

HACIA UNA NUEVA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA AFROAMERICANA

P. Jean Hérick
Jasmin, OMI

PREÁMBULO:

El título del presente artículo podría parecer como una ruptura en la línea de los anteriores ya publicados como prospección a la Vida Religiosa afroamericana en la *Revista CLAR*. Sin embargo, se trata más bien de un cambio de velocidad hacia la maduración o un progreso en nuestras reflexiones en el mundo afro. Este cambio de velocidad cognoscitiva ha sido propiciado por los innumerables y valiosos aportes de los panelistas afroamericanos durante el Congreso Continental de Teología Latinoamericana, 2012, en la *Unisinos* de São Leopoldo, Brasil. La actual propuesta “hacia una nueva epistemología afroamericana”, en su desarrollo, no entrará en el marco de una polémica intelectual sin salida, sino que será una linterna que indica la dirección que está tomando la reflexión teológica afro en estos últimos años. Dicha propuesta pregunta por una mejor inclusión de los afroamericanos en la construcción de un Continente latinoamericano y caribeño más diverso y pluricultural, más compasivo y justo. Por eso, queremos afirmar de antemano que este artículo está en continuidad con las mediaciones práctico-éticas afroamericanas

que invitan a vivir y compartir la Palabra de Dios como transversal de nuestra Vida Religiosa como católicos, y desde una nueva comprensión coherente con la mentalidad y cultura afros. En efecto, nuestra reflexión se apoyará sobre dos grandes columnas entrecruzadas: una columna reflexiva doble (1y 2) que intenta aclarar nuestras acepciones y afirmaciones, y otra de acción doble (3 y 4) que contempla una propuesta válida, y a la vez discutible, de una epistemología afroamericana, y propone caminos para nuestra convivencia pluricultural y rica en diversidades como Consagrados en una América Latina unida por una misma historia (DA, 1 42). Como de costumbre, nuestra conclusión se hará a modo de balance.

1. LA REFERENCIA A UNA EPISTEMOLOGÍA AFROMERICANA

La noción de “epistemología” en términos filosóficas se considera a menudo como sinónimo de “gnoseología”, es decir, la teoría del conocimiento y de las diversas soluciones propuesta a los problemas relativos a ello, cuyos principales ejemplos son extraídos de la ciencia. Al suministrar esta noción a una reflexión en el mundo afro, significa propuesta de cami-

nos en toda búsqueda de conocer al afroamericano en su identidad subjetiva (su ser), cognoscitiva (su conocer) y su identidad profundamente cultural (su estar). De esta manera se afirma que el afroamericano se da a conocer en su sensibilidad, su conciencia colectiva, su inteligencia y sus valores originantes de la humanidad, desde su identidad heredada de los ancestros. En otras palabras, se está insinuando la complejidad del *ethos cultural* afroamericano, compuesto de mitos cosmogónicos, ritos religiosos y símbolos variados y re-vivificadores de un interés mayor en la comprensión de la situación actual del mundo afro (Jasmin, en ABBA, 2011: 1375). Así, en la nueva epistemología, la identidad cultural consciente de los afros es una referencia epistémica práctica para explicar, reconocer y re-definir el carácter específico del objeto y del lugar teológico de la Vida Religiosa afro del Continente latinoamericano. Desde allí se puede considerar con Toninho que la epistemología afroamericana surge como “una ruptura con el encuadramiento del método teológico asumido por la escolástica en la cual no eran importantes los contextos y los pequeños relatos” (Silvia, oct. 2012: 3).

