con todo, no nos parece que la opción hecha por Pedro de Oliveira haga justicia a la situación predominantemente en el Brasil.

Reconocemos que con la metrópoli predominó la relación colonial-mercantil, fin último de las decisiones con relación al Brasil (el Brasil es una segunda sociedad), hay que resaltar también la relación esclavista que permitió la formación de una rica clase señorial y la explotación de la población indígena y negra «Prado Jr., 1933:23». Preferimos hablar en *modo de producción colonial*—dentro del capitalismo mercantil—y esclavista, caracterizado por una economía dirigida hacia la exportación y a la monocultura; basado en el ingenio como unidad de producción y al monocultivo; esta etapa marcada por grandes inversiones de capital en maquinarias (30%) y esclavos (20%); latifundio (un ingenio típico necesitaba por lo menos de 1.000 ha.) y fuerza de trabajo esclava en gran escala y a costos bajos.

Debemos también distinguir varias fases en el período colonial:

La inicial, del comercio con los pueblos indígenas sin colonización (1500-1549);

la de la agricultura, para la producción de azúcar, y la población, predominantemente rural y esclavista, en manos de los señores (hasta mitad del siglo XVIII);

la vuelta al poder de la Metrópoli y la estructuración económica y política del sistema colonial (hacia finales del siglo XVII);

la crisis del azúcar y el inicio de las minas, que lleva al desarrollo de las regiones del Sur y de las áreas urbanas (hacia mediados del siglo XVIII);

y la crisis del sistema colonial, hasta la apertura de los puertos en 1808, señal de independencia económica de Brasil frente a Portugal. En verdad, se trata de la eliminación de un poder intermediario. Celso Furtado califica la situación de Portugal en el siglo XVIII como “una situación de semi-dependencia con relación a Inglaterra; Portugal hace concesiones económicas, obteniendo de Inglaterra préstamos y garantías políticas” «op. cit. Oliveira, 1985:60».

El Brasil en este período es fundamentalmente rural. Predomina el ingenio, al punto que Hocourt habla de “patricianato, inclusivo en el catolicismo” «Hocourt, 1974:66-88». Sin duda, se debe evidenciar el hecho que las relaciones de poder tenían raza, sexo y sexo: es el hombre blanco versus indio, negro y mujer. Es la estructura del ingenio (señor-familia esclava), pero también la de la sociedad colonial (Rey-gobernador-salidos) y de la teología de la cristiandad (Dios-Rey-pueblo).

Recordemos brevemente algunos rasgos de la cristiandad colonial:

Existe compleja identificación entre Esambo e Iglesia, al punto de no poder seguir los intereses de una y de otra. El Rey es una especie de super-obispo plenipotenciario encargado de ampliar la fe y establecer al reino de Portugal que es el de Cristo. La finalidad de la evangelización es hacer de todos “buenos portugueses” y, para esto, también los soldados deben ayudar.

Oree en el siglo XVIII la conciencia del misionarismo portugués. El Reino de Dios vendrá gracias al Rey de Portugal. “Objeto especial de una predilección celestial, el pueblo debía realizar la misión de imponer al mundo la fe católica a con los mismos moldes vividos en la cultura lusitana” «Azul, 1987V: 45».

La Iglesia veía por la unidad política y religiosa de la Colonia. El catolicismo es la única religión posible y su principio básico es la sumisión a las autoridades. El poder real es incontestable: un solo Dios, un solo Rey, un solo pueblo. El hereje es tan peligroso como el “sublevado” y el no-portugués.

La fe debía ser política y oficializada, ligada a las manifestaciones sociales: misa, procesión, bautismo, matrimonio, extremunción, hermandades, Instituciones y costumbres de la Metrópoli eran socializadas también en la Colonia.

Junto a la dimensión patriarcal, el catolicismo colonial poseía una dimensión clerical: según sostenido a las órdenes religiosas- y laica, en las hermandades. Ya en el siglo XVIII estas reúnen y distinguen blancos, negros y pardos, esclavos y libres, y tenían más peso social que las corporaciones de oficios. Las hermandades constituyeron en el período colonial un espacio de organización de los esclavos y de los negros libres. Un espacio, no faltaría de una cierta ambigüedad, pues, mientras favorece la organización, esta tenía que obedecer las normas de la sociedad esclavista y, por eso, permitía el control del poder sobre estos grupos.

#### *El Cristo predicando a los esclavos*

Uno de los momentos importantes de la vida social del período colonial era la asistencia a los sermones. Hicorneri nos dice que el sermón, por ser un espectáculo que impresionaba a los oyentes y por las habilidades de los predicadores, era bien diferente del texto escrito que nos ha quedado, una verdadera reducción verbal <Hicorneri 1977:339>. Una vez que se los asignaba o transcribía, eran textos de estudio en los seminarios y en los colegios del Reino y, por eso, poseían una relevante fuerza política y social.

Escogemos, entre varios, algunos sermones predicados a los esclavos y señores del ingenio. Del P. Antonio Vieira son referencia necesaria los tres sermones predicados a una "hermandad de negros de un ingenio", en la Bahia, en 1633; los sermones XIV, XX e XXVII <Alves, 1959>. El P Jorge Benzi, también jesuita, guardamos los cuatro sermones pronunciados en Salvador, en 1700, a los señores guardados en los cuartos sermones pronunciados en Salvador, en 1700, a los señores de esclavos <Figueria y Méndez, 1977>. De ellos trataremos de evidenciar los trazos etiológicos presentes, articulándolos, cuando se pueda, con el texto dado a la problemática de la esclavitud.

#### *Antonio Vieira (1608-1667)*

Los sermones escogidos pertenecen al primer Vieira, rescatado en Bahia: es un Vieira bien joven, 25 años, formado en el colegio de los jesuitas y cerca de su ordenación sacerdotal. Todo esto no es el político experimentado del Maranhão, ni el abogado defensor del mercantilismo scholástico, pero es posible encontrar en estos sermones los primeros rasgos de un hombre fuerte, que no teme enfrentar a los señores de los ingenios y defender a los esclavos. Defensa, pero, parcial y relativa: en realidad, Vieira no admite en ningún momento una "subversión" al orden establecido o la liberación de los esclavos. Vamos por pasos.

#### *Sermón XIV*

El tema principal de este sermón trata de la esclavitud de los negros. Vieira afirma que hay igualdad entre blancos y negros, señores y esclavos, todos iguales

en dignidad ante Dios y Nuestra Señora del Rosario: nacieron de ella al pie de la cruz (tomo XI, pag. 293). Pero, inmediatamente hace una primera distinción: no se trata de todos los negros, sino solamente de aquellos que son bautizados (295). Es el bautismo que hace la igualdad, pues "nadie puede subir al Cielo, sino unido con Cristo, todos nos unimos con El, y así hacemos miembros del mismo Cristo por medio de la fe y del bautismo" (297).

En la sexta parte del sermón, se dirige especialmente a los negros, al tratar de sus obligaciones: "dar infinitas gracias a Dios por haberles permitido conocerle, y por haberles sacado de sus tierras, donde sus padres y ancestros vivían como paganos, y haberles traído acá, desde misterios en la fe, vivan como cristianos y se salven" (299). Para que se cumplieran las Escrituras: "los salmos 71, 4 y 77, 23: cuando "los Portugueses conquistaron Etiopia occidental, y están conquistándose hoy más y mejor que en ninguna otra parte del mundo en esta América, a donde fueron traídos los mismos Etiopas en tan innumerable número, todos con las rodillas por tierra, y con las manos levantadas al Cielo, crean, confiesan y adoran en el Romano de la Señora todos los misterios de la encarnación, muerte y resurrección del Creador y Redentor del mundo, como verdadero Hijo de Dios y de la Virgen María" (299). Y concluye: "¡Oh, si la gente negra sacada de la cangreja de su Etiopia, y traída al Brasil, entusera bien cuanto debe a Dios, y a su Santísima Madre por esto, que les puede parecer desistido, castigo y desgracia, y no es otro milagro, y un gran milagro!" (301). El milagro es el milagro del Rosario.

Vieira pide a los negros de rezar durante el trabajo: "Deben que están trabajando día y noche en un ingenio, y que las tareas se multiplican una sobre otra (que tal vez se confundan con los días santos) no les dan tiempo, ni lugar para rezar el Rosario" (303). En realidad, "no hay trabajo, ni estilo de vida en el mundo más parecido a la cruz y pasión de Cristo, que el de ustedes en uno de estos ingenios. (...) Bienaventurados, si reconocieran la forma de su estado, y con la conformidad e imitación de tan alta y divina semejanza aprovechar y santificar el trabajo" (310).

Será justamente así el texto ya citado: es que Vieira conguara el trabajo de los esclavos en el ingenio con la Pasión de Cristo: "Cristo despojado, y unido despojado. Cristo sin comer, y ustedes hambrientos: Cristo maltratado, y ustedes maltratados. Los fierros, las pistones, los azotes, las llagas, los nombres insultantes, todo esto hace parte de su imitación a Cristo, que se fuera acompañado de paciencia, tenida como gloria el martirio" (305). Los dolores del Redentor son comparados a los dolores del inferno y el ingenio de azotar es comparado a un dulce inferno: "llamadas, negros, palas, calderas, vapores, engranaje, cadenas, gemitos... Pero si entre todo ese ruido, las voces que se escuchan, fueran las del Rosario, rezando y meditando los misterios dolerosos, todo ese inferno se convertiría en paraíso; el ruido en armonía celestial; y los hombres, a pesar de ser negros, en ángeles" (312).

Los esclavos, los misteriosos dolorosos, a los señores, los gozosos. Ellos, "que debíanlos tratar como hermanos, se llaman sus señores. Ellos mandan, y ustedes sirven: ellos duermen, y ustedes velan, ellos descansan y ustedes trabajan: ellos gozan el fruto del trabajo de ustedes, y lo que ustedes comen, es más trabajo" (315). Si los esclavos supieran conformarse "con el ejemplo y la paciencia de Cristo, yo les prometo primero que, esos mismos trabajos serán muy dulces (...) y después (que es lo que importa) así como ahora imitando a S. Juan, sean compañeros de Cristo en los misterios, dolorosos de su cruz; así mismo lo sería en los gloriosos de su resurrección y ascensión" (315). Concluye: "Mas evitada deben tener sus señores a las penas que ustedes padecen, que ustedes a los placeres de que ellos gozan (...). En el Cielo cantarán la misteriosa gloriosa y gloriosa con los ángeles, y allá se gloriarán de haber sufrido, con creces, lo que ellos vivirán en el continuo ejercicio de los dolores" (316).

### Sermon XX

Una semana después, Vieira se dirige nuevamente a los esclavos de la hermandad del Rosario, esta vez preocupado con la división en tres hermandades del Rosario, una de blancos y la otra de negros, y una de pardos, de N. Sra. de Guadalupe. El sermón parece proceder las discusiones finas sobre separación, miscigenación y democracia racial en Brasil, ya que Vieira está preocupado con las divisiones en la sociedad-cristiana. Su deseo es que haya una sola hermandad: "¿Serán de iguales? No propiamente, ya que entre blanco y negro, o blanco "en la parte más noble" (tomo XII, pág. 84). Los pardos podrían escoger entre blancos y negros, pues pertenecen a los dos, pero mejor es quedarse con los blancos (93).

