



Etnicidad y género en las ciencias de la religión

Maricel Mena-López¹

maricelmena@usta.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-5958-0570>

Introducción

Mientras que las ciencias sociales han explorado el tema de los grupos étnicos y sus fronteras en sus diferentes áreas como la antropología, sociología y fenomenología de la religión, dando pasos importantes en el estudio del fenómeno religioso de las mal llamadas culturas minoritarias, respondiendo no solamente a la realidad pluri-étnica del planeta, sino también a su etnocentrismo cultural. Nos encontramos con una teología que tímidamente incluye la fenomenología de la religión en su quehacer disciplinar.

Aunque en el plano de la teología práctica o pastoral, la iglesia católica en la cual me inscribo, cuente con una larga experiencia dialógica entre fe y cultura, creo que todavía hay un camino por explorar en el plano de los discursos etnocéntricos y es justamente aquí donde me gustaría

1 Investigadora y escritora afrocolombiana. Es Licenciada en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia, Magister en Ciencias Religiosas por la Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil, y Doctora en Ciencias Religiosas también por la Universidad Metodista de Sao Paulo con una tesis sobre las raíces afro-asiáticas de los orígenes de Israel. Doctora Honoris causa por la Escuela Superior de Teología, Brasil. Es autora, entre otros, de los siguientes libros: *Para una Iglesia en Salida*, 2024, *Biblia y ciudad*, 2017, *Panorama Bíblico Latinoamericano*, publicado en 2010; *Espiritualidad, justicia y esperanza desde las teologías afro-americanas y caribeñas*, publicado en 2009; *Cuestión de piel: de las sabidurías hegemónicas a las emergentes*, publicado en 2008; y *Abrindo sulcos – para una teología afroamericana e caribenha*, publicado en 2004.

avanzar en este estudio. Con este objetivo, coloco como telón de fondo la pregunta por la participación cada vez más acentuada de mujeres, negros, indígenas en la educación teológica y en las ciencias de la religión, y por la consecuente posibilidad de transformación de las prácticas y del discurso intra-disciplinar en función de la representatividad de esos sujetos.

En este trabajo me propongo, en primer lugar, ofrecer una aproximación conceptual a los estudios de etnicidad. En segundo, presentar una visión de conjunto de aquellas teorías, aportadas por las ciencias sociales, sobre el origen de la religión que han adquirido relevancia a lo largo de los últimos siglos. Abordaré el tema de manera sintética, por eso escojo solamente algunos eruditos que han alcanzado renombre y suelen ser citados en tratamientos sobre este tema. Destacaré de manera especial los avances y límites de cada una de ellas especialmente en el abordaje de la religión y su interacción con las categorías raza-etnia, género y clase. En seguida delimito el estudio al plano de la teología destacando de manera especial los estudios del género y la religión. Para finalmente proponer una reformulación del discurso etnocéntrico y monocultural, a uno crítico y dialógico en los programas de teología y de las ciencias de la religión en nuestros recintos universitarios.

Raza, etnia e identidad en las ciencias sociales

La palabra “raza” goza todavía de plena vigencia, en el lenguaje corriente y en los medios masivos de comunicación, aunque los académicos rechacen enfáticamente este término, prefiriendo el uso de etnia. Este rechazo se da por causa de la relación que existente entre raza y la antropología física que desde el siglo XVIII hasta mitad de XX, intentó clasificar las razas, utilizando mediciones antropométricas, hasta análisis fisiológicos, discriminando tipos raciales como superiores e inferiores. No obstante, el concepto “raza” se puede situar históricamente, en el tráfico negrero, iniciado en los siglos XIV y XV extendiéndose hasta la actualidad (Geulen, 2010). El encuentro con la otra persona no incluida como sujeto social, como la india y la negra, permitió a los colonizado-

res anglo-europeos, percibir su blanquitud (Echeverría, 2011) “como una representación de identidad y punto de referencia para legitimar la distinción y la superioridad, asegurando de esta forma su situación de privilegio” (Gueser, 2001, p. 13). De modo general, en todos estos siglos, los pueblos de origen africano fueron tratados de manera despreciativa, se les adjudicó la imagen de diablo y bruja y sus lugares de culto fueron invadidos y sus símbolos destruidos.

El desarrollo de la genética de las poblaciones ha terminado hace tiempo por disolver la idea de raza, abandonada ya por la antropología física. Actualmente lo que estudia es 1) el genoma humano, común a toda la especie *Homo sapiens*, y 2) la diversidad o polimorfismos genéticos de la especie, distribuidos por las distintas poblaciones mesurables en términos de perfiles estadísticos, variables a lo largo del tiempo. (Gómez, 1998, p. 35)

En resumen y siguiendo el argumento del mismo autor, lo que se plantea es lo siguiente: todos los seres humanos pertenecemos a una única especie, procedente de África, expandida por el Viejo Mundo hace 70 000 años, y en el Nuevo hace 40 000; nunca ha habido “razas puras”, las poblaciones llamadas “blancas” resultaron de mezclas entre poblaciones asiáticas y africanas; no es posible trazar fronteras genéticas entre poblaciones humanas; no hay razas como prototipos permanentes; la variabilidad genética de los humanos pertenece a la riqueza del genoma humano (Gómez, 1998, p. 35).

No hay duda que el aporte de la genética es importante en la medida que “científicamente” desmitifica la creencia de que hay razas como prototipos bien delimitados biológicamente, sea por el fenotipo o por el genotipo. ¿Pero será que la proposición no hay razas, resuelve las secuelas ideológicas del racismo en las sociedades modernas? ¿Cuál será su verdadero impacto en el lenguaje ordinario y en los medios masivos de comunicación que continúan apelando a la existencia de las razas?

Estas preguntas apuntan al hecho de que el término “raza”, se refiere también, a un campo complejo de relaciones entre blancos y negros. La identificación de las razas, es en realidad “una construcción social, política y culturalmente producida en el interior de las relaciones sociales

y de poder a lo largo de un proceso histórico” (Munanga, 2004, p. 176). Son construcciones sociales elaboradas en un medio específico, históricamente determinable. No significa de manera alguna un hecho de la naturaleza, puesto que es en el contexto de las culturas que comenzamos a distinguir las razas, que aprendemos a ver a los blancos y negros como diferentes, que aprendemos a comparar y clasificar lo diferente como desigual (Stolcke, 2000, p. 27).