En síntesis, podemos apreciar que la acepción de una nueva epistemología para el mundo afro y la Vida Religiosa de hoy, toma la dirección de una *re-génesis* epistemológica. No se tratará de una epistemología genética en la línea del pensamiento de Jean Piaget, sino de un re-comienzo significativo, un re-aprendizaje de los códigos cognoscitivos reales de los afros, en su modo de existir y expresar su existencia. La epistemología genética de Piaget es una teoría de conocimiento que trata de descubrir las raíces de los distintos tipos de conocimiento desde sus formas más elementales, y seguir su desarrollo en los niveles ulteriores, inclusive hasta el pensamiento científico (Ferrater, Dicc. Vol. II, 2001:1041-1042). Esta comprensión piagetiana no está lejos de la propuesta cognoscitiva afro; sin embargo, la epistemología afroamericana suele ir más allá de un conocimiento biológico de los afroamericanos. De hecho, se trata de una epistemología que valora la inteligencia conceptual de los afroamericanos, que durante muchos años ha sido excluida e invisibilizada, lo que lleva a una praxis transformadora de su situación de vida, a una valoración de su fuerza vital y de su manifestación religiosa. A partir de lo

anterior, el reconocimiento y la valorización de una nueva epistemología para el mundo afro, exige ante todo a los investigadores afros un esquema de acción auto-trascendente que supone una organización de la inteligencia en la dinámica del desaprender-aprender para la comprensión de las estructuras cognoscitivas simbólicas afroamericanas, que supuestamente superan los binomios y dialécticas cristianas, a favor de un sentido unificador de las cosas, del tiempo, del ser humano y de la divinidad. Esto suele impulsar una nueva referencia epistemológica como forma de saber afroamericano.

2. LAS DOS TENDENCIAS DE LA ANTIGUA EPISTEMOLOGÍA

Movidas por la historia de la trata de los negros (siglo XVI-XIX) en América y en otras partes del mundo, las formas de explicaciones del maltrato, la esclavitud, la exclusión y las discriminaciones laborales que sufren los afroamericanos, se inspiran en dos tendencias conexas a la Era Moderna. Estas dos tendencias son la empirista y la innatista o la apriorista. Según la primera, el conocimiento proviene de fuera del organismo humano y el sujeto

aprende a recibirlo, más o menos pasivamente, de la experiencia; según la segunda, el conocimiento es una imposición de estructuras internas del sujeto sobre los objetos, la tendencia innatista o apriorista no hace ninguna referencia a la experiencia.

Adaptando esta parte de la reflexión a las formas antiguas de conocer, los afroamericanos hemos constatado que no siempre ha sido considerado un conocimiento coherente ni, los objetos de estudio ni a los Afros, como sujetos existenciales. De preferencia, la antigua epistemología se refería casi siempre a la tendencia apriorista como forma de explicación afro, en el sentido de un conocimiento pregrabado, desde el principio. Esta mentalidad deja entender que en algún lugar está registrado que los afros tendrían que sufrir y conocer las innumerables condiciones inhumanas que han vivido por ser descendientes de *Cam*. Allí entendemos por qué la antigua epistemología hizo siempre referencia a los orígenes geográficos de los negros, no por mera inocencia intelectual sino para sostener sus hipótesis en relación con ciertas perícopas bíblicas. De hecho, la mayoría de los colonizadores fueron cristianos

católicos y para justificar el maltrato infligido a los esclavos negros, su punto de referencia fueron los textos de la condenación bíblica a los negros. No siempre la referencia bíblica fue exacta, sin embargo los colonizadores no tuvieron escrúpulo para referirse al texto de la maldición que Noé infligió a la descendencia de *Cam*, padre de *Kus*, *Misráym*, *Put* y *Canaán*, justamente porque *Cam* lo había visto desnudo y lo contó a sus dos hermanos *Sem* y *Jafet* (Gn 9, 22-27; 5,32; 10,6). Omitiendo una exégesis de los textos anteriores, queremos subrayar que la raíz bíblica de la apelación “negro” viene de las palabras *Kus* en hebreo y *Αθίοψ*, *Aitiops*, *Etíope*, en griego (Inés, en Revista CLAR No 4 2011:66). Desde allí se formó una lectura fundamentalista de unas referencias bíblicas para justificar que los hermanos e hijos del negro y todos sus descendientes (los Kusitas) fueron condenados a ser esclavos de los otros hijos de Noé (*Sem* y *Jafet*). Con razón María y Aarón murmuraban contra Moisés por haber tomado como esposa una mujer kusita (Num 12,1). Gracias a que Dios, que siempre toma la defensa de los excluidos, manifestó su decisión de incluir a los descendientes de *Kusen* en la lista de sus hijos,

como tal una *kusita* puede ser esposa de Moisés (Num 12, 7-8).