Más tarde exaltará la belleza y las cualidades del color negro (96-100); es el esfuerzo del racismo disfrazado que intenta rejer las alabanzas del "inferior". Poco después, efectivamente, se comienza a identificar al blanco con lo bueno y al negro con el pecado (106). "Terminada esta alegoría de colores, deseando que los negros puedan compartir con los blancos, a través de sus hermandades, ya que no podían estar juntos en una misma hermandad." Sea este el fin de la separación de hermandades entre blancos y negros. Los blancos y señores no se dejan vencer por los negros, que sería un gran afronta a su devoción: los negros y los esclavos procuran de imitar lo mejor posible a los blancos y los señores, de ninguna manera se dejen vencer de ellos" (117). ¿Será que tenían alguna oportunidad?

Su cristología, ofrece un elemento más de identificación de los negros y Cristo: el Hijo se hizo esclavo, por nuestro amor. "De todo lo que Dios había creado en la Tierra, tomó lo mejor, que era la naturaleza humana; y de todo lo que los hombres habían inventado en la misma Tierra, tomó lo peor, que era la condición de esclavo" (90). Todo lo que en el esclavo puede causar desprecio, Dios lo asumirá sirviendo

como esclavo en el Cenáculo, como esclavo fugitivo en el Huerto, vendido como esclavo por Judas, esposado como esclavo ante Caifás, azotado, cargando el peso de la cruz por las calles de Jerusalén, despojado como esclavo en el Calvario "y finalmente como esclavo y mal esclavo, dándose y muriendo en la cruz, que era el suplicio propio de los esclavos (...). ¿Quieren, si tiene fe, se aliviará a despreciar en su esclavo lo que ve en su Dios?" (91).

La parte más contundente, de este sermón es cuando Vieira amenaza a los señores, pues desprecian a los esclavos a causa de su destino o fortuna. "Venda un tiempo, y no tardará mucho, en que esta rueda de vueltas, y entonces se verá, cual es la mejor fortuna, si la innegable y despreciada de los esclavos o la noble y barata de los señores" (109). Y pasa a citar la parábola de Lázaro (Lc. 16,19-31) y el Magníficat. Pero no se atreve concluir: se limita a decir que "los ricos y los señores tienen en esta vida su paraíso, y los Lázaros y los esclavos su purgatorio" (110) y cita los versículos del Magníficat (Lc. 1,51-53) en alta y sin comentario, tratando así de suavizar la fuerza del himno evangélico: (111). También hace referencia al Ezequiel, al Dios que escuchó el grito de su pueblo, los lamentos de los esclavos por los castigos. En el mar Rojo, "todas las señores quedaban ahogadas, todos los esclavos se salvaron" (114). No se trata de algo que pueda suceder en esta vida, solamente al pasar a la otra; y respecto al hoy dice, "no hay duda que el señorío y la libertad es más propensa a los vicios, y la obediencia y sujeción más dispuesta a las virtudes" (115).

### Sermon XXVII

En ese tercer sermón, Vieira trata del significado último del sufrimiento y la vocación de los esclavos en Brasil: servir al señor como si fuese Cristo (tomo XII, pág. 362), como si fuese Dion (354). Comienza que la emigración de África al Brasil es similar con la que llevó al pueblo de Israel a Babilonia para que, probado por el fuego, se salve (332); habrá una segunda emigración, de esta tierra hacia el cielo, verdadera liberación como la que salvó Israel de Babilonia: "a la hermandad de ustedes, de la Señora del Rosario—dice Vieira— les presento a todos una carta de emancipación: con la cual no sólo gozarán la libertad eterna en la segunda emigración a la otra vida, sino que los liberará en esta, de mayor carácter que en la primera" (333).

Vieira distingue entre esclavitud del cuerpo y esclavitud de la alma. Afirma que la segunda es peor—aunque eso no puede ser entendido por los esclavos, los señores explicarán después (333)—y que Cristo vino a liberar las almas "por que para liberar del cautiverio de los hombres, bastaban hombres, para liberar del cautiverio del Deseño y del pecado, es necesario todo el poder de Dios" (343). Y retomando S. Anselmo, recuerda que Cristo pagó con su sangre a precio infinito para anular la esclavitud que aprisionaba las almas de los hombres de las manos del demonio (344-

347). «De manera, hermanas seguras, que el castroverto que padecera, por más duro y áspero que sea, o las parezca, no es castroverto local, o por todo lo que sea, es medio castroverto. Son castros de agua la mitad exterior y más vil de uñeda miseria, que es el cuerpo, pero en la otra mitad interior y nobilísima, que es el alma, principalmente en lo que le pertenece, no son castros, sino libres» (336).

«Como comportarse entonces? Es necesario mantener el alma libre, esto es obedecer la ley (336). Y como los esclavos hebreos sometidos por Ahiézer supieron sufrir para no vender sus almas, así los segros esclavos tienen que soportar el dolor: «Si el señor mandase al esclavo, o quisiese de la esclava, cosa que ofenda gravemente al alma, y la conculcaba, así como el no puede querer, ni mandar, así el esclavo es obligado a no obedecer (...) y si por eso les amenazaran y castigarán, sufran ansiosos y cristianamente, aunque sea por toda la vida, pues esos castigos son manutius» (341). Quecha chico que ningún esclavo podía hacer eso: el precio de cualquier desobediencia al señor era la muerte. Más tarde, citando la 1ª Pe 2, 18, Vieira pedira a los esclavos, servir: «no sólo a los buenos y modestos, sino también a los malos e injustos (...) Partique en este estado en que Dios les puso, está su vocación sometida a la de su hijo, el cual padeció por nosotros, dignándose el ejemplo, que deben imitar» (355).

Desde el punto de vista etiológico, el más significativo es la afirmación que los esclavos tienen la misma vocación de Cristo (355). Y deduce: «si sirven a la fuerza, y de mala voluntad, son apóstatas de su religión, pero si sirven con buena voluntad, amoldando la de ustedes con la divina, son verdaderos siervos de Cristo» (356). En fin, toda religión, todo estado religioso dentro de la Iglesia, y en el caso de los esclavos, pertenecer a las hermandades del Rosario, «tiene fin y vocación, y gracia particular. La gracia de ustedes son los azotes y castigos (...) Estas religiones son de descalzarse, otras de calzarse; la de ustedes es de descalzarse y descalzados. El hábito que usan es de su mismo color (...) La pobreza de ustedes es más pobre que la de los misioneros, y la obediencia de ustedes es más sujeta que la de los últimos. Los abstinencias que hacen merecen el nombre de hambre, y no de ayuno, y sus vigillas no son de media noche, sino de toda la noche sin sueño. La regla que obedecen es una, o muchos, porque es la voluntad y voluntades de sus señores (...) La vocación es la imitación de la potencia de Cristo» (356-7).

Las comparaciones que Vieira hace, propias de oratoria barroca, llegan a ser ácidas o violentas al ser escuchados por quien sufre en el ingenio: son las comparaciones entre la purificación del azote y los castigos, entre el ingenio de azúcar y el dulce inferno; entre el embular y empujar y el trabajo y volver dulce y noble el azote ardiente; la nobleza y la pasión, el ruido y el silencio; el castroverto de las almas y la esclavitud de los cuerpos; la cura de emancipación y libertad de las almas... Se complican las cosas, cuando Vieira es más directo: si Dios les

liberara ahora, ¿no sería gracia admirable? Pues mucho mejor es librar sus almas del demonio (342); si ustedes sirven a los señores, no sería cambio notable que en vida ellos, les sirvieran a ustedes? Pero Dios, les sirvió en persona en el cielo (358); si trabajaran para recibir todo la hacienda del señor como pago, no servirían mejor? Pues, ¿Dios mismo les pagará en el cielo (354)?

Lo que nos causó sorpresa en esta lectura, fue constatar varios textos bíblicos y temas usados inclusive por la teología de la liberación: Exodo, Magnificat, el rico y Lázaro; Cristo que se hace último para liberar a los últimos; Dios que tiene un amor preferencial por los esclavos y sufridos... Como, entonces, está cristología en opresora? Fundamentalmente por las inversiones lógicas realizadas por Vieira para salvar dos principios: obediencia a las leyes y sumisión a la autoridad. El orden establecido es inmutable. Vieira no cree que los esclavos puedan hacer la sociedad cristiana. Su opción es por los señores. Los conflictos puede ser amenazados, al igual que las tensiones, vivir con un poco más de paz, cuando se conformen (los esclavos) y se moderen (los señores), pero cambiar la orden del reino cristandad, es imposible. Por eso las notas cristológicas predominantes son: «los esclavos deben imitar y sufrir con Cristo, sufrir y paciencia»; en lugar de «Cristo sufrió como los esclavos»; «la resurrección y liberación del alma»; y no «la victoria sobre los poderes de la muerte»; los esclavos deben servir a los señores como si sirvieran a Cristo; en lugar de «enseñar a las autoridades injustas como lo hizo Jesús de Nazareth». Con esta teología y con estas pautas, ni la invocación del nombre de Jesús podía salvar a los esclavos, como el mismo Vieira cristiano: «Están acostado cruelmente al miserable esclavo, y el gritando a cada azote, Jesús, María, Jesús, María; sin servir la reverencia de esos dos nombres, para mover a la piedad a un hombre que se llama cristiano» (366).

#### Jorge Benzi (1650-1708)

Pocas décadas después de Vieira, encontramos los sermones de Benzi; jesuita italiano, y probablemente discípulo de Vieira, llegó al Brasil en 1683 y tuvo que regresar a Europa, en 1704, por las desavenencias entre los italianos y portugueses en el seno de la Compañía. En Lisboa redujo cuatro sermones, en forma de discursos, pronunciados en Salvador antes de viajar, y que luego fueron publicados en Roma en 1705, con el título de *Economía Cristiana de los Señores en el Gobierno de los Esclavos*.

La obra de Benzi corresponde a un período de crisis de la vida colonial en el que se libraron guerras con los holandeses (y con los palenques), carencia y epidemias, como afirma el mismo autor (pg. 97). Portugal había embudado sus relaciones con los señores, gravados con impuestos y dificultando el libre comercio. Todavía no había comenzado la explotación de oro en Minas, el azúcar no rendía tanto por

la competencia de las Antillas y el precio de los esclavos había aumentado. Las observaciones de Benesi con respecto al "trabajo necesario" para los esclavos, nos hacen pensar en la posibilidad de la existencia de una corriente reformista, dentro del sistema esclavista, que levantaba la cuestión de los derechos de los esclavos (cf. págs. 56) e insistía en la racionalización del trabajo: ni mucho, para que no se perdiera el capital esclavo, ni poco, para que no haya ocio (177b, 174-177).

Benesi se manifiesta propeitor de ese tipo de visión y propone una reforma de las costumbres y de las relaciones señor-esclavo, creyendo por eso necesario "conocer, entender y practicar la ley del Señor" para "organizar la sociedad cristiana". Se dirige a los señores porque estos tienen el poder y les recuerda sus obligaciones para con los esclavos: dar el pan, vestido y remedios (sermón I); pan espiritual (s. II); castigo (s. III) y trabajo (s. IV). El pan espiritual es la doctrina de la Iglesia y la práctica sacramental. Las Constituciones Primarias del Arzobispo de Bahía (1707) retoman ampliamente los sermones de Benesi; pues, el obispo Sebastián Monteiro de Vieda, recién llegado a Bahía, se identificara con la escuela jesuítica y optará por la aplicación del Concilio de Trento. Años después, Manuel Ribeiro da Rocha, autor del *Enique Revolucionador* (1759), tendrá a coacción juramentado el tema de la reforma del sistema esclavista y propiciará la gradual extinción del tráfico y de la esclavitud en Brasil. Proyecto imposible mientras el país fuera colonia, pues, como defendió el obispo Montebelo Azevedo Coutinho, la esclavitud es necesaria para la existencia de la Colonia y esta es necesaria para Portugal. El destino del Brasil no es ser una sociedad económicamente viable y justa, sino producir para Portugal «cf. Figueira y Mendes, 1977: 312».