La palabra “etnia” etimológicamente significa raza o pueblo. La Real Academia Española dice que es una “comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.”. (<https://dle.rae.es/etnia>)

En la antropología, no fue al principio más que un eufemismo, introducido para sustituir a la palabra “tribu”, que designa las sociedades que por su organización política que no ha alcanzado la forma de estado, y cuyos principios organizativos se basan fundamentalmente en el parentesco. (Gómez, 1998, p. 38)

El término étnico comenzó a tener uso más generalizado después de la Segunda Guerra Mundial. Como categoría de análisis surge con la intención de incorporar a los grupos designados como minoritarios en sociedades más amplias. Esto significa que, lo étnico se construye teniendo como base el grupo, tomado como “minoría”, no obstante, no debe entenderse solamente como un instrumento cuantificador, pues sirve de un lado, para marcar que las relaciones étnico-raciales son, tensas debido a las diferencias en el color de pie y a los trazos fisonómicos, “causa de desigualdad, discriminación de un grupo dicho, superior” (Hopenhayn y Bello, 2001, p. 7). De otro, para enfatizar que la ancestralidad africana difiere de los valores y principios de las de origen indígena, europea y asiática... La repugnancia étnica a las teorías racistas llevó a muchos estudiosos a evitar el uso del término “raza”. De este modo los sujetos no son caracterizados biológicamente, trazos hereditarios, y sí por fenómenos históricos y culturales.

El grupo étnico, por su parte, es entendido como un tipo organizacional peculiar culturalmente diferenciado de otros. Es una categoría de articulación de grupos de personas que, por estar histórica y culturalmente unidas por relaciones ancestrales o familiares, establecen para sí límites

o fronteras étnicas. La mayoría de los antropólogos sociales no tratan el tema de los grupos étnicos y sus fronteras de manera sistemática, porque es un tema de importancia para la antropología social. No obstante, de la lectura de Fredrik Barth (1976) sobre los grupos étnicos y sus fronteras puede extraerse la importancia que estos grupos tienen en la preservación y resistencia cultural y religiosa. En su obra queda clara la idea de que cada grupo guarda una cierta peculiaridad a pesar del contacto interétnico (Zapata, 2010) y de la interdependencia de los grupos. Para él las fronteras persisten a pesar del flujo de personas que las atraviesan.

El contacto interétnico o intercultural entre las clases y los grupos humanos, que participan de la estructura económico-social de la sociedad, generan procesos identitarios específicos que tienen lenguajes, símbolos, códigos, prácticas y ritos que llevan a sus miembros a identificarse entre sí, pero también a distinguirse en diferentes grados de los otros. Se entiende por interculturalidad aquí no solamente el contacto entre culturas, sino que tiene que ver con múltiples procesos culturales que tienden a la hibridación como lo sostiene (Canclini, 1999). En otras palabras, las clases y los grupos humanos pueden participar en varios sistemas o códigos culturales, pero tienden a identificarse diferenciadamente lo que implica procesos de reconstrucción de identidad, de selección de sus memorias y de afirmación de sus proyectos en medio de un mundo fragmentado en conflictividades dispersas (Salas, 2003).

Quienes atacan las teorías de los grupos étnicos y sus fronteras se sustentan, de un lado en la política de la sociedad tribal y de otro en la política del estado. Para ellos la maleabilidad de las “fronteras étnicas” y su relatividad circunstancial refrendan la idea de que los grupos étnicos dependen no solamente de estructuras de parentesco sino también de estructuras políticas que desarrollan las jefaturas y estados. Cuando se recurre a la política de parentesco, se trata de política de una sociedad tribal. Si se va más allá del parentesco, se está haciendo una política propia del Estado (Gómez, 1998).

En Colombia, —con la Ley 70 de 1993 o Ley de negritudes, surge la noción de comunidades negras adscritas a un territorio.

La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana.

De este modo, las comunidades negras son entendidas como un grupo étnico (minoritario y marginalizado) en el territorio que ocupaba, por otra colectividad dominante y que hasta hace poco se negaba a reconocer o desvirtuaba sus vínculos morales y simbólicos con dicho territorio. En el caso colombiano, esta comunidad es:

Entendida como un grupo de pobladores en un territorio determinado, de la Costa Pacífica y las islas de San Andrés y Providencia, que pueden comprobar una ancestralidad afrocolombiana de varias generaciones atrás, siglos XVI y comienzos del XIX que en el caso colombiano en su totalidad venían como esclavos. (Barbary *et al.*, 2003, p. 79)

A partir de las políticas desarrollistas aplicadas en la región del Pacífico colombiano, así como su valorización a escala mundial, pero retomada por organizaciones gubernamentales, Iglesia y Estado, el sujeto afro, comienza a aparecer en los escenarios políticos. Como consecuencia de este fenómeno, se percibe un resurgimiento de discursos que reivindicaban el regionalismo y la identidad étnica que, de alguna manera, la Constitución exige. Es importante aquí sospechar de los intereses de los gobiernos dentro del panorama global mundial, en la reafirmación de una identidad, pues en la mayoría de los casos este discurso que viene de arriba dificulta el análisis crítico de los factores que motivan nuestra marginalización en los días actuales.

A pesar de los intentos de substracción de la identidad afro, es importante reconocer que estos grupos que reivindican una identidad étnico-cultural nunca han sido estáticos y rígidos, sino que todos los pueblos

con una cultura ancestral han sabido buscar y siguen buscando utopías y caminos inéditos para mantener sus tradiciones resignificándolas en contextos históricos, económicos y culturales adversos.

Lo más relevante en las últimas décadas es el reconocimiento de estos grupos como sujetos sociales emergentes, que han sabido responder a una serie de procesos de transformación interna, en las cuales han resistido de una manera dramática, a veces armónica a una serie de presiones y agresiones que provienen de los modelos imperialistas.

Aunque el aislamiento geográfico y social haya sido un factor determinante en la sustentación de la cultura ancestral. La herencia reflexiva de las sabios/as negros/as nos ayudan a pensar que el mundo humano no se encierra nunca en los límites de la etnia, pues, aunque nacemos en un lugar, siempre podemos vivir en otro. En este sentido, la cultura es uno de los atributos que componen la identidad, pero no es la identidad en sí misma, por eso estos atributos pueden cambiar sin llegar a la pérdida de identidad. La tradición etnológica de este siglo ha avanzado enormemente gracias a la tesis del relativismo cultural que ha permitido reconocer las diferencias entre los pueblos del mundo, pero es la profunda coincidencia de las sabidurías, las que destronan la pretensión de la propia etnia de considerarse la cultura de referencia.