A la referencia innatista y en relación con la fundamentalista bíblica, podemos añadir que la antigua epistemología para aproximar al afroamericano, también incluyó en su seno la influencia de una comprensión empirista del tiempo moderno. A lo largo de la historia se han dado muchas teorías empiristas, más o menos radicales en la Edad Moderna, que se opone al racionalismo clásico y que tiene como sus representantes más importantes a Locke (1632-1704, filósofo inglés), Hume (1711-1776, filósofo escocés) y Berkeley (1685-1753, filósofo irlandés). El empirismo, por su parte, rechaza las tesis apriorísticas del racionalismo (las ideas innatas), al considerar que la mente es como un papel en blanco en el que se va escribiendo la experiencia, y acepta sólo la percepción como fundamento del conocimiento. Alrededor de esta polémica se constituyen la idea ilustrada del progreso, que será un elemento central de la filosofía política e histórica, y la definición de la sociedad como un sistema perfectible. Esta concepción encontró una magnífica expresión en el surgimiento de una

ética política limitada solamente a las necesidades del mundo (Viviesca y Giraldo, 1991: 225-247). Esta concepción de la modernidad no se queda sin repercusión sobre la trata de los negros que paralelamente floreció y, en este caso, los negros provenientes de África vuelven a ser objetos de una modernidad económica, definida por el capitalismo, y por una modernidad cultural. Allí se intensificó la clasificación de los esclavos negros por talla, fortaleza y solidez de la salud, por su capacidad de producción en la revolución económica.

En resumen, la antigua epistemología ante el afroamericano no promovió la afirmación del otro como contemplación personal y reconocimiento del prójimo, sino que incentivó la exclusión y, por ende, el racismo. Tales fueron las constataciones de la Naciones Unidas, por las cuales denunciaron categóricamente, desde 1973, toda forma de discriminación racial, y proclamaron el 2001 como Año Internacional contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancias (Revista Cepal, Vol. 118, 2006:13). De este modo se concluye que la mentalidad instrumental de la época moderna,

por su falta de sensibilidad a las dimensiones humanas, entendidas como “la razón sentida”, fracasó.

3. LA PROPUESTA DE UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR PARA EL AFROAMERICANO

Aquí queremos proponer que la solución al problema y la limitación de la antigua epistemología, es la llamada “epistemología de Sur”. La pregunta es ¿de dónde viene está propuesta? Se trata de una propuesta que abarca todo un proceso de búsqueda hecha por los afroamericanos en los últimos 40 años, desde la publicación de Medellín, para expresar claramente sus aportes en la vida global del Continente latinoamericano y caribeño. Esta búsqueda se ha madurado en Aparecida y de pronto, como un chispazo inteligente que ilumina el pensamiento de todos los afros, resurge esta idea de la epistemología del Sur en el Congreso Continental de Teología, Brasil, oct. 2012. Subrayamos también que en el campo de la Vida Religiosa, no podemos olvidar que la CLAR, por su naturaleza de diversidad y por su misión de comunión, durante más de cincuenta años, ha impulsado

durante mucho tiempo los esfuerzos de discernimiento y reconocimiento de las Religiosas y los Religiosos afroamericanos, así como las iniciativas de los que no son afroamericanos pero que se surgen en la lucha diaria en favor a la dignidad de los afros y de sus manifestaciones culturales, como aporte a la humanidad.