Destacaremos también los textos que se refieren específicamente al Cristo predicho en la Colonia.

Benesi retoma algunos temas que ya encontramos en Vieira: Cristo vino para todos, en particular para los más pobres; él es Padre universal y Redentor de todos (111); Pastor de negros y caulivos (91). Los bienes espirituales tienen la primacía: por eso, "el mayor daño, que puede hacer cualquier señor a un siervo, es quitarle la vida; suponiendo que este sea el mayor, todavía no es el suyo: El suyo y mayor de todos los daños, que le puede hacer, es inducirlo a pecar. (...) Porque mandados, les quitan la vida del cuerpo, e induciéndoles a pecar, les quitan la del alma" (113) y "sufre más Cristo y mayor es la ofensa, que se le hace induciendo con esclavido al prójimo a que peca y pierda el alma, que se le hace dándole al mismo prójimo en los bienes del cuerpo" (117).

Cambia, la imagen de Cristo: el es aquí el Señor y Maestro (*Domnus et Magister*, 107), mucho más que el hijo de María y sufrido. Si existe un paralelo con la vocación de Cristo, no está en los esclavos, sino en los señores (y es los señores) que deben ser también maestros y señores como Cristo. Este cambio corresponde probablemente al cambio de preocupaciones esclavistas: a inicios del

siglo XVIII, el orden establecido en la Colonia, por un lado, y por otro el orden de la Iglesia tridentina, todavía no aplicada en Brasil por causa de los Santos Penitentes. Por eso, la enseñanza ortodoxa se unirá al movimiento de la predicación sacramental, ya vigente en la Colonia, pero muy desvirtuada.

De ahí que la cristología se reformule: Cristo mandó enseñar a todos, también a los traidos y forzados (80); los señores deben considerarse delegados de Cristo en la enseñanza (87) y esforzarse para que sus siervos conozcan y comprendan la doctrina de la fe (94). Los penitentes también deberán trabajar para esto, porque Cristo fue constituido pastor universal (93). Pero de poco sirve la enseñanza, cuando falta el ejemplo (105), pues Cristo primero obró, y después enseñaba lo que obraba (106). Cristo, señor y maestro, lavó los pies a los discípulos para darles el ejemplo (107); sea así también el de los señores de esclavos, pues el ejemplo de los que no son señores es "incentivo solamente y estímulo para la imitación; y para los que son señores, no sólo es estímulo, no sólo es incentivo, sino que es un precepto, que obliga a que lo imiten" (108).

Los señores tienen que ser ejemplo de verdaderos cristianos (110). Desgraciadamente, dan escándalo, pues juran por el nombre de Dios, no asisten a misa, matan y hieren por desagravio de injurias, no viven castos y moderados, buscan continuamente como embriagarse con lo ajeno (111) y maltratan a los esclavos, llevándolos al pecado o abusando de ellos (118-122). Como notamos, los pecados descritos por Benesi no hablan de respeto al sistema esclavista y a los esclavos, a excepción del caso de abuso sexual. Es posible entonces tener esclavos y ser buen cristiano, y manifestarse de ser maestro y señor, imagen de Cristo.

La única referencia a Cristo, fuera del segundo sermón, es la que trata del sufrimiento de los esclavos a causa de los castigos videntes: deberá imitar la paciencia de Cristo, que "por más injurias que le hicieran, y por más tormentos que le dieran sus enemigos, se mantuvo siempre como Cordero, no se le escuchó durante todo ese tiempo ni una queja" (130). Benesi escribirá su obra: "Antiguamente los Cristianos de la primitiva Iglesia, después que recibían el bautismo, dejaban en libertad a sus siervos, les parecía que con la libertad de la ley de Cristo no estaba bien el convertirse (...) Señores, yo así prescindiendo que den libertad a sus siervos; si lo hicieran, harían lo que hicieron los verdaderos Cristianos. Claramente prescindiendo de ustedes, que les tiran como a prójimos y como a miserables (...) Sólo esto les dá, esto sólo esperan, esto sólo quiero de ustedes: *Paxem, et disciplinam, et equum servum*" (223).

#### Otros Imágenes

Los sermónes nos muestran parte de las preferencias al respecto de Cristo: el discurso cristológico. Ese representará, sólo una parte del Cristo presentado a la

población colonial. Tal vez, la menor parte, pues los sermones estaban dirigidos a los grupos dominantes—con la preocupación de tornar su gobierno más cristiano—más que a los pobres, a no ser en raras ocasiones como las fiestas de las hermandades o populares.

Son suficientes algunas indicaciones para comprender mejor la fuerza de otras imágenes de Cristo:

La fiesta de Corpus Christi, primera procesión realizada en Brasil, desde la fundación de la ciudad de Salvador, en 1549. Estar cerca del solilo con la Hostia sagrada, o sergido, era disputado todos los años por los más poderosos que pertenecían a la Hermandad del Santísimo, sólo de blancos y bohemios, las otras hermandades disputaban su lugar por orden de importancia. En Minas Gerais y en Rio, el contengo expresaba la realeza de Jesús sobre un universo de monjes y cristianos, niños, plateros y otros paganos. En estas ocasiones, los esclavos debían trabajar más para limpiar y arreglar todas las calles y adornar las fachadas de todas las casas <Azzi, 1978V: 148-150>.

El nombre de Cristo es continuamente invocado por las autoridades, ligado al Rey, al poder colonial, a las autoridades eclesiales. Los sellos de la conquista estaban en las plazas, en los fuertes, en los palacios del poder, en los navos,—hasta en las canoas—, en las aldeas de indios marcan de la conquista, símbolo de posesión y del gobierno de los cristianos sobre estas tierras.

Este Cristo pertenece al mundo de los blancos, de la Casa Grande y las arduidades, nace en casa de oro, tiene ojos azules, viste la camisa de los hijos del Señor del Imperio y collares de oro. Crucificado, sufre como héroe, no como pobre; los crucifijos barrocos lo presentan con talia antélica, estroico vencedor del dolor <Hoerner, 1977: 344-5>.

Por otra parte, “en diversas lugares del Brasil colonial, ya sea en el campo, ya sea en las ciudades, fueron construidos vitracios, con estatuas y estampas recordando el camino del Calvario. Con mucha frecuencia el pueblo recortaba, entre oraciones y cantos, el camino doleroso de Jesús” <Azzi, 1986: 219>. La cruz ocupa también el espacio familiar. El crucifijo en las hogueras, el peregrinaje, el prototipo bajo el nombre de la Santa Cruz, pertenecen a lo cotidiano del catolicismo colonial.

La Sermón Santa y la procesion del Entierro, censo de las devociones populares, eran profundamente vividas. Las varias imágenes de la Pasión de Cristo—el buen león de la Caba Verde, el Señor de los Prados, el Señor del Buen Fin y el Señor Muerto—representan un Jesús “hombre de dolores” amargo y conserio en esta vida marcada por la tribulación <Azzi, 1987V: 105>. Surgen, contemporáneamente, varios santuarios dedicados al buen Jesús, centros de romerías y devoción popular.

## 2. Los siglos XIX y XX

### *Sobre el modo de producción y la organización social*

El siglo XIX es fundamentalmente un período de transición del modo de producción colonial y esclavista a la creciente burguesía agraria e industrial, dentro del modo de producción capitalista dependiente. Período de graves tensiones sociales—sólo en 1849 finalizan las rebeliones en el país—se caracterizó por la necesidad de formar una unidad nacional e integrar políticamente las diversas regiones del nuevo Estado escl. Oliveira, 1985: 60s.

Con la interrupción del tráfico negro, se crean nuevas condiciones; por un lado, los hacendados del Sur continúan el régimen esclavista, promoviendo el tráfico interno y la reproducción de la mano de obra esclava; quieren también beneficiarse con el capital no invertido en el tráfico con Africa. Por otro lado, comienza el capitalismo agrario brasileño: “introduciendo el trabajo asalariado, introduciendo nuevas técnicas de cultivo y que beneficien a los productos de exportación, y aumentando la productividad del trabajo, la burguesía agraria consigue disminuir sus costos de producción y acumular capitales” <Oliveira, 1985: 174>.

Al analizar la nueva formación social brasileña, Pedro de Oliveira no presta atención a la redefinición de la identidad nacional, grave preocupación a finales del siglo pasado. El autor encuentra, justamente, en las modalidades de ocupación de la tierra, las razones económicas para la llegada de los inmigrantes al Brasil, pero calla sobre el proyecto de renovación de la población basada en las teorías del imperialismo y del racismo científico: desde 1890, historiadores europeos como Handlmann, preocupados con los excedentes poblacionales, elogaban la colonización arriana de las provincias del Sur, la diferencia del desarrollo del país y la necesidad de “eliminar” al negro del Brasil, substituyéndolo con el europeo, considerado mejor para el progreso < Moura, 1990: 141-181>. En la segunda mitad del siglo, el país conoce un período de expansionismo y deflación de fronteras, del Acre al Paraguay.

En el siglo XX, el Brasil continua siendo un país agro-exportador, esta vez con café, caucho, carne, miel y algodón. El capital internacional continúa su presencia en las áreas financiera y comercial. Se forman las nuevas clases que Pedro de

Oliviera identifica como burguesía agraria, industrial y comercial (mismo) y señores de latifundios, asaltados rurales, masas campesinas, clase obrera «extrordinariamente activa de 1907 a 1922» y «clases medias, parte de las cuales bien identificadas con el programa reformista de sectores del Ejército» (1985: 207, 222).

Sólo a inicios de este siglo se afirma la burguesía industrial; conseguirá derrotar el viejo poder agrario a partir de la década de los 30. Son años de una nueva redefinición nacional. Vargas era muy preocupado por establecer una identidad brasileña, cueste lo que cueste. Predomina el bonapartismo, el populismo y la represión a las identidades étnicas y religiosas. Después de la segunda guerra mundial, el capital internacional decifra invertir también en el área industrial y alterará nuevamente el cuadro económico brasileño.

Las relaciones religiosas sufren profundos cambios en estos siglos. Después del combate al liberalismo, tanto de la sociedad como al interior de los cuadros eclesiales, la Iglesia católica enfrenta la reforma. Se trata del proceso conocido como romanización. La Iglesia pierde hegemonía en el país y se distancia del Estado. Tiene así la posibilidad de reorientar en los meses la dirección de la organización eclesial, debilitada por los desdencas de las Conferencias: es el período de la creación de nuevos obispos, de la deseclesiación del catolicismo brasileño y de la llegada de varias congregaciones religiosas encargadas de la formación del clero y de los fieles.

En 1890 se consuma la separación Iglesia-Estado y esta será una de las principales preocupaciones del episcopado brasileño: afirmarse ante el Estado, reivindicar la identidad católica de los brasileños, reformular la alianza con el poder. La dirección de las nuevas prácticas católicas, sea dada por la carta pastoral colectiva de los obispos del Sur del país en 1915 que siguió al Concilio Plenario Latinoamericano en Roma (1899). Lo mismo no podemos decir del Concilio Plenario Brasileño, en 1939-40, 1991-96-102>: la verdad, será la habilidad de Meleis Lame que conseguirá determinar las formas de reconciliación entre Iglesia y Estado.