El énfasis en el fenotipo, en lo minoritario, en lo diferente e idéntico, es quizá lo que ha traído mayores inconvenientes a estos enunciados. Si en la historia de occidente, el racismo ha sido codificado en leyes, institucionalizado y socializado por los diversos medios políticos, económicos, filosóficos, biológicos, teológicos, educativos etc. Será que en el caso de la sociedad latinoamericana los rasgos fenotípicos son irrelevantes, por ejemplo, a la hora de contratación de un cargo “importante”. Esta institucionalización del racismo es llamada por Grosfoguel (2022) y otros académicos de los estudios culturales latinoamericanos de “racismo epistémico”. Granados al analizar el este racismo en el caso de seis académicas negras colombianas llega a la siguiente conclusión:

... el racismo epistémico se expone a través de tres caras o formas de operar: el pensamiento eurocéntrico, como forma de determinar las verdades que son legítimas y propias de la academia; la invisibilización en el currículo de los aportes desarrollados desde lo negro afrodescendiente; la marginalización académica presentada a través de la infravaloración de contenidos, la infravaloración de los grupos racializados y la infrarrepresentación de hombres y mujeres negras en los espacios académicos. (Granados, p. 126)

Si a lo largo de esta historia de occidente, se ha visto la blanquitud como una representación de identidad y punto de referencia para legitimar la distinción de superioridad, asegurando para una elite mayoritariamente blanca una situación de privilegio económico y epistémico, y para otras las necropolíticas de muerte (Mbembe, 2016) ¿Por qué se presenta el discurso identitario, como exclusivo de grupos minoritarios? ¿Por qué cada pueblo tiende a investirse de una identidad única y privilegiada que lo hace sentirse pueblo elegido destinado a la prepotencia, sea porque la ejerce o porque aspira a ella? ¿Por qué los grupos que se auto-denominan blancos no reflexionan sobre los privilegios otorgados por su identidad blanca?

La constatación de la inexistencia de las razas, que la ciencia nos viene revelando en los últimos tiempos, no tiene impacto sobre las diversas manifestaciones de racismo y discriminación en nuestra sociedad. Entonces, decir, “no hay razas” puede ser una proposición científica correcta, pero no es el final de nada, es solamente una de las maneras de evocar sentimientos y acciones sociales que acaben con el racismo y sus fuentes de existencia (Martínez, 2002, p. 1). Por eso encarar el racismo hoy es un desafío urgente en los diferentes ámbitos social, académico, religioso, pues el racismo afecta las categorías de fe, las instituciones y sus imaginarios sociales.

A lo dicho por otros investigadores yo quisiera agregar que la población negra en la región no solo constituye un grupo étnico, sino también un grupo racializado para la población no negra, y para ella misma. Aunque se base en una distinción biológica falaz, resultante de la confusión entre el genotipo y el fenotipo, la raza y el color de la piel,

al tratarse de una noción social que configura la actitud y el comportamiento humano, es una variable pertinente desde el punto de vista sociológico (Oommen, 1994, p. 101). La persistencia de estereotipos, discriminación, segregación y prejuicio entre la población no negra es un argumento suficiente para distinguir la dimensión étnica de la racial, y no encerrar raza en etnia.

Quizás la mejor lección que podemos sacar de la constatación genética del genoma humano, es la auto-conciencia de que todos los humanos pertenecemos a una misma especie procedente de África. Quien sabe esto nos ayude no solo a proclamar sino a hacer efectivo el derecho de igualdad para todos los habitantes de los territorios ancestrales.

Estudios de la religión y el hecho religioso

La aproximación a los estudios de la religión supone saber que es religión, es decir, presupone una definición sobre lo que entendemos por religión. Existen muchas definiciones empezando por aquellas que la definen como la “creencia en Dios”, el límite de esta definición es que incluye solamente a todas las religiones monoteístas dejando de lado las politeístas, o las religiones sin ningún dios. O aquellas que la ven “como una visión o explicación del mundo y del ser humano” o como “un tipo de experiencia”, en este caso, religión podría ser cualquier teoría filosófica o cualquier sentimiento humano. Estas definiciones parecen ser insuficientes, creo que una definición más adecuada podría ser “un sistema de creencias y prácticas que están en relación con seres sobrehumanos”. Esta definición evita definir la religión como un tipo especial de experiencia o visión del mundo. John Hick, 1989 nos ayuda en nuestra definición cuando afirma que:

Todas las religiones, todas y cada una de ellas, son totalidades complejas de respuesta a lo divino, con sus diferentes formas de experiencia religiosa, sus propios mitos, símbolos, sus sistemas teológicos, sus liturgias y su arte, sus éticas y estilos de vida, sus escrituras y tradiciones. (pp. 53-54)

Estos elementos que interactúan entre sí y se refuerzan mutuamente, son respuestas humanas, en contextos culturales diversos, a la realidad

divina. Aunque soy consciente de los peligros que tienen los conceptos, esta definición tomará especial relevancia a la hora de establecer, desde los sujetos que abordamos, una crítica al pensamiento dicho “científico”.

El estudio de la religión en un marco académico, no teológico, es un fenómeno moderno. Tiene sus raíces en la Ilustración, con el desarrollo de las ciencias físicas y culturales cuya meta fue la de explicar la evolución del fenómeno religioso en las culturas. Este empeño en explicar la religión ayudó a consolidar disciplinas descriptivas tales como: la historia (arqueología y etnografía), la sociología y la psicología; analíticas como: la fenomenología; interpretativas como la filosofía y la teología. Este interés por la religión impulsó también la búsqueda de nuevas teorías y escuelas sobre la religión, tales como: la histórica positiva, la experiencial y la hermenéutica.

Estas teorías tienen como antecedentes históricos el imaginario social europeo de “jerarquía de las razas” y, de otro, la misión civilizadora auto-atribuida y excedida por los europeos, que se caracterizó en la edificación del imperio colonial (Blanchard, 2002, pp. 40-45). El uso de la ciencia para justificar presupuestos raciales, desigualdades jurídicas, política y económica entre los colonizados, fue ampliamente practicado en el siglo XIX, en Europa. Apropiaciones de la teoría de la evolución de las especies hechas por Darwin, dieron origen a una serie de prácticas augenistas y racistas. Los métodos naturalistas de clasificación de las especies, inclusive la humana, combinados con una cierta perspectiva relativista, de que existen diferencias esenciales entre los pueblos, produjeron eventos sorprendentes en Europa. Blanchard, 2001 estudiando los referidos eventos, señala que, en el transcurso de 1870, en diversos países europeos, se organizaron, por increíble que parezca, verdaderos jardines zoológicos. Estos, según los autores, eran llamados de exposiciones etnográficas o aldeas de negros. Eran verdaderos espectáculos zoológicos con poblaciones descritas como exóticas (Gonçalves y Silva, 2001).

Desde la antropología, Taylor, 1994 fundamenta su enfoque sobre una base cognitiva en tres etapas básicas: animismo, politeísmo y monoteísmo. Decidir lo que es cognitivo en el proceso de evolución implica

la emisión de juicios de valor, sobre todo cuando se estudia sociedades escasas de documentación. Es por esto que al estudiar la teoría evolutiva del animismo Taylor llega a la conclusión de que las gentes con religiones más simples, tienen religiones menos complejas. Aunque en este enunciado, lo que parece contar es la viabilidad de una cultura, puede aportar al entendimiento de una supuesta supremacía de lo complejo sobre lo simple. Por lo que algunas de sus tradiciones serían aparentemente insignificantes, bien como simples restos de tiempos anteriores (p. 26).