¿Cuál es el contenido de esta epistemología propuesta? Empezamos por aclarar que la “epistemología del Sur” no consiste en una forma de conocer que viene de un espacio geográfico Norte-Sur, sino una nueva forma de acercarse para conocer, tomando en cuenta la idiosincrasia afroamericana, así como el respeto de su identidad, su manera de vivir y sus creencias compatibles con su fe cristiana (e incluso aquellas que no lo son), que hacen parte también de sus valores culturales. Además, la “epistemología del Sur” clama en favor de una verdadera recepción o una recepción creativa del Concilio Vaticano II que, pese a sus cincuenta años de publicación, sigue siendo vigente para la vida de fe en el Continente y en especial para la Vivencia Religiosa de los pueblos afroame-

ricos. Citamos a continuación algunos contenidos de la propuesta epistemológica del Sur.

3.1 Los afroamericanos como nuevo sujeto teológico y no sólo sujeto emergente

Hay que precisar inmediatamente que la terminología de sujeto emergente en cuanto a los afroamericanos tiene mucho sentido, tanto por el espíritu con el que se dice como por su significado profundamente humano. Por eso, entendemos claramente que se usa esta terminología para poner a la luz el reconocimiento de los afroamericanos en el marco socio-económico y religioso de nuestra nueva Amerindia. Sin embargo, hay un matiz a considerar en cuanto a la relación dialéctica entre “emergente y submergente”, es decir, algo emerge después de haberse sumergido. Si se trata de un ser humano, emerge cuando no puede retener más su respiración y se sumerge de nuevo cuando lo obligan a no quedarse fuera. Entonces nos preguntamos, ¿Quiénes son los submergentes que guarden todavía la respiración? Ante eso, creemos que una apelación de

los afroamericanos como sujeto teológico integral dará más contenido a una epistemología que toma su verdadero sentido afro. El matiz anterior no parecería importante, sin embargo, sabemos que la diferenciación lingüística es la transición del mundo de la inmediatez al mundo plenamente humano y el juego lingüístico es sumamente importante, tanto para el ponente como para el oyente de la palabra. En resumen, los afroamericanos serán un nuevo sujeto teológico integral cuando sean considerados tales, con una re-lectura de su historia, con su cosmovisión, sus costumbres, los cuales se encuentran en una estructura de teología menos rígida. El sujeto teológico es el sujeto integrado que goza de su auto-apropiación, lo que le permitirá establecer las diferencias entre lo coherente y la incoherencia. La auto-apropiación del afroamericano como sujeto integral consiste en entenderse a sí mismo para distinguir con toda facilidad sus actos interiores entre sí, y sus mutuas relaciones. La integración del afroamericano no sólo como sujeto emergente, sino también como sujeto integrado en el mundo vital y religioso, que

le permitirá descubrir los significados y valores comunes que se encarnan en su cultura.

3.2 Los Afroamericanos como el prójimo y no sólo como el otro lejano

La visión del prójimo en cuanto a los afros consiste en un llamado a elaborar una epistemología del Sur a partir del encuentro intercultural e intrafamiliar, de manera extensa. Los afroamericanos sí que practican diariamente una relación tejida por el paradigma inter y viven la proximidad desde el concepto de familia extensa, que genera relaciones de solidaridad, por el simple hecho de habitar un mismo territorio o por ser afro. Los diversos idiomas y dialectos afro en el Continente amerindio son la prueba de un esfuerzo constante para relacionar lo diferente pero entendible. En otras palabras, la elaboración de una reflexión sobre el afroamericano como prójimo o más bien desde una sociología del prójimo, invita a la práctica de la virtud de la caridad en los límites de una

sociología de grupos organizados o clases sociales. Ahora podemos entender que en un esfuerzo verdadero para tumbar las cercas de la exclusión socio-cultural, política y económica de los afros, no se trata de considerarles como el otro que está lejos de nuestra esfera de alcance, sino como el otro el cual necesitamos de sus aportes que dan sentido a nuestra existencia y que nos invita a forjar relaciones desde la actividad histórica objetiva y desde el polo ético del encuentro. En esta óptica, el otro se entiende gracias a la relación de “lo mismo al otro”, en su búsqueda ontológica, dejándose alcanzar por otro; por su acto de existir en su afirmación consciente y en su sentimiento (Ricoeur, 1955:104-105). Allí está