### *El Cristo propuesto a los poderes*

Desde el punto de vista cristológico, hay nuevas propuestas que resumimos en dos imágenes: el Sagrado Corazón de Jesús y el Cristo Rey.

Ineludiblemente ligado a la oposición al racionalismo exagerado de la teología europea y luego incorporada por los sectores ultramontanos franceses, la devoción al Sagrado Corazón fue legitimada por la Iglesia bajo el pontificado de Pío IX, en 1856, e introducida al Brasil como devoción concordante con las necesidades de

la romanización. Se trataba, de llevar la religiosidad de la sociedad a la Iglesia, de la calle a la familia, de lo laico a lo clerical.

El Apostolado de la Oración y las familias de inmigrantes ayudaron en esto. No podemos naturalmente generalizar este aspecto: es diversa la situación de los colonos europeos que recibían tierras al Sur del país de aquellos inmigrantes en las haciendas de café que trabajaban en régimen de servidumbre; mientras los primeros hacían de la fe católica el centro de las colonias, los segundos abandonaban el catolicismo, pues este estaba en las manos del hacendado.

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús imponían el culto eucarístico y la práctica sacramental: necesariamente posaba por una marcada dependencia del clero al mismo tiempo ella "divide los siglos: de un lado los fieles devotos, que se reúnen en el templo, donde reciben las gracias y amistad de Dios. De otro, las personas que permanecen fuera de las iglesias, en una vida social separada, manteniendo apenas una vida religiosa externa y superficial. Es fácil percibir al final de este trecho una alusión a las procesiones y romerías de la tradición lusobrasileña..." (Azzi 1986: 227).

Tan importante es esta devoción que la Pastoral Colectiva de 1915 dedica varios números al Sagrado Corazón de Jesús y reinvoca la adoración (Ivry, n° 563-7) en oposición a la veneración de los santos. El texto determina, haciendo referencia a documentos vaticanos, cómo debe ser la devoción (568-579), cuáles son las características del Apostolado de la Oración, de la Guardia de Honor y de otras cofradías (580-582) y, finalmente, las modalidades de embonización de la imagen en los hogares domésticos (583-4). En el prólogo, presenta las fórmulas de desagravio (XXIII), de consagración (XXIV) y de embonización (LXXI).

La devoción al sagrado Corazón esta marcada "por una teología de reparación: Jesús es prisionero del pecado, y sus devotos deben arrojarse a sus pies para reparar los pecados que los malos y los enemigos de la fe están cometiendo" (Azzi, 1981: 34). Pío Higuier, esa devoción corresponde a una visión pesimista y derrotista de mundo y de la historia, influenciada por la 'persecución' sufrida por Pío IX en su pontificado (Higuier, 1984: 30). Los grandes temas, a ella ligados, serán el pecado, la muerte, el juicio de Dios y el infierno. Los católicos de este período, basados en el Catecismo Romano, tratan también estas temas y formalizan tanto el sermón de Cristo como la necesidad que el sufría para expiar nuestros pecados y por nuestra culpa. Azzi subraya como la devoción al Sagrado Corazón de Jesús se

identifica con la fidelidad a la propia Iglesia católica, en un espíritu ultramontano, en que el fiel es devoto activo de los intereses de la Iglesia Institucional <Azzi, 1986:229>.

Cerca de la década de los 30, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús assume características menos apologeticas y más positivas en la sociedad. La nueva fórmula de consagración, instituida por Pio XI en 1925, reza: "Señor, se Rey no solamente de las fieles que nunca se alejaron de ti, pero también de los hijos pecadores que te abandonaron (...) a fin de que en breve haya un solo rebaño y un solo pastor" *seguid* Azzi, 1986:232>. Se configura así el paisaje, o mejor, la propuesta de una nueva imagen: la del rebaño de Cristo.

En el mismo año, Pio XI oficializará la devoción a Cristo Rey universal. Es el período de negociación con los Estados nacionales y de los concordatos, que llevan consigo las secretas aspiraciones de los pontífices Pio XI y Pio XII de volver a ser los supremos jefes religiosos de la sociedad humana <Azzi 1986:343>.

Se inauguran también los Congresos Eucarísticos, idealizados por Mons. Leme para mostrar la fuerza social del catolicismo. Las declaraciones oficiales de los obispos de Bahía (1931), de Minas (1928) y del mismo Mons. Leme en 1926, con ocasión de los respectivos congresos, son señal de la preocupación del episcopado por el fortalecimiento del poder eclesialístico, pero también por la estabilidad del poder político <Azzi, 1986:247>. En 1931, Mons. Leme promovió dos grandes conmemoraciones en homenaje a Nuestra Señora Aparecida y con ocasión de inauguración de Cristo Redentor en el Corcovado; en esta última, aprovechando la presencia de cincuenta obispos en Rio, presentó a Vargas una lista de pedidos de la Iglesia. Uno de los más importantes auxiliares de Vargas, Oswaldo Aranha, comentó lo ocurrido: "... después de haber visto los movimientos religiosos populares, en honor de N. Sra. Aparecida y de Cristo Redentor, nos dimos cuenta que no podíamos ir en contra de los sentimientos del 'Povo' *seguid* Brunau, 1974:82>. De esta manera, Mons. Leme preparaba las negociaciones con Vargas y la reaproximación Iglesia-Estado, consagrada en la Constitución de 1937 <Luzosa, 1991:53-5>.

## CAPITULO II: JESUS DE LOS POBRES

Hemos dado mucha importancia al Cristo presentado por el poder. El análisis de las prácticas de los cristianos es el único que revela verdaderamente el peso y el significado de este Cristo propuesto a la población pobre y negra del Brasil.

Para el proyecto colonial, el primer evangelizador era el Rey, seguido por las autoridades coloniales y eclesialísticas -que muchas veces se identificaban-, los militares y los señores del ingenio.<sup>1</sup> Estos manifestaban quien era su Dios. Junto al discurso crisológico reduccionista, en que se exaltaba al Señor Dios, salvador de las almas, y el Jesús sufriente y redentor, existía la práctica cotidiana e institucionalizada: el mismo Cristo Señor era legitimación de la esclavitud de los cuerpos y de sumisión al poder colonial.

Después de la esclavitud, la práctica de la Iglesia institucional, que acompañaba las nuevas insignias del Corazón de Jesús y del Cristo Rey, es la que desprecia al pueblo, al catolicismo luso-brasileño y legítima religiosamente la discriminación racial y machista. Esta por demás decir que no hay acontecimiento posible con las otras denominaciones cristianas en estos siglos.

La organización eclesialística privilegiará el poder del clero (masculino y blanco) y las organizaciones católicas europeas. Si las mujeres participan en las Iglesias, pero no pueden decidir, los negros quedan al margen y se les impide participar. En 1929, la congregación de Jesús Crucificado admite mujeres negras -es la única-, pero como obreras y no como cotistas, espacio reservado a las blancas y nobles: hasta los noviciados son separados. En 1960, las superiores mayores se preguntaban

<sup>1</sup> El primer momento de la Organización es cuando se establece un laicado y al poder se la Iglesia, fundamentalmente consubstancia con el proyecto colonial.



## 2. El Cristo reinterpretado

No siempre coinciden las imágenes propuestas al pueblo y las imágenes, por este, recibidas y reorganizadas. Creemos que esto sucedió en el caso de Jesús suficiente propuesto por el poder. Iluminado por el sufrimiento del pueblo, por la opresión vivida y por la solidaridad de los varios grupos étnicos, Cristo asume en las masas del pueblo otro significado. Conscientes de esta posibilidad, fuimos a buscar en la devoción al Buen Jesús, en Canadés y en Caramón y en la literatura popular, el significado de Jesús para los pobres. Esperamos mostrar aquí otras fuentes para una etnoología liberadora.

### Los santuarios del Buen Jesús

En el período colonial surgieron varios santuarios del Buen Jesús: en Bahía, el santuario del Buen Jesús de Lago (1691) y el del Señor del Buen Fin, en el Salvador (1745); en Minas Gerais, Buen Jesús de Matosinhos de Coconhas del Campo (1757); en São Paulo, Buen Jesús de Iguape (1647), Buen Jesús de Tremembé (1669), de los Perdones (1706) y de Piraquara (1724).

Algunos de ellos por iniciativa de portugueses, como los de Bahía y el de Minas; otros, como los de São Paulo, a partir de imágenes encontradas en el camino de los colonizadores. Según la devoción portuguesa, el Buen Jesús garantiza la protección contra las adversidades de la vida en una tierra extraña. El era reverenciado tanto en oratorios domésticos como en capillas, caminos o en las ciudades: "con frecuencia la devoción era incrementada a través de cofradías y hermandades, cuyos miembros se encargaban de la construcción de la capilla o ermita. (...) En este tipo de organización religiosa actuaban principalmente los hombres, y sólo más tarde las mujeres se fueron abriendo espacio para estar presentes" <Azzi, 1986:217>.

La devoción del Buen Jesús no se manifiesta de la misma manera en estos santuarios. Hay diferencias significativas: algunos son sobre todo lugares sagrados, como el del Señor de Buenfin, otros tienen romerías en fechas fijas, como el del Buen Jesús de Lago, y otros todo al año como los de Pirapora. En algunos, lo más importante es la romería, en otros, la confesión y la misa; en otros, se reza sin el sacerdote. Algunos bendicen lo masculino, como el de Pirapora; otros son centros misioneros, como el de Lago; otros están ligados al sentimiento nacional como el de Buenfin, por lo menos a partir de este siglo.

Pertenecen al mundo más amplio de la devoción a los santos y de las romerías en general y se puede decir de ellos lo que decíamos de otras expresiones de fe: El viaje es importante: peregrinado, deseado, prometido, la mayoría de las veces, reune grupos de romeros y no se lo hace solos. En algunas de ellas, hombres y mujeres viajan separados; en otras es la familia o un conjunto de familias van en grupo. Poca atención han dado los etnoólogos al viaje, han privilegiado el lugar sagrado, la devoción y la fiesta. Realmente, toda la romería es una de significado: hay peregrinos, curaciones, atrios, obstáculos, imprevistos, dificultades, solidarios, asaltos, robos, fiestas, cuentos, ensordecimientos, miedos... como en la vida, en la romería sucede de todo. Por eso, ella representa simbólicamente el mismo viaje de la vida terrena. La devoción, la fiesta, la liturgia, para quien llegó de lejos y pasó por todo esto, se vuelven ricas y significativas. Como dice el canto:

"Que Jesús es mío y yo soy de Jesús  
Jesús va conmigo y yo voy con Jesús"  
<Azzi, 1986:221>

Ruben Cesar Fernandez reza sus viajes a Pirapora con los caballeros del Buen Jesús <Fernandez, 1982> Pone en relieve los juegos y la consagración del machucado, del "macho". Al mismo tiempo cuenta algo que puede parecer una incoherencia: el caballo se arrodilla ante el Señor de la Cruz Verde. Alivo frente a los coherentes, humilde ante Jesús: el hombre de dolores recibe del macho. No es la única tensión social presente en el santuario: se vuelve al conflicto entre el clero institucional y los sacerdotes populares: las rezaderas, los curanderos, los romeros más sencillos.