Dentro de este panorama, la obra de Lévi-Strauss se ocupa en la búsqueda de estructuras invariables del cerebro o como él lo llama del “espíritu humano” y su manifestación en producciones culturales variadas. Lévi-Strauss ocupa un lugar preeminente entre los investigadores que afirman que las diferentes culturas de los seres humanos, sus conductas, esquemas lingüísticos y sus mitos revelan la existencia de patrones comunes a toda vida humana.

Se percibe en estos estudiosos un factor recurrente, y es el imperativo categórico de buscar “lo universal” de los fenómenos y representaciones religiosas, más allá de las particularidades existentes en cada sociedad concreta. Aunque existan también trabajos que combinan la búsqueda de lo universal con lo particular. Es el caso de la arqueología simbólica, que intenta desentrañar el uso y significación de símbolos culturales en restos arqueológicos. Y el de la llamada antropología transpersonal (Puente, 2009), cuyo interés se centra en símbolos religiosos y en los estados alterados de la conciencia a través de un enfoque que combina la fenomenología con las neurociencias.

Un desafío para la antropología, que se ubica en un punto móvil y alterante entre la alteridad (Lévinas, 2014) y la identidad cultural, podría ser el reconocimiento de las tensiones de su constitución histórica, y el desarrollo de enfoques intermedios entre los polos de lo universalmente humano y lo históricamente específico en la conformación de los mundos simbólicos. Solo así, creo yo que se podrían superar los dilemas que surgen toda vez que nos acercamos a fenómenos que desde antaño nos mueven a explorar sus múltiples sentidos y esquemas de racionalidad.

La investigación sociológica del origen de la religión desde un punto de vista científico se da en el marco de los estudios antropológicos centrados sobre todo en cuestiones de orígenes y evolución. Augusto Comte, fundador del positivismo (1830-1845), toma datos de la antropología para apoyar su teoría del origen de la religión. Esta nace, según Comte, del “fetichismo”, entendido como veneración de los objetos de la naturaleza, sobre todo de los astros celestes. El desarrollo de la sociedad lleva al hombre del puro fetichismo al politeísmo y luego, necesariamente, por reflexión colectiva, al monoteísmo.

La obra de Durkheim, si bien enraizada en el positivismo, influyó en otra dirección los estudios de religión. Aunque sus objetivos eran “científicos”, sus ideas acerca de la naturaleza social de las representaciones colectivas, inauguró una línea que proclamaba la autonomía de lo social para el análisis de la religión. De aquí parecen derivar los trabajos que valoran los factores sociales que constituyen a prácticas y representaciones religiosas.

Los trabajos clásicos de religión, ritual, mitología y simbolismo, tienen como representantes a Clifford Geertz (1926-2006) y Víctor Turner (1920-1983). Existen estudiosos de otras ciencias que también se han dedicado al estudio de lo “sagrado”, tal es el caso del historiador Mircea Eliade quien realizó un estudio riguroso del fenómeno religioso que culminó con su voluminosa *Historia de creencias y de las ideas religiosas* (1976-1985). Su libro *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951) fue el primer libro sistemático dedicado al chamanismo, abordado desde una perspectiva esencialmente religiosa, dejando de lado las interpretaciones sociológicas, etnográficas y psicológicas predominantes durante la mayor parte del siglo XIX y XX. Hasta la aparición de este libro, el chamanismo había sido visto como una forma de esquizofrenia, o como algo mágico, dentro de la estructura de una sociedad arcaica, o estudiado simplemente de forma descriptiva: vestidos, utensilios, danzas, leyendas... Eliade define el chamanismo como una práctica extática que sirve de nexo con lo sagrado en las sociedades pre-letradas, diserta sobre la función del chamán, sobre su papel sanador y aglutinador, su importancia como

cabeza de tribu, su función de terapeuta y vidente. Otros autores estudian lo sagrado desde una perspectiva intercultural (Rosa, 2019; Betancourt y Acosta, 2010), mientras que en otros el foco se desplaza a la semántica y semiótica de los símbolos en contextos sincrónicos o en su decurso histórico (Leach, 1985; Habermas, 2002).

No obstante, no nos interesa aquí investigar el origen de la capacidad de simbolización o de los procesos cognitivos individuales que producen las representaciones. Nos importa sí observar cómo la matriz sociocultural modela símbolos y comportamientos.

La religión o lo sagrado como objeto de estudio es una creación de la ciencia occidental. Por ese motivo, muchas críticas que provienen de las “periferias” apuntan a cuestionar la entidad de ambas categorías y el modo en que estas se han superpuesto sobre fenómenos complejos y multifacéticos que poco tienen en común con las grandes religiones históricas.

Del mismo modo, sería muy interesante seguir observando qué conceptualizaciones y modelos de análisis se derivan del estudio de fenómenos religiosos “heterodoxos” tales como las tradiciones ancestrales: chamanismo, candomblé, santería, curanderismo, brujería, y los nuevos movimientos religiosos neo-shamanismo, pentecostalismo, Nueva Era, Espiritismo. Su existencia nos obliga a introducir una saludable cuota de autocritica en nuestras certezas epistemológicas más profundas.

La tendencia de estas ciencias de estudiar el fenómeno religioso con categorías universales, es cuestionada desde el contexto latinoamericano, puesto que esa base epistemológica esconde asimetrías de ser, poder y de saber inherentes a procesos socio-antropológicos dominantes. Estoy convencida que, para entender mejor el fenómeno religioso en nuestro contexto, deberíamos desarrollar nuevas bases antropológicas. Pero en este escrito, no pretendo proponer una nueva antropología religiosa, porque el espacio de este escrito es limitado. Pero me propongo en el siguiente punto, además de reconocer el carácter positivo de las bases de la antropología filosófica subentendida en la teología cristiana, afirmar su insuficiencia delante de los nuevos desafíos de la historia humana de hoy.

Teología y ciencias de la religión

¿Qué se entiende por teología en el ámbito cristiano? Teología es literalmente el estudio de Dios (del griego *theos* “Dios” + *logos* “estudio”. Este término fue utilizado por primera vez por Platón en la *República* para referirse a la comprensión de la naturaleza divina por medio de la razón. También Aristóteles empleó el término como la rama principal de la ciencia filosófica y como la denominación del pensamiento mitológico previo a la filosofía.

El término teología, por lo tanto, no es inicialmente de origen cristiano. Fue una adquisición que el mundo occidental cristiano tomó del helenismo, en el cual tenía una connotación peyorativa “metafísica”, “mitológica” o “fantasía”, en oposición a la “física”, cuyo objeto se puede comprobar por los sentidos y por la razón. La teología en el cristianismo greco-latino llegó a significar “la búsqueda sincera de la comprensión de la fe”. Clemente de Alejandría, nacido a mediados del siglo II, la entiende como “el conocimiento de las cosas divinas”. Ya para Orígenes (c. 184-c. 253) expresa la “verdadera doctrina sobre Dios y de Jesucristo como Salvador”. A partir de Eusebio de Cesaréa (c. 263-30 de mayo de 339), la teología indicará la verdadera doctrina, la cristiana, en oposición a la falsa doctrina que enseñaban los llamados paganos y herejes.