Karl Eivangelista de Souza rescata el significado del Buen Jesús de Lago y la significativa presencia negra en la región: "es el Santo de los Santos para los pracinianos; (...) por allí pasaban bandeirantes, miseros y negros para ser vendidos a las minas de oro de Minas Gerais. Se convirtió en leyenda, mito, romería, devoción y ciudad" <Souza, 1989:42>. El autor recuerda también, como la romería de los esclavos, en junio de 1888, año del Ley Aurea (manumisión), después de las profundas en la memoria del pueblo: "Una numerosa multitud de negros, venidos del interior del país, se reunió en Lago para dar gracias al Buen Jesús por el beneficio de la emancipación, quedándose ocho días contando cánticos religiosos, rezando, dando vivas al Gabeirite de João Alfredo, tocando maracas, tambores, panderos, calabozos con marí, etc." (46)

Tierra de patenques, de esclavos y de paso del tráfico interno, del Nordeste al Sur, en el siglo pasado, el santuario del Buen Jesús de Lago es heredero de la

solidaridad del padre Francisco de Navaridad y sus compañeros misioneros. El relato de la penitencia, referente al Señor Jesús murió el santuario: "Enreda al pueblo, al peregrino y a los ganos a invocarlo. El es el Señor Buen Jesús. El pasó por la tierra haciendo el bien y continúa haciéndolo. Baza pedir" (44). Es significativo también el hecho de que se esté convirtiendo en tradición, desde 1978, la Romería de Tierra hasta el santuario: "en el vecindario por los cielos mostrando el cambio de los morboles a causa de la sequía y de las cercas, los dos problemas fundamentales de miseria en el Nordeste" (43).

Marta Groetelaars de detiene en el santuario del Señor del Buenfin <Groetelaars, 1983>. Es una tradición urbana, diferente de los otros santuarios, sus manifestaciones oficiales, son fácilmente controladas, por las autoridades; por eso, se volvió símbolo de la independencia del país, celebrando su centenario, en 1973. Sin embargo, no es un espacio oficial. Siempre causó problemas a las autoridades eclesiales; primero, con el reconocimiento de la hermandad, se hizo posible solo 125 años después del primer pedido realizado en 1793, después por las danzas de S. Guzmán, quien recibe culto en la iglesia, en 1855; finalmente, por la prohibición de lavar la iglesia, en 1890. Desde entonces, el colegio de las hermanas debe limitarse a lavar la escalinata. Lamentablemente, Groetelaars no ofrece mucho elemento, en la investigación que presenta, para ayudarnos a comprender el significado de la devoción, pues se trata de un levantamiento no científico y limitado.

La proximidad de la devoción al Señor del Buenfin con las religiones afro, muy conocida, no es la única. Canalizada en la basílica de la Sagrada Colina, es posible encontrarla también en los otros santuarios y romerías. Entre los más fieles romeros de Piraporã, se encuentran personas vinculadas a la Umbanda que tienen en sus casas imágenes de ferromija y del Negro Virgo. Uno de ellos es el sr. Juan Luis, que lleva haciendo romerías 44 años, del cual se dice que "no hay pedido que él haga al Buen Jesús que no sea atendido" <Fernandes, 1982: 47>. Fr. Thomas, franciscano, afirma también que el Buen Jesús de Lapa "es conocido entre los negros de Bahía con el nombre de Lendê. Fuiamê" y es venerado bajo forma de piedra en el santuario <apud Souza, 1989: 46>.

De la misma manera la relación conflictiva con los 'obispos oficiales' del santuario, muchas veces no reconocidos, es una constante en todos los santuarios. En Piraporã, la misa de los pobres no es la devoción de los romeros a la Iglesia oficial, se une otra, más grande, compuesta por vivos y por santos, de la cual el romero reivindica la pertenencia <cf. Fernandes, 1982: 62-3>. Y en la iglesia del Señor del Buen Jesús de Matosinhos, en Congonhas del Campo, "muchos romeros, provocan desobediencia a los padres del santuario, queriendo ver al 'Señor vivo',

que creen está escondido en los armarios y los padres lo esconden del pueblo. (...) El Cristo Vivo que se ha vuelto invisible por las prácticas de una religión oficializada, eclesial, burocrática, que también formaliza, pero no lo es" <Torres, 1968: 57-8>.

Encuentramos, en el Buen Jesús a los pobres, imagen del siervo sufrido de Isaías 53, una de las raíces fundamentales de esta apropiación y reinterpretación popular. "San doña, sentir la presencia del Buen Jesús, daño a esas personas un vigor excepcional para soportar las sufrimientos y aprietos de la existencia, despertando la capacidad de resistencia contra la descepción" <Azzi, 1978V: 105>. Pero, afirma el mismo investigador, esta exaltación del dolor contribuyó también para el conformismo casi fatalista.

Hay un elemento que nos puede ayudar a dar un salto interpretativo. El Buen Jesús no es solamente sufriente, como que su única función fuese la de confirmar la resignación de sus devotos. Él es también milagroso. Como diría Jon Sobrino, "el resucitado es el crucificado" <1985: 216>. Aquel que cambia la suerte de los pobres, que da vida, es el mismo que contemplamos sufriente. Pertenecer a la santería popular: hay un sentido en el dolor, cuando hay coexistencia, cuando hay solidaridad, cosas que los romeros demuestran a menudo.

No se trata, solo de la fe en un Cristo milagro o milagroso, como tantas veces se ha dicho de los pobres. Por lo menos, no es sólo eso, así como no es sólo resignación. La casa de los milagros, en cada santuario, es memoria de tantas preguntas historias de salvación, de muchas experiencias y alegrías con el Dios de la vida que gradualmente cura, ayuda, resuelve, encuentra para el bien. Como hace notar Ruben C. Fernandes, no se puede estar en el santo, el día libremente; no se pueden hacer pedidos generales, solamente bien concretos; no se trata de pedir cosas extraordinarias, sino de una alternativa posible y deseada: "los ex votos sugieren también el agradecimiento y la alegría por la liberación del mal representado. Y todos celebran la virtud y el poder del Buen Jesús" <Fernandes, 1982: 45>.

Por eso, el es familiar, es gente de la gente: "Los que asisten a las fiestas del Señor del Buen Jesús de Piraporã, en São Paulo, conocen la historia del Cristo que desce de del altar para bailar samba con el pueblo" recuerda Sergio B. de Holanda <apud Leppiguar, 1974: 70>. O como narran los religiosos inertes del Nordeste II: "La relación con Jesús tiene rasgos amorosos, devocionales y místicos (...) El es pobre y sangüíneo (...) Él es al mismo tiempo hermano suficiente y fuerza protectora" <apud Mello, 1986: 50>. Señal de esta familiaridad, que se extiende también al Dios Niño —ao al de la Casa Grande—, es la presencia de la Mãe que siempre acompaña al hijo: "Jesús es el Hijo de María" es una de las profesiones de fe más difundida y proclamada por los pobres.

## El Buen Jesús en Canudos

Beilo Monte, Bahia, 1897. Tropas del ejército republicano son enviadas a la capital para desaturar al pueblo de arrabal de Canudos, conocido también como seguidor de Antonio Conselheiro. Solo en octubre los militares logran derrota a los hombres de 'Compañía del Buen Jesús' y completan su obra: "el ejército en Canudos no tomaba prisioneros, asesinaba y degollaba, y no sólo a hombres guerreros, sino también a ancianos, mujeres y niños" (O'Brien, 1990:197). Los que se entregaron el día 2 de octubre, fueron todos decapitados; el escarabajo fue arrastrado con dinamita y los seres humanos que quedaron los pasaron a cuchillo, rehían las eróticas del tiempo. Años más tarde, las tierras al rededor de Canudos fueron inundadas por las aguas de una represa y desaparición de la vida. Así se trató de destruir de la memoria de los nordestinos y de todos, esta obra, pero intensa, experiencia de la comunidad movimiento de Antonio Conselheiro.

Canudos se había convertido en pocos años, de 1983 a 1987, el segundo poblado mayor de Bahia, con una población estimada entre 20 y 25 mil habitantes. La situación del Nordeste era económicamente alarmante: a la sequía de 1877 a 1879, deben sumarse el degrado de los ingenios y la explotación de los campesinos libres. En este contexto, Canudos ofreció "a la masa campesina una posibilidad real de escapar de dominación de los grandes propietarios rurales" (Oliveira, 1985:247). Para la república moderna, comenta Pedro de Oliveira, era una amenaza similar a lo que fueron los poltrones a la dominación esclavista: no es el número de seguidores que pone en peligro la clase dominante, sino su ejemplo. "Campesinos que antes eran sumisos a la dominación se atreven a responder, con su discurso y su profecía, a sus dominadores" (ibid.).

Rápidamente, esta experiencia gana adversarios. Contra Canudos se unieron los grandes propietarios, el gobierno republicano y la jerarquía eclesiástica. Los historiadores e investigadores sociales han dado varias interpretaciones sobre este fenómeno. No nos detendremos en ellas, nos limitaremos a comentar a Canudos como un movimiento diferente porque tenían una dimensión de protesta social y política, también religiosa. La diferencia de esta experiencia de la de otros grupos religiosos del Nordeste, fue la posibilidad que ofrecía de recibir la vida en la tierra y no sólo en el cielo.

Alexandre Otten ha profundizado el elemento religioso del movimiento de Canudos y ha descrito la espiritualidad de Antonio Conselheiro. En los textos que cita, encontramos varias referencias al Buen Jesús.

El Conselheiro participa en el conjunto de los sermones de los beatos de su tiempo y comparte las mismas cristologías, una según la corriente anabatista, insistir en la muerte martirial de Jesús y en su sufrimiento, otra según la cristología del Corazón de Jesús. Jesús se sujetó a la voluntad del Padre, obediencia hasta la cruz, ofreció su muerte para la salvación de los hombres (O'Brien, 1990:220); sus redime por la humillación y no como divinidad, es el hombre de dolores, tratado como loco (238). El Conselheiro quiere ver la llama del Divino Amor encendida en todos los corazones (220); las sagradas llagas son fuente de gracia. Flechas de amor (239). Se encuentran también invocaciones significativas: El Conselheiro habla del Hijo del Hombre que vendrá para el combate final, manifestando la soberanía de Dios, un Dios juez, que es bueno con los suyos (240-247); Jesús viene a socorrer la misericordia y la bondad del Padre Eterno y ha instaurar la nueva ley, la 'ley de gracia' (239); ley de paz entre el cielo y la tierra, de perdón de Dios, de amor; por eso, hay que sacrificar la vida por el amigo, hay que vivir en solidaridad (239).

Esta fue, sin duda, una de las principales características de Canudos. En el desierto, Canudos era una tierra fértil, producía de todo, para poder sobrevivir; pero todos tenían algo que comer y tierra para cultivar. En el arrabal habían pobres y personas de bien, blancos, mestizos y ex-esclavos, modestos y personas del Sur; aquí se escuchaba y formaba la familia—para lo cual el Conselheiro dictaba normas rígidas—; quien llegaba a la comunidad debía convertirse y entregar sus bienes para que sean distribuidos a los desposeídos. "Era una organización social con alto sentido comunitario" (174). Gracias a este "cielo en la tierra", el pueblo llegó a considerarse al Conselheiro como a un gran santo, un patrio genuino, como el mismo Buen Jesús o San Antonio (199). A su lado, estaban 12 ayudantes, el consejo de los apóstoles, y la guardia católica, era la Compañía del Buen Jesús (175).