Este dualismo verdadero-falso no es apenas un dualismo epistemológico sino también ético. Un conocimiento que desprecia la contribución de algunos grupos humanos no es solamente un conocimiento limitado y parcial, sino un conocimiento que tiene un carácter de exclusión. Es un conocimiento que reduce al otro a sí mismo, que ni siquiera coloca la contribución de los grupos humanos considerados diferentes como importante.

Este dualismo permitió, que, durante siglos, la teología cristiana pasara al lado de las religiones no cristianas sin advertir la monstruosidad que suponía el excluir a sus fieles de toda revelación y salvación divina. Pero si la revelación cristiana consiste en caer en la cuenta de que Dios se manifiesta desde su amor activo, a todos y todas en su máxima expresión

desde su creación. Entonces el límite no proviene de una “tacañería” divina, que pudiéndose revelar más o mejor, no quiere hacerlo. Viene entonces de una inevitable limitación humana. La divinidad no crea por amor a sí mismo o para que le sirvan, sino por amor a su creación, al ser humano, hombre, mujer, sexo genérico diverso, con el fin de ofrecerles el *don* de participar de su plenitud y felicidad (Torres, 2005, p. 18).

La teología también es entendida como la “comprensión de la fe” en el sentido de “dar razón de nuestra esperanza”, como bien lo decía el apóstol Pedro (1Pe 3,15). En lenguaje técnico se dice que es un “discurso reflexivo que trata de explicar la fe que tenemos de Dios” un Dios que experimentamos de forma vital al entrar en comunión con él y su proyecto de vida. Pero la teología no es la fe, es la comprensión racional de la fe. La fe es anterior a la teología, es un don de Dios, a diferencia de la teología que es un producto humano. Por esto, toda teología es limitada, porque es el camino que hacemos como humanos, para llegar a comprender los designios divinos, ese camino está determinado por la historia y la cultura. Al igual que la cultura, la teología se hace dentro de una colectividad, de una comunidad que cree. Es la colectividad quien apoya, respalda o critica la teología elaborada.

Si la comprensión de la teología como experiencia de fe es válida, entonces ella no debe ser exclusiva de *x* o *y* experiencia. Es decir, ella abarcaría también las religiones politeístas. En ese sentido pensar que nuestros antepasados africanos no tenían un concepto de divinidad o de Dios-Diosas fue un error común entre los estudiosos y misioneros de la época colonial, cuyas consecuencias nos afectan hasta nuestros días (Mena, 2023). Partiendo de una sobre valoración de los esquemas abstractos tomados del mundo griego, ellos pensaron que estos esquemas considerados universales, no podían desarrollarse en el mundo indígena, africano ni pre-hispánico, ni post-hispánico, porque simplemente estos grupos considerados incivilizados no lo comprenderían. Y al faltarles una herramienta científica adecuada, no podía hacer ciencia ni teología propiamente dicha. Únicamente conjeturas o aproximaciones imprecisas.

Este prejuicio se basó en informaciones de segunda o tercera mano o en observaciones etnocéntricas superficiales. Serias aproximaciones como la del teólogo y filósofo Rudolf Otto (1992) aproximan lo sagrado a lo divino, que, según él, es diferente a cualquier realidad perceptible, por eso escapa a toda racionalización. Objetando encontrar una forma de acceso racional a lo sagrado, limitado al campo de lo sagrado Otto, estudia el desarrollo de estos conceptos en diferentes religiones. Para él existen características irracionales peculiares de lo sagrado, lo que la llama numinoso, que significa deidad o influjo divino. Así siendo en palabras del autor:

Cuando el alma se abre a las impresiones del universo, a ellas se abandona y en ellas se sumerge, se torna susceptible, según Schleiermaher, de experimentar intuiciones y los sentimientos de algo que es, por así decir, un acceso característico y libre que se le acrecienta a la realidad empírica, un exceso no aprendido por el conocimiento teórico del mundo y de la conexión cósmica, tal como está constituido por la ciencia. (p. 188)

Los elementos que componen la parte irracional de lo sagrado son descritos por el autor a partir de la reacción sentimental que vivenciamos delante del objeto luminoso, una vez que este, el numinoso, pertenece al plano de la experiencia vivida, de la vivencia religiosa.

Fue entonces, en ese intento sistemático de diálogo entre teología y filosofía, que los diferentes ámbitos de la cultura fueron colocados en relación con la dimensión religiosa del ser humano. El método utilizado es el de la correlación entre las preguntas existenciales y las respuestas teológicas. La teología, entonces, debe prestar atención a dos polos: a la verdad del mensaje y la situación cultural del destinatario receptor de dicho mensaje.

En este sentido lo divino se manifiesta en la creación inclusive antes de la historia bíblica. Lo que sucede es que cada tradición religiosa lo recibe a su manera y según la limitada medida de sus capacidades. La tradición bíblica, por ejemplo, entiende que la revelación de Dios es exclusiva para un determinado grupo el cual alcanza su máxima expresión en Cristo. De este modo, la tradición bíblica no se muestra receptiva, a la transparencia

cósmica de lo Absoluto en las religiones de India, a la sabiduría de la vida de la religión china, a las espiritualidades ancestrales indígenas y africanas. Pero sabemos, que, entre tanto, Dios ha estado apoyando con el mismo amor y dedicación a las demás religiones, atendiendo a sus respectivas circunstancias, históricas, religiosas y culturales.

Es por esto, que ninguna teología debe convertirse en juez de las demás, alegando la existencia de unos principios universales, válidos para todo tiempo y lugar, y para todas las comunidades religiosas y teológicas. Aunque de este modo se halla operado durante al menos los últimos siglos de teología cristiana, desde Lutero y Trento para acá, que han sido siglos de pensamiento teológico único y uniforme. No podemos seguir elevando a universalmente válido y teológicamente correcto lo que solo es válido y correcto para un determinado grupo humano, una determinada comunidad religiosa o una sola cultura (Tamayo, 2005).

Teología negra latinoamericana

Muchas personas se preguntan ¿es válido aplicar sin reserva, la categoría “teología” al pensamiento religioso afro e indígena, si muchos de ellos son iletrados y cuyo lenguaje no es científico? ¿Será posible, siendo que el concepto tal como lo conocemos ahora no existía en el pensamiento de nuestros pueblos? Para nuestras comunidades la aplicación de este término no es problemática, puesto que la palabra dicha por los y las pobres sobre Dios no es imperfecta o impura, como se ha entendido.

La palabra para nuestras comunidades es un mecanismo de transmisión de fuerza, de vida. Mediante ella nuestros antepasados se manifiestan y ejercen un papel didáctico en la preservación de la armonía comunitaria. Las comunidades afro-diaspóricas de nuestro continente continuamos siendo, en primer lugar, agentes teológicos, y, en segundo lugar, podemos ser maestros, arquitectos-as, matemáticos-as, astrónomos-as, políticos-as, etc. En lo que se hace se pone un acento en el sentido teológico. Esta teología se manifiesta en la palabra, en la tradición oral, y se hace presente

en el culto, en la magia y en la vida social, es prácticamente el único medio para conservar y transmitir el patrimonio cultural.

La teología afro-americana, justifica su razón de ser en el hecho de constituirse en una reflexión sensible a la realidad y a las especificidades de las experiencias de fe de las comunidades que viven en la diáspora latino-americana y caribeña (Mena-López, 2014). Es por esto que el tema del pluralismo religioso, sobre todo, en lo que respecta a las consideraciones con relación a las religiones africanas, Candomblé en el Brasil, Vudú en Haití, Santería en Cuba, es una dimensión que debe integrarse en el diálogo.

Desde la perspectiva práctica, la “pastoral inculturada” de la Iglesia católica se puede entender, como bien lo hace Raúl Fornet Betancourt (1994), como el esfuerzo que la iglesia (católica) hace “por encarnar el Mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, y hacerlo de tal forma que por dicha inculturación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo” (p. 17). Por medio de este proceso las culturas se mejorarían y enriquecerían la experiencia cristiana. Por entenderse la inculturación de esta forma, vemos límites en este proceso ya que no ha habido un verdadero diálogo, una escucha y un enriquecimiento mutuo de los valores religiosos de cada una de estas religiones.

La vivencia de lo sagrado, como integrante de la cultura, posibilitó al afro descendiente, la construcción de modelos religiosos, profundamente solidarios con el culto católico, de esta forma, las devociones, fiestas y procesiones son parte de la práctica religiosa afro-católica. Esta relación fue designada preconceptuosamente como sincretismo, entendido como una deformación de las prácticas auténticas (católicas). No obstante, todas las religiones en su origen fueron sincréticas, por esto no puede ser tratada ninguna experiencia de este tipo de forma peyorativa.

La práctica sincrética inherente a este proceso, para las y los afro, deja de verse como medida de la relativa eficacia o ineficiencia de la labor evangelizadora y surge como vehículo de sobrevivencia de un pueblo amenazado espiritualmente que aspira crearse espacios de resistencia, autonomía y afirmación. El sincretismo apunta hacia el dominio político de

imágenes, símbolos y conceptos occidentales, pero también toma el pulso a la resistencia de cosmovisiones que rehúsan doblegarse y desaparecer.

Así siendo, el sincretismo religioso afro-católico provoca al cristianismo europeizado a un nuevo aprendizaje pastoral y dogmático. Y este aprendizaje requiere una revisión de la epistemología dominante, especialmente la teológica, que entiende la existencia de un único Dios o modelo divino centralizador y reproductor de “verdades eternas” e incuestionables. ¿Cómo es posible cegarnos ante la tentativa simbólico-teórica del dogma trinitario, que procura el difícil equilibrio entre la convicción monoteísta y la experiencia de lo múltiple en la divinidad? ¿Cómo descalificar, por principio, el esfuerzo popular de juntar espiritualidades diferentes, y hasta contradictorios en una misma experiencia religiosa?

Estas cuestiones teológicas y simbólicas deben ser revista desde la fe. Pero tratadas de una forma nueva, sin tabús ni preconceptos, respetando las diferentes mediaciones religiosas que desde el cristianismo y las tradiciones ancestrales se realizan y reconociendo el carácter limitado de cada una de ellas. Puesto que estas mediaciones también son reproductoras de un patriarcado de larga data. Por tanto, descolonizar nuestras mentes y corazones se convierte en un desafío importante *ad intra* de nuestras construcciones de fe, tal como lo afirma Caldeira (2017, p. 995):

La teología negra en perspectiva decolonial implica en presentar un pensamiento y una acción antiracista, que sean capaces de superar el racismo contemporáneo, puesto que el pensamiento y la acción antiracista clásica se encuentran en crisis y necesitan igualmente renovar sus herramientas teóricas y conceptuales.

Estudios de género, raza/etnia y religión

Denominamos estudios de género, raza/etnia y religión a aquellos saberes que se desarrollan en nuestro continente tomando como punto de partida las diversas experiencias comunitarias y de fe de grupos racialmente diferenciados y que se elaboran metodológicamente en centros de estudio e investigación. Estos estudios parten de la conciencia histórica

de discriminación, que ha padecido y sigue padeciendo nuestro pueblo, y en especial la mujer negra, y de los mecanismos de resistencia cultural, social y religiosa que han desarrollado los afrodescendientes de la diáspora por secuestro, en América Latina. Por tanto, no nacen para el refuerzo de ortodoxias ni religiosas ni culturales, sino para la reafirmación de la vida y de los valores de la diáspora africana, como bien lo afirma Tamayo (2008):

La recuperación de los valores religiosos y culturales de dicho pueblo, sus raíces históricas, sus profetas y mártires, constituyen una parte fundamental de su vida, la pasada y la presente. Sin ellos, la vida carece de sentido, ya que se configura en torno a una axiología impuesta desde fuera y ajena a la propia identidad. (p. 175)

En casi todas las religiones conocidas, las reglas y doctrinas no son definidas por las mujeres. Ellas continúan ausentes de los espacios que definen las creencias, las políticas pastorales, las organizaciones de las instituciones religiosas, aunque están presentes en los rituales y son activas en el proceso de transmisión de la religión como memoria de su grupo.

Los tópicos raza/etnia y género, hasta hace poco tiempo, estuvieron casi ausentes en la agenda de los estudios de la religión. La situación cambió en parte por la emergencia de las teologías feministas que desafiaron el campo de la teología cristiana, de inicio y no cristiana, posteriormente. Estos estudios lanzaron importantes críticas a las categorías universalistas y hegemónicas de los estudios de la religión que, por su vez, se valen de conceptos absolutos, dominantes, sexistas y etnocéntricos en la producción de conocimiento (Neves, 2019).

El primer objetivo de los estudios de género es desconstruir el preconcepto de que la biología determina lo femenino, en cuanto que la cultura o la dimensión humana es una creación masculina. De este modo, las teólogas feministas negras de nuestro continente acudieron a las tradiciones ancestrales para llevar más a serio las vidas y aspiraciones religiosas de las mujeres. Reforzando así nuestra vocación popular y macro-ecuménica.

Pues, aunque el proyecto ecuménico lleve varias décadas en América Latina y el Caribe, nunca se convirtió en un proyecto popular, ya que continúa siendo un asunto de las iglesias institucionales y de sus líderes, la mayoría de ellos masculinos. Por este motivo, queremos apuntar hacia formas activas de resistencia a la exclusión cultural, a los proselitismos hegemónicos, a los fundamentalismos e intolerancias religiosas que promueven el silencio de lo sagrado de los grupos y tradiciones no cristianas, en este caso en particular, de las tradiciones ancestrales africanas.