Acusaron al arrabal de ser manipulado por los monarquistas—denuncia infundada— y también de comunismo (174), eso nos confirma ampliamente el peligro que esta comunidad representaba para el poder. Se tienen evidencias que el discurso del Conselheiro no era progresista: acusado a los grandes propietarios por la explotación de los campesinos, de sus acusaciones no escapó la Iglesia que colabórala con un gobierno 'ajeno'. El Conselheiro demostró poseer una moral muy rigurosa: no aceptaba unirse libres, el mismo casado y bautizado, expulsó prisioneros de su comunidad, combatía el robo y la mentira, los saqueos y el homicidio (72). Y como Jesús de Nazaret, reunía pobres, humildes y sufridores, su lenguaje, les invitaba a la conversión y promecía (y daba) la tierra a los humildes.

Vemos que existe otro elemento que nos sitúa en la experiencia de los Caminos y hace que la reconozcamos como fuente para la cristología. Caminos no es sólo el Consejo. José de Souza Martins nos alerta a ese respecto: Antonio Conselheiro hacía una interpretación política y de clase del proceso que estaba envolviendo al pueblo. Sus seguidores elaboraban una experiencia escatológica, alimentada y justificada por el propio Consejo. Conselheiro es conservador y su moral rigurosa, sus prácticas dentro de la comunidad es punitivas y duras. La misma comunidad se organiza con fraternidad, igualdad, solidaridad, cohesión y justicia. Bien diferente de la sociedad que estaba a su alrededor y cercana a la experiencia del padre Cleono.

### Los cuentos populares

Entre el sin número de imágenes populares de Jesucristo, queremos destacar algunas, propias de un ambiente rural: los cuentos de Jesús y Pedro.

En el Nordeste, durante la noche, es fácil escuchar historias. Algunas de las cuales hablan de cuando Jesús caminaba con San Pedro por el desierto. En ellas, Jesús es representado como pobre, compañero y maestro de Pedro. Muchas de estas historias cuentan como los ricos le aseguran hospedaje y fin ofrecido por los pobres, hablan de dinero y ansia, de hambre y sed, vicios y sufrimientos. Ante estas situaciones, Jesús comulga, es el padre que conforta, da orientación, es misericordioso; también hace justicia y castiga a los ricos y al mal «cf. Leoris, 1967:57-9; Lepeigneur, 1986:56-8; Múln, 1986:43-4; Oliveira, 1987:63-87».

Dos particulares llaman la atención: el primero, que Jesús está andando por los caminos y no tenga vivienda fija; visita y pide hospedaje, está con hambre, pasa frío, como peregrino y viajero; es un itinerante, como en los evangelios, y no vive en la ciudad. El segundo, los diálogos con S. Pedro y el comportamiento de este último: es la voz del buen sentido,—del sentido común— y también de aquel que quiere sacar provecho de las situaciones por lo que muchas veces es reprendido por Jesús. Nos parece ver en estas dos particularidades una crítica velada a la Iglesia institucional, que prefiere los palacios y la ciudad y no sabe lo que es itinerancia o inseguridad en el viaje de la vida. Representada por S. Pedro, sucesor de Jesús y primero entre los apóstoles, en nombre del buen sentido y de un cierto amor por la situación, tiene la tendencia de abstraherse a los pobres cuando la situación se hace difícil. Si eso fuera verdad, la cristología popular de estas historias es tan crítica como las de la teología de la liberación...

### 3. Apuntes al margen sobre la religiosidad popular

En los años 70 se efectuaron, en Brasil y en América Latina en general, varios estudios sobre religiosidad popular. Se puede afirmar que los teólogos de la liberación se apasionaron con este tema, así como hoy comienzan a discutir todo lo que es referente a la cultura. Muchas publicaciones de estos años fueron fruto de encuentros y seminarios de teología. La impresión hoy, al releer estos textos, es de que no se llegó a un acuerdo, ni sobre el uso del término, por toda la sobre la actuación pastoral. Esto marcó, una fase en que se intentó mirar hacia la religiosidad de las clases populares en toda su complejidad.

Es necesario tomar alguna posición, no tanto el antiguo debate, cuanto en la definición de los términos y los caminos de interpretación. Si se mantiene la expresión genérica y ambigua 'religiosidad popular', debemos distinguir dentro de ella, por lo menos, algunas realidades diferentes:

- *religiosidad de las clases o grupos populares*, en el sentido de experiencia de fe y de trascendencia, con simbologías y cosmovisiones propias, de los grupos populares;
- *religión del pueblo*, término genérico, pero complementario del anterior porque engloba la dimensión institucionalizada (sacerdotes, carismáticos reconocidos, espacios, tiempos, imágenes sagradas por la fe de los grupos, etc) y de poder de toda y cualquier religión;
- *religiones de las clases populares*, desde las formas menos institucionalizadas hasta las más estructuradas y complejas;
- *catolicismo popular*, más como polo dialéctico frente al catolicismo oficial (tradicional, reformado, liberal y progresista) que como 'creación independiente y alternativa a las formas del catolicismo institucional';
- *catolicismo del pueblo*, como conjunto de las maneras de vivir, de las costumbres y tradiciones católicas del pueblo. Para superar la ambigüedad de esta expresión, habrá siempre que especificar colectividades, historias y lugares.

En segundo lugar, optamos por los siguientes criterios de interpretación:

- *Ésticamente*, la religiosidad popular no puede ser tratada como un todo único. No son la misma cosa la religiosidad y las instituciones populares del Brasil colonial y aquellas de este siglo. El impacto de la urbanización provocó la desorganización y la privatización del catolicismo popular. De igual manera, hay que distinguir los niveles de participación comunitaria en las religiones del pueblo

y también la conflictividad entre religiosidad popular y oficial.

Distinguímos también entre ambiente rural y ambiente urbano, pues las instituciones, las conmemoraciones y las referencias son diferentes. Esto no quiere decir que la religiosidad rural es más comunitaria, integrada y positiva que la urbana, eso correspondería a una extensión del dualismo campo-ciudad propio de un análisis sociológico hoy insostenible.

Se debe analizar la religiosidad popular en su ambivalencia y complejidad. Ella también debe considerar lo institucional y lo carismático, el poder y su distribución, y las opciones políticas conservadoras, de resistencia, reformistas o transformadoras de la realidad. Hay que buscar, elementos liberadores y alienantes y las estructuras que favorecen o impiden la participación.

Pese a reconocer la oposición entre religiosos (y religiosidad(s)) populares y religiosos (y religiosidad(s)) oficiales, hay que admitir que no son algo estático, hay intercambio y comunicación entre ellas así como sucede entre las clases, es posible encontrar eso tanto en el reconocimiento de los sacerdotes, como en la coexistencia de las conmemoraciones o en los pedidos religiosos.

No se puede olvidar el conflicto, abierto o disfrazado, entre los diversos grupos religiosos. Asumen, sentidos diferentes las prácticas de negación y marginación y repuesta promovidas por las instituciones oficiales, de aquellas que se dan entre los grupos populares (por ejemplo, entre creyentes, nomeros, religiones afro y católicas de las CEBS).

Libertándonos del preconcepto de la exclusividad, veremos la participación plural en las varias agrupaciones religiosas. Más que comportamientos individuales, nos referimos aquí a las prácticas comunes, muchas veces hechos de sincrismo, reprimidos y reocultos, pero que pueden abrir camino hacia un ecumenismo del pueblo.

Debe ser profundizada también la existencia y pluralidad de ideologías, intenciones y prácticas, inclusive de identidades, en los individuos en los grupos sociales y en la sociedad en general. Esto permite evitar determinismos (a tal ideología o cosmovisión corresponde tal práctica política) y simplificaciones.

Evitamos las interpretaciones psicologizantes, pues la mayoría de veces, no son análisis de comportamientos y creencias de colectividades, sino extensión de características individuales: creemos que un grupo social no actúa por las mismas motivaciones psicológicas o psicoanalíticas propias de los individuos.

El concepto teológico de Almazán ayuda a entender la dimensión y el lenguaje de la religiosidad popular. Hay siempre una señal de Alianza (gracia, favor, milagro), personal o colectivo, en la base del surgimiento de una devoción, de la

renera o de la Fiesta de un santo. La promesa y el agradecimiento también son señales de esta Alianza.

Finalmente, en lo que se refiere específicamente al significado de Jesucristo para los pobres y el pueblo negro, lo que hemos visto hasta ahora nos lleva a relativizar las afirmaciones de un pueblo no necesariamente cristiano, de un Cristo ausente y sin poder que perdió fuerza al coexistir con los santos (cf. Araújo, 1974:43); de un vacío cristológico de un Cristo de una marca monolista, solo Dios, desgozando (cf. Palacio, 1977:180). Son afirmaciones nacidas de un análisis exterior al pueblo, tal vez veñado por un cierto dogmatismo.

Más realista nos parece Comblan cuando reconoce que el Cristo popular escita entre dos imágenes complementarias: la del Cristo-solo-Dios, unido a Jesús Sacramento y a Cristo Rey y la de Jesús-hombre-de-Dios según Lequague, 1974:65). Es necesario, distinguir a que colectividades se refiere y a que situaciones hebreicas. El peligro es jugar experimentos de fe diferentes, históricos y socialmente situados, en una categoría genérica de referencia, "el pueblo", y caer en una reducción psicologizante al deducir que eso está en la cabeza y en la fe de cualquier hombre y mujer del pueblo.

Como ejemplo del hecho que, a veces, giraban nuestros preconcepitos sobre la realidad, nos referiremos a una investigación hecha en 1974 en el santuario del Buen Jesús de Iquique. La intención del equipo de posgrado que promovió la investigación era demostrar que, la religiosidad era fealdad y que la fe de los nomeros en Desierto no era tan ortodoxa. Las respuestas sorprendieron agradablemente a los investigadores, mostraban que los nomeros rechazaban la separación entre el poder del Buen Jesús de Iquique y el Jesús de la Biblia, manifestaban compromiso y solidaridad, y valorizaban la participación comunitaria y confianza en la fuerza del Buen Jesús, más que en las propias fuerzas, otros fines para ver la mal llamada "pasividad" y "fatalismo" (cf. Bakker, 1974:516-566).

Nos permitimos levantar otra hipótesis de interpretación de la Figura de Jesucristo en el Brasil. En primer lugar, en lo referente a Jesucristo propuesto por el poder y por la Iglesia, nos parece que se da en Cristo una dualidad. Una veces es el Cristo de la Gloria, blanco, hombre y rico, otras veces el Jesús de la Pasión, humillado y sufrido. A estas dos imágenes, les pertenecen comunidades, espacios y cultos diferentes: junto al Rey y al poder, se reconoce al Cristo de la Gloria, para

Los esclavos y los pobres, se habla del Jesús esclavo y sufrido. Como si la cristología de los dominantes —en la base del dualismo alma/cuerpo, divino/humano, gracia/naturalidad— corruera a Jerozolima por la mitad y lo separara en dos partes (contra Calcedonia). Por otra parte, ese Cristo no tiene historia humana: solo tiene nacer y fin, nacimiento y muerte, y se pasó no es consecuencia de su opción de vida y su práctica. Parece que Jesús de Nazareth no fue anunciado en Brasil, lo que fue anunciado fue un Jesús apátrida, sin historia, sin tierra y sin pueblo propio.