En ese proceso deconstructivo la religión del Candomblé desde su práctica ofrece a las mujeres y hombres independientemente de su identidad sexual cargos importantes. Esta religión inspirada en los *orixas* entiende que cada ser merece respeto independientemente de su orientación sexual, es una comunidad abierta a todos, por eso, mujeres y homosexuales pueden ocupar altos cargos como *Iyalorixá* y *Babalorixas*. En un país donde más se mata homosexuales y más casos de intolerancia religiosa son registrados anualmente, estamos llamados a ser auto-críticos de nuestras regiones.

Pero ¿Cómo entender esta afirmación dentro del universo teológico? Las religiones tienen, explícita o implícitamente en su construcción teológica, práctica, institucional e histórica, una visión antropológica específica que delimita y establece los papeles masculinos y femeninos. Y esta definición de papeles sociales en el universo religioso está legitimada por el plano divino, por lo tanto, es intocable. El fundamento de esta visión se encuentra en una orden no-humana, no-histórica, y, por lo tanto, inmutable e indiscutible, por tomar forma de dogmas. Las sociedades en las que nacen los discursos y prácticas religiosas bajo el manto de la inspiración divina, poco se interesaron por incluir el discurso femenino sobre la revelación.

Al analizar la exclusión de las mujeres de espacios como las universidades, los templos religiosos, el mercado laboral, etc., es de suma importancia analizar la influencia de la religión ya que esta sustenta la vida de la sociedad y da sentido a la vida de la mayoría de las personas. (Neves, 2019, p. 69)

Esta parece ser apenas una preocupación de las teólogas feministas, pues si atendemos a la práctica, la presencia femenina está en las iglesias, templos, terreros. ¿Pero qué es lo que las mujeres buscamos y encontramos en las diferentes religiones?

Teología y ciencias da religión: algunos desafíos

Siendo que vivimos en sociedades plurales, todas y todos, estamos llamados a asumir nuestras parcelas de responsabilidades, en el respeto o no de la diversidad étnica y cultural de nuestro continente. No es pues, un asunto solo de las iglesias, sino también de la sociedad civil, de los Estados. Así la pregunta que se debe hacer es la siguiente: ¿Cómo individuos y grupos portadores de identidades raciales y/o étnicas distintas a la dominante pueden ser representados con equidad delante Estados cuyas instituciones no reconocen sus identidades particulares, quiere decir, su diferencia? (Gómes, 2001, p. 74).

Si la mayoría de las constituciones políticas de América Latina reconocen la realidad pluriétnica y pluricultural de nuestra población, está en la hora de que se superen las desigualdades generadoras de exclusión, pobreza y violencia contra las comunidades afro e indígenas. También las iglesias, las universidades y los institutos teológicos y de ciencias de la religión están llamados a dar su parcela de contribución. El reconocimiento de esta diversidad en los contenidos suministrados en las diferentes facultades, debe acoplarse a la diversidad de su representatividad.

Según Taylor, la identidad del ser humano es particularmente modelada a partir del conocimiento, o de la falta de este, es decir, una persona o un grupo puede verse afectada por la manera como es representada por los otros seres humanos, o por la falta de referencias históricas, sociales, antropológicas, teológicas... Especialmente si se transmiten imágenes que desprecian o deprecian. Para este autor la ausencia de reconocimiento o reconocimiento inadecuado puede ser una de las principales fuentes de opresión, o confinando a alguien a un falso, distorsionado y reducido modo de ser (Taylor, 1999). Esas fuentes de opresión son evidenciadas en

la sociedad en general y, en especial, en el proceso educacional en el que los contenidos culturales y los valores sociales, son muchas veces inadecuados.

Cualquiera que sea la explicación para privilegiar una educación monocultural en la etapa universitaria, lo que se evidencia en la actualidad es que parte del problema proviene del sexismo, clasismo, racismo, y discriminación racial presente en nuestra sociedad en general y, en especial, en las instituciones educativas. Estos problemas están asociados a una experiencia blanca, elitista y masculina que es vista como normativa.

Este panorama se aplica también al ámbito teológico, la “teología oficial” que poco ha hecho por incluir el aporte de estos grupos de mujeres y negros e indígenas, por ejemplo, en la historia de Israel, en el cristianismo primitivo, en la tradición patristica y en la teología en general.

En el intento de reparación de este vacío en la formación bíblico-teológica, me propongo como desafío, promover un intercambio que ayude a la formulación de una teología abierta a la diferencia. Discusión considerada adecuada por las comunidades negras con las que comparto, ya que es un mecanismo que ayuda a superar las desigualdades derivadas de la desventaja histórica en que quedaron las mencionadas comunidades tras la trata esclavista transatlántica. Los efectos del pasado se ven hoy reforzados por la exclusión, aunque el discurso teológico se halla empeñado en tratar a todos y todas como iguales, ha mostrado sus limitaciones. Por lo tanto, se hace imprescindible desde una óptica teológica liberadora, dar un contenido concreto al discurso del “Reinado de Dios” y de “opción por los y las más pobres entre los pobres” bien como su discurso de “igualdad de oportunidades”.

Siendo así me surgen nuevas preguntas: ¿Cómo podemos las y los afrodescendientes reconstruir nuestra identidad a partir de la “verdad” revelada en la tradición judía y cristiana? ¿Es posible dialogar con la tradición filosófica ancestral en los programas teológicos de las universidades e institutos teológicos? ¿Cómo nosotros teólogos y teólogas, que buscamos vivenciar una teología intercultural e interreligiosa abierta a las otras ciencias, culturas y religiones, podemos contribuir para la

desmitificación, en nuestro quehacer teológico, en los institutos, facultades y comunidades en la cual estamos insertos, la imagen demoníaca construida minuciosamente durante siglos en prejuicio de la sabiduría ancestral africana e indígena? ¿Será posible crear cursos de estudios de religión donde el diálogo prevalezca y donde partamos de aquello que nos une y no de lo que nos distancia? ¿Podemos considerar la categoría género como transversal en nuestros análisis teológicos? ¿Es posible que hombres y mujeres latinoamericanos tomemos en serio los aportes de las mujeres en nuestra producción teológica? ¿Podemos privilegiar también el aporte histórico, filosófico, teológico que se produce en nuestro continente, y no solamente lo que se produce en Europa y Estados Unidos?

En este pequeño ensayo no tengo respuesta para todo esto, pero a guisa de conclusión coloco algunos desafíos para estas interseccionalidades entre teología y ciencias de la religión.