Parece, como si las clases populares hubiesen creado otro rostro de Jesucristo: el hombre Dios, Padre celestial (afirmación, que está más ligada al amor paternal para con el pueblo de que con una identificación teológica con Dios Padre), hijo de María, que sufre con los oprimidos: el Buen Jesús. Es un Jesús que vive aquí, "adoptado" en el Brasil, en Pirapora o en Lapa, que anda por el desierto y tiene una historia como la gente, no la de Palestina, la del Brasil, pero igualmente el es amante del pueblo y amado por Dios, sufriente y acreedor de la pena de muerte porque criticó las instituciones de poder. (A los teólogos, les corresponde hoy, dilucidar sobre la identidad del Buen Jesús brasileño y el Jesús histórico para rescatar la fuerza liberadora del Cristo y de los pobres).

No tenemos la osadía de generalizar esta hipótesis sobre Jesús, para a cada santuario, a cada grupo y a cada devoción corresponde un conjunto de relaciones y manifestaciones diferentes. Por otra parte, no tenemos elementos suficientes para justificar nuestras afirmaciones, pues los estudios e investigaciones sobre la religiosidad popular no fueron tan minuciosos o no tenían por objeto evidenciar datos sobre los cultos populares, apoyarnos. Sin embargo creemos que, de cierto modo, nuestra lectura es más fiel que otras, en lo referente a la experiencia de los pobres y de los negros.

Claro está que, la imagen que el pueblo tiene de Jesús no está libre de límites y parcialidades. Nos queda la impresión que, esta imagen del catolicismo popular es más "ortodoxa" de lo que se cree comúnmente. En ella no hay ausencia de humanidad y, de esta humanidad, respaldada la fuerza divina: es el hijo de María que recibió la glorificación y el poder de donar la vida por Dios. Una cristología que está cercana, a lo que creemos, a una de las primeras cristologías neotestamentarias, como, por ejemplo, aquella presente en el discurso de Pedro (Mt 2,22-30).

### CAPITULO III: PARA FORTALECER UNA PRACTICA LIBERADORA

En este ensayo buscamos fuentes para una cristología negra y liberadora, fuimos algunas débiles atrás. Sería necesario continuar estudiando y trabajando las fuentes de hoy: el Jesús Cristo liberador, de las CEBS; el Jesús que organiza a los pobres en la lucha, el Jesús del movimiento popular; el Cristo que cambia las relaciones hombre-mujer; el de los grupos feministas; el Jesús que combate el racismo, el de los Agentes de Pastoral Negra...

Es particularmente rica la reflexión de los Agentes de Pastoral Negra con relación a Jesús. No solo lo descubren como aquel que no acepta y combate la discriminación, y por lo tanto el racismo, sino también como aquel que se identifica con la población negra y tiene rostro negro; aquel que revela el rostro de Dios como Padre y Madre, que sabe consolar y luchar por dignidad y justicia; un Jesús que tienen amigos y seguidores en todas las religiones y en todas las luchas por una sociedad más justa y fraterna. Jesús es negro porque él se identifica con el más oprimido, pero también porque el cristiano negro se identifica con él, sufriente y vivo, que construye fraternidad <cf. Silva, 1990:174-5>; seguirlo es identificarse también con su pasión por los oprimidos y por el Reino <APN, 1989: n° 11>.

El mismo rechazo e reinterpretación que el pueblo hizo de Cristo, y que nos ayúdó a revalorar la fe en el Dios de la Vida en la historia del pueblo negro, a reencuentramos en la reflexión de los Agentes de Pastoral Negra: "El poder se esfuerza para que el pueblo oprimido tuviera otra imagen de Dios: el Dios del orden establecido y de la obediencia al señor y a las autoridades; el Dios que deshereda y castigaba para espalar la culpa; el Dios con facciones de blanco que obliga a los pueblos a justificarse y volverse blancos" <APN, 1989: n° 4>. Al mismo tiempo hacen su profundización de fe en el rostro negro de Dios, un Dios más cercano, que no está sacado ni estraño al dolor del pueblo, que quiere justicia y lucha por emanciparla, "un Dios compañero y amigo; el es la Madre que toma en sus manos a los hijos y los enseña a caminar siempre; en la Mejor Preñada que da a luz una nueva sociedad; un

Dios que nos alimenta en la lucha y en la resistencia, un Dios que ama las diferencias, (...) que nos comoda a mucha gente, porque Él se encarna en nuestra vida, sobre, se alarga y lucha con nosotros" <APN, 1989, n.º 10>.

No profundizaremos más estos temas porque forman parte de una cristología negra y liberadora. Por obvious motivos, nos detenemos en el inicio de esta reflexión: es una tarea abierta que no es de nuestra competencia, sino como compañeros de viaje de los agentes de pastoral negra y de otras comunidades negras de fe. Por lo mismo, no queremos hacer ninguna conclusión para este trabajo, encaminaremos solamente algunas preguntas que surgen a partir de nuestro recorrido histórico y de nuestras propuestas de interpretación.

### Situaciones planteadas

¿Por qué estas fuentes y no otras para una cristología negra? Podríamos decir que "son estas y fe de negro". Esto podría ser suficiente, pero cada grupo social tiene que encontrar en su historia —y en su historia de fe— las raíces de su lucha por la vida hoy. Con todo, entre tantas experiencias escogemos las más significativas. Son significativas, por ser experiencias que fortalecen la identidad negra frente a un poder que la quiere aplastar; un poder que predica el blanqueamiento o la cultura del blanco-hombre-rico como referencia fundamental y única de nuestra sociedad, a partir de fundamentaciones tan disparatadas como: es el camino para el desarrollo y el progreso; es la civilización; es tecnológicamente superior; es cristiana... La vergüenza, a veces, invade decir claramente y se continúa pensando las mismas ideas en forma sutil.

Particularmente, las experiencias de fe que nos damos fueron vivencias que produjeron fe: vidas sanadas, amparadas, protegidas, defendidas, promovidas; frutos de comunión organizada que supo superar la represión y la marginación; luchas concretas de liberación, contra la esclavitud, el racismo y la opresión. Son las críticas básicas para reconocer la autenticidad de cualquier cristología que se crea liberadora, pues se fundamenta en la misma práctica histórica de Jesús y produce los mismos frutos.

Estamos conscientes de que el reconocer como fuente para la cristología la experiencia de vida y de fe de los territorios del Candomblé puede constituir una afirmación oscura. En efecto, ¿es posible encontrar otras fuentes cristológicas fuera de la Biblia y de la vida de las comunidades cristianas? ¿Es legítimo apoyarse solo en la ceteroparadía? También para estas preguntas no encontraríamos fácilmente respuestas dentro de nuestra práctica y teología cristianas; ellas son todavía muy excluyentes y discriminatorias. Con respecto a las tradiciones de otros pueblos, nuestra teología todavía no sale de nuestros fronteras y es víctima de una ideología dominante, así a veces nos no amos sep estado el en la zaguera y construyeron un

teológico errata una así a en un estado? sep el el en la zaguera se unites a otros

Permitámos una antología, antes de agnitar un posible camino de solución teológica. Un no puede nacer de una sola fuente, pero puede también recoger en su curso muchas aguas de otras fuentes. La historia de los pueblos y la historia de la iglesia no se parecen mucho pero ¿cómo un "Amazunas" recoge las aguas de muchas fuentes y esta en muchas tierras? Podemos, pues, salir de nuestras posiciones dogmáticas y excluyentes heredadas y reconocer la posibilidad —ahora ya no tan ardua— de beber de otras fuentes y manantiales no sólo de las del pueblo de Israel y de la vida cristiana. La referencia fundamental será, sin duda, la historia de Jesús de Nazareth; todas las otras referencias se unirán a esta, cercanas pero nunca idénticas o puras. Al final, la misma práctica de los cristianos antiguamente, y la que nos hace Iglesia hoy, se agnita muchas veces de la práctica y de la fe de las primeras comunidades de Jesús. Estamos todavía procurando una ortopraxis y, no en vano, cargamos nuestras infidelidades: estas también, producen la presencia de Dios en nuestra vida.

Es la práctica ecuménica popular que nos lleva a reconocer la legitimidad de la experiencia de fe de otras comunidades y nos hace encontrar en la solitud, en la convivencia y en la participación, la posibilidad de afirmarnos como hijos del mismo Padre, a pesar de pertenecer a familias religiosas diferentes. Como hipótesis teológica, nos gustaría hacer la necesidad de hacer referencia a la tradición de Jesús de Nazareth y reconocer al mismo Padre de Jesús en otras tradiciones y comunidades de fe. Así, Tradición de Jesús y de la comunidad cristiana y Revelación, en la Biblia y en nuestra historia, se pueden convertir en referencias necesarias para una cristología de comunidades cristianas no excluyentes. Pues nuestro desafío, y en eso estamos de acuerdo con Palatin, no es tanto "la elaboración teórica de una cristología para el pueblo, ni la constitución de un cuerpo escatológico popular, sino la creación de comunidades cristianas concretas y responsables de su fe, en las cuales y a través de las cuales pueda ser evocada y actualizada, en todas sus dimensiones, la figura significante y operante de Jesucristo" <Palatin 1977: 197>.

A partir de la experiencia ecuménica de cristianos negros y de otros grupos, abalamos que no se trata sólo de "eras ecuménicas", sino también de "reconocer comunidades" que vivieron ayer y que viven hoy la misma práctica de Jesús. Es claro que las comunidades-territos no evocan a Cristo en su profecía de fe y en sus celebraciones; ni están llamadas a hacer una cristología negra; absolutamente no queremos burocratizar y volverlas oscuras. Hablamos, pero, de la posibilidad que las cristologías negras formulan su fe cristológica hablando de varias fuentes, evocando y actualizando a Cristo en su práctica de fe, pero reconociendo también que en otras comunidades negras y en otras experiencias de fe del pueblo negro, se evoca al mismo Padre de Jesús, aunque con otros nombres y rasgos. Al final, como Jesús de Nazaret no se predicó a sí mismo, sino al Padre y al Reino, así podemos también nosotros —en una cristología más ecuménica— predicar y reconocer las

varios rostros del Padre de Jesús, el Dios de la Vida, realidad última y mayor «el Señorío, 1985: 122», y seguir al Resucitado en la libertad del Espíritu.

Habíamos de fuentes y las fuentes no son ríos. No se puede pedir a la fuente que sea navegable o lugar de pesca. Así es el río. Y hoy, seremos que saber navegar y poder pescar. No es posible aislar las fuentes del pasado y traerlos hoy por nosotros, como si fueran neopagos para nuestros problemas y conflictos. Lo que, si, podemos afirmar es que hoy somos herederos de todas estas mentalidades y prácticas y, también aquellas reconocidas como fuente, autogeneradas de límites. Se trata, pues, de saber entrar en la historia de nuestros padres, comprender lo que sucedió, lo que la fe vivió, fortaleció y movió y, fortalecidos por esta historia de fe, encontrar hoy nuevas prácticas y nuevas luchas.