- Tomar conciencia de que existe de hecho un problema de relación entre las tradiciones culturales y la teología filosófica y que dicho problema tiene su origen en la propia filosofía.
- Ser conscientes de que nuestro acceso al conocimiento continúa siendo monocultural.
- Descubrir el legado cultural y religioso que los pueblos africanos: egipcios, etíopes, Núbios, Elefantinos, dejaron en la religión judeo-cristiana. De esta forma el texto bíblico también nos está alertando para la realidad pluricultural de la historia bíblica.
- Reconocer que nuestra tradición también se fundamenta en mitos, y que esos mitos no se oponen a la historia, dicha “científica”. El mito da identidad a un pueblo o a un grupo, por esto son importantes también como puertas de entrada para un diálogo con los afro e indígenas de nuestro continente.
- Reconocer que el pensamiento filosófico también se desarrolló en África y Amerindia y que tenemos varios representantes africanos en la tradición patristica, como por ejemplo San Agustín.

- Valorar el aporte teológico sistemático y pastoral que desde las teologías afro e indígenas se desarrollan en el continente. Entender que en sus teologías no hay dicotomías entre Jesucristo, considerado el ancestro Mayor, con los antepasados protectores de las comunidades.
- Utilizar la metodología de religiones comparadas al aproximarnos a estas realidades, para poder a partir de allí establecer un diálogo que dinamice nuestras experiencias.
- Incluir de manera transversal las categorías de género en la teología y ciencias de la religión, pues esta categoría nos está alertando para la necesidad de nuevas construcciones sociales, económicas, políticas, ideológicas más igualitarias.
- Valorar los aportes que las mujeres han hecho en el campo de las teologías feministas, bien como su aporte en la relectura de grandes temas teológicos como: eclesiología, cristología, sacramentos, antropología teológica, espiritualidad, moral, ética.
- Reconocer que nuestras teologías se hacen y se fundamentan desde los pequeños, en ese sentido es importante devolverle la patente a los grupos con los que trabajamos. Este es un apelo especial, hecho por Ernestina López, indígena guatemalteca en el *Primer Foro de Teología y Liberación, Puerto Alegre, 2005*. Quien cuestiona que muchas teologías, especialmente las holísticas y ecológicas han tomado como fuente de inspiración la filosofía de los ancestros indígenas.

Finalmente agradezco a mis ancestros afro e indígenas por la posibilidad de plasmar mis saberes desde el otro lado, y pido a Jesucristo que nos ayude a todas y todos a seguir proclamando justicia y equidad. Que nos permita escuchar a nuestros hermanos y hermanas. Que su amor se manifieste en un diálogo descentralizado, abierto a la escucha y a una alteridad que me permita encontrar a mi semejante a partir de su propio horizonte. Y pido disculpa sí esta relectura y reconstrucción molestó a algunos o algunas, pero estoy convencida que Dios continuará su curso manifestándose en la humanidad de una y varias maneras. También sé que Él me sabrá perdonar si en ese intento se sintió ofendido. Pues su amor

es tan grande al punto de dejar que otras voces críticas se manifiesten como constructoras de conocimiento.

Referencias bibliográficas

- Barbary, O., Ramírez, H. F., Urrea, F. (2003). Identidad y ciudadanía afrocolombiana en la Región Pacífica y Cali: elementos estadísticos y sociológicos para el debate de la “cuestión negra” en Colombia. *Estudos Afro-asiáticos*, 24(3), 75-121.
- Barth, F. (coord.) (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. FCE.
- Blanchard, P., Bancel, N. y Lemaire, S. (2001). Le spectacle ordinaire des zôos humains. *Le Monde Diplomatique*, Paris, 58, 40-45, jul/ago.
- Caldeira, C. (2017). Teologia negra: a fenomenologia do damné como caminho de humanização. *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 991-991.
- Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. Paidós.
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, 2nd ed. Routledge.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, II, III. Ediciones Paidós Ibérica,
- Eliade, M. (2000). *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, 7ª edición.
- Fournet-Betancourt, R. (1994). A ética do discurso – racionalidade e contextualidade. En Antonio Sidekum (org.), *Ética do discurso e filosofia da libertação, modelos complementares* (pp. 11).
- Geulen, C. (2010). *Breve historia del racismo*. Alianza Editorial.
- Gómes, J. (2001). *Ações afirmativas e princípio constitucional de igualdade. O direito como instrumento de transformação social. A experiência dos Estados Unidos*. Renovar.
- Gómez García, P. (2000). Las desilusiones de la identidad. La etnia como pseudo-concepto. En Pedro Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*. Frónesis Cátedra de la Universidad de Valencia.
- Gonçalves, L. A. O. y Silva, P. B. G. (2001). *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.

- Grosfoguel, R. (2022). Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI y las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad en la universidad occidental. *Revista Izquierdas*, 51.
- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta editorial.
- Hick, J. (1989). *God Has Many Names*. The Westminster Press.
- Hopenhayn, M. y Bello, Á. (2001). *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y del Caribe*. Naciones Unidas/CEPAL.
- Leach, E. (1985). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Mito y significado*. Alianza.
- Martínez Heneida, F. (2002). La cuestión racial en Cuba. *Revista Caminos: Raza y racismo*. La Habana, Centro Martín Luther King.
- Mena-López, M. (2014). Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II. *Revista Albertus Magnus*, 5(1), 87-106.
- Mena-López, M. (2023). Racismo epistémico y universidad: desafíos epistemológicos para un programa en estudios afrocolombianos y afrolatinoamericanos. *Ciudad Paz-ando*, 16 (2), 43-54.
- Neves, P. M. (2019). A marginalidade dos estudos de gênero nas Ciências da Religião. *Mandrágora*, 25(2), 67-78.
- Munanga, Kabingele y Gomes Nilma L. (2004). *Para entender o negro no Brasil hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. São Paulo, Ação Educativa.
- Oommen, T. K. (1994). Raza, etnicidad y clase: Análisis de las interrelaciones. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1(39), 101-113.
- Otto, R. (1992). *O sagrado, sobre o irracional na idéia do divino y sua relacao com o irracional*. Ediciones 70.
- Puente, I. (2009). Psicología Transpersonal y Ciencias de la Complejidad: Un amplio horizonte interdisciplinar a explorar. *Journal of Transpersonal Research*, 1(1), 19-28.
- Rosa, C. (2019). Una aproximación a los saberes tradicionales a través de la epistemología de Gregory Bateson. Hacia el diálogo intercultural y epistemológico. *Perfiles educativos*, 41(164), 135-153.
- Salas, R. (2003). *Filosofía intercultural, globalización e identidad. Reflexiones sobre el desarrollo desde América Latina. Exposición presentada en el seminario: Quelle globalisation pour l'Amérique latine. Débat autour des identités socio-culturelles*. Louvain-la-Neuve, Seminario de investigación del Groupe des Recherches Interdisciplinaires sur l'Amérique latine del 19 de febrero.

- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza es para la etnicidad... Y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, 14, 25-60.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton University Press.
- Torres Queiruga, A. (2005). *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Editorial Sal Térrea.
- Zapata Olivella, M. (2010). *Por los senderos de sus ancestros*. Textos escogidos por Alfonso Múnera. MinCultura.