Entrar en esa historia, constatar y recordar lo que pasó, cuya narración es realizada por teólogos, mitos, símbolos, lenguajes populares, géneros literarios tan comunicativos y diferentes como los contenidos en los libros de la Biblia. Pueden suscitarse, como el recuerdo y la narración de la práctica de Jesús suscitarse, nuestra solidaridad, nuestro compromiso, eventos de liberación hoy «Mez 1981-67, 212-276». Pero necesitan ser 'traducidos', encontrar su significado hoy, no tanto en términos de comprensión, sino en términos de vitalidad. En otras palabras, ellas sólo serían significativas para nuestra fe cuando, después de reconocer en ellas la fe y el compromiso de comunidades que lucharon por la vida, seguimos recibiendo su herencia y hacer que ellas estimulen nuestra lucha hoy —dentro de otros contextos sociales y con otras opciones políticas necesarias— e iluminen la esencia de nuestra solidaridad, así como nuestros fracasos y derrota. Al final, de un 'agente' fraterno, el de la Cruz, el resucitado nos transformó en un pueblo nuevo.

Finalmente, la posibilidad de una cristología liberadora de la población negra depende no sólo de la fe y de la reflexión de los Agentes de Pastoral Negra, sino de la praxis de todos los cristianos. Pues no es posible formular una cristología latinoamericana sin una antropología latinoamericana y una eclesiología plural.

En efecto, el nuestro es un tiempo de reformuladora, de como somos, de como podemos vivir en comunidades unidas respetando nuestras diferencias. Es necesario comprender que es ser hombre y ser mujer en América Latina, ser blanco, negro e indio, para entender la humanidad de Jesús. Será urgente experimentar vivencias de fe diferentes. Inicieras negras e indígenas, convencionales y superar conflictos en las CEBs entre hombre y mujer, blanco y negro, grupos sociales y étnicos, para poder reflexionar que es eclesiología liberadora en América Latina. Sin esa praxis, no se podrá llegar a una profesión de fe en Jesús, el Cristo, que no sea excluyente, discriminante y dominante para con el pueblo negro.

Antonio José de Jesús y María de Jesús, *Agentes de Pastoral Negra*, São Paulo, 29 de junio de 1991.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. *Quem é Jesus Cristo no Brasil*, São Paulo, ASTE, 1974.
- AA.VV. *A religião do povo*, São Paulo, Ave Maria, 1976.
- AA.VV. *Religião e catolicismo do povo*, São Paulo, Ave Maria, 1977.
- AA.VV. *A religião do povo*, São Paulo, Ave Maria, 1978.
- AA.VV. *Historia da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981.
- AA.VV. *Religiosidade popular e mistério no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1984.
1984. *A religiosidade do povo*, São Paulo, Paulinas/EDUC, 1984.
- ALVES, Gungahú (Gonzalez). *Obras completas do P. Vieira*, Sermões, vol. IV (Jannas X, XI y XII), Puno, Letta y Irmão, 1959.
- AMORA, Antonio Soares, (curador). *Padre Antonio Vieira, Sermões*, Problemas sociais e políticos do Brasil, 2ª ed., São Paulo, Caltra, 1981.
- APN - Agência de Pastoral Negra. *Sermões dos trabalhos de grupo sobre o tema "Questões emergentes para a construção de uma teologia negra"*, Curso de Formação para APNs, mimeo, São Paulo, Quilombo Central, jan. 1989.
- ABAUJO, José Dias de. *Imagens de Jesus Cristo na cultura do povo brasileiro*, in: AA.VV. *Quem é Jesus Cristo no Brasil*, São Paulo, ASTE, 1974.

- AZZI, Riobaldo  
1977 *O egípcio paulista do Brasil frente ao catolicismo popular*, Petrópolis, Vozes, 1977.
- AZZI, Riobaldo  
1978V *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1978.
- AZZI, Riobaldo  
1978P *Formação histórica do catolicismo popular brasileiro*. In: AA.VV., *La religión del pueblo*, São Paulo, Paulinas, 1978.
- AZZI, Riobaldo  
1981 *A teologia no Brasil, considerações históricas*. In: AA.VV., *Historia da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981.
- AZZI, Riobaldo  
1986 *Do Bom Jesus sotizado no Cristo libertador*. In: *Percepções teológicas*, n° 18/45 y 46, Belo Horizonte, 1986, p. 215-233; 340-358.
- AZZI, Riobaldo  
1987P *A cristandade colonial. Um projeto autoritário*, São Paulo, Paulinas, 1987.
- AZZI, Riobaldo  
1987V *A cristandade colonial. Mito e ideologia*, Petrópolis, Vozes, 1987.
- AZZI, Riobaldo  
1991 *A crise da cristandade e o projeto liberal*, São Paulo, Paulinas, 1991.
- BAKKER, Nicolau  
1974 *Romantismos. Questecionamentos a partir de uma pesquisa*. In: *REB* 34/135, Petrópolis, set. 1974, p. 546-571.
- BENCI, Jorge  
1905 *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos. Estudo preliminar de Pedro de A. Figueria y Claudinei Mendes*, São Paulo, Grújiboc, 1977.
- BLUZZO, José Oscar  
1991 *A Igreja e o exercício de poder do Var. 1 al Var. II. In: *Revista de Cultura* Vozes, 88/71, Petrópolis, maio-fevereiro 1991, p. 84-116.*
- BRANDAO, Carlos Rodrigues  
1986 *Sacerdotes de vida*, Petrópolis, Vozes, 1981.
- BRANDAO, Carlos Rodrigues  
1989 *Os deuses do povo*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BRUNEAU, Thomas  
1974 *O catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo, Loyola, 1974.

- FERNANDES, Ruben César  
1982 *Os carismáticos do Rome Jesus*, São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FRAGOSO, Hugo  
1988 *Uma divida para com os negros no Brasil?*. In: *Negro, quem te anabolizou?*, Revista de Cultura Vozes 82/1, Petrópolis, jan-jun 1988, p. 124-157.
- GROTELAARS, Martin  
1983 *Quem é o Senhor do Bonfim?*, Petrópolis, Vozes, 1983.
- GUTIERREZ, Gustavo  
1989 *Deus o el oro en las Indias Lima*, CEP, 1989.
- HIGUET, Eberne  
1982 *Quem é Jesus Cristo no Brasil? In: *Vida pastoral* 104, São Paulo, março-junho 1982, p. 24-30.*
- HIGUET, Eberne  
1984 *O catolicismo na experiência católica*. In: AA.VV., *Religião e popular e catolicismo no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1984, p. 21-62.
- HOORNAERT, Eduardo  
1972 *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*, Salvador, Ed. Bertrand, 1972.
- HOORNAERT, Eduardo  
1974 *Formação do catolicismo brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1974.
- HOORNAERT, Eduardo  
1977 *A cristandade durante a primeira época colonial*. In: CEBIL A, *Historia de la Iglesia en Brasil*, 1, 2, Petrópolis, vozes, 1977, p. 245-411.
- HOORNAERT, Eduardo  
1981 *Teologia e ação pastoral em Antonio Vieira (1652-1661)*. In: AA.VV., *Historia da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981.
- LEERS, Bertrando  
1967 *Religião e rural*, Petrópolis, Vozes, 1967.
- LEPARGNEUR, Hubert  
1974 *Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro*. In: AA.VV., *Quem é Jesus Cristo no Brasil*, São Paulo, ASTE, 1974.
- LISTOSA, Oseas F.  
1991 *A Igreja católica no Brasil republicano*, São Paulo, Paulinas, 1991.
- METZ, Johana Baptist  
1991 *A fé em América e sociedade*, (1977), São Paulo, Paulinas, 1981.

MIRRA, João Manuel Lima,  
1983 *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*, São Paulo,  
Loyola, 1983.

MOHRN, Waldemar, (org.)  
1986 *Religião popular e vida religiosa inserida*, Petrópolis, Vozes, 1986.

MOOURA, Cláudia,

1990 *As devoções de São João Batista*, Oficina de Livros, 1990.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de,  
1978 *O catolicismo do povo In: A religião do povo*, São Paulo, Paulinas, 1978.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de,  
1985 *Religião e dinamismo de classes*, Petrópolis, Vozes, 1985.

OLIVEIRA, frei Roberto E. de,  
1987 *“Pecar pequeno, as grandes coisas”*, Sabedoria do povo, São Paulo,  
Paulinas, 1987.

OTTEN, Alexandre,  
1990 *“São Deus é grande”*, A mensagem religiosa de A. Conselheiro, São Paulo,  
Loyola, 1990.

PALACIO, Carlos,  
1977 *Significado de Cristo na religião do povo*, In: AA.VV., *Religião e*  
*catolicismo do povo*, São Paulo, Ave Maria, 1977, p. 177-203.

POEL, Francisco Van der,  
1986 *Os homens de donya*, São Paulo, Paulinas 1986.

PRADO Jr., Celia,  
1993 *Evolução política do Brasil, Colônia e Império*, 1ª ed., São Paulo,  
Brasiliense, s/d.

SECLINDO, Jean Luis,  
1985 *O homem de hoje diante de Jesus de Nazare*, vol III, História y actualidad,  
São Paulo, Paulinas, 1985.

SILVA, Marcos Rodrigues da,  
1990 *Paros para uma teologia negra da libertação*, *dissertação de mestrado em*  
*teologia dogmática*, São Paulo, Faculdade N. Sra. da Assunção, 1990.

SOBRINO, José  
1985 *Jesus na América Latina*, São Paulo, Loyola, 1985.

SOUZA, José Evangelista de,  
1989 *Relizes e Histórias, A saga do river, vol. I. A religião do povo*, Petrópolis,  
Vozes, 1989.

TORRES, José Camilo de Oliveira,  
1968 *História das idéias religiosas no Brasil*, São Paulo, Graziatto, 1968.

VAINFAS, Ronaldo,  
1986 *Autologia e escritos*, Petrópolis, Vozes, 1986.

#### Reviews

Catolicismo Popular, REB 36:141, Petrópolis, 1976.

Religiosidade popular no Brasil, Revista de Cultura Vozes 68:7,  
Petrópolis, 1974.

#### Documentos Referenciados

Constituições Piauíenses do Arcebispado da Bahia de dom Sebastião  
Monteiro da Vide, São Paulo, 1853.

Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos, Rio de Janeiro, Typ.  
Martins de Assis, 1915.

## CENTRO CULTURAL AFROECUATORIANO (CCA)

### OBJETIVOS

Es un instrumento al servicio de las comunidades y organizaciones afroecuatorianas, buscando la afirmación de su identidad y cultura, la valoración de su aporte histórico, luchando para vencer su pobreza y marginalidad, colaborando con el enaltecimiento de los valores del pueblo ecuatoriano multirracio.

### FUNCIONES

- Investiga, estudia y reflexiona desde la realidad del pueblo negro.
- Divulga a nivel popular la cultura y la problemática de las comunidades negras, por medio de publicaciones, boletines informativos, audiovisuales, etc.
- Forma líderes y estudiantes afroecuatorianos, para que reinterpreten su realidad global, fortaleciendo su identidad y cooperando con la participación activa del negro en la creación de una nueva sociedad.

### SERVICIOS

- Archivo: documentos, grabaciones, etc.
- Archivo fotográfico
- Diapoteca
- Biblioteca
- Producción y realización de videos
- Sala de lectura y reuniones
- Materiales educativos
- Boletín informativo afroecuatoriano "Palenque"
- Asesoramiento y ayuda para la promoción integral de las comunidades negras.

El Centro Cultural Afroecuatoriano se organizó en la ciudad de Guayaquil en 1981, y en la ciudad de Quito en 1985.

El nombre y la finalidad se inscribió en el II Congreso de la Cultura Negra de las Américas (Panamá 1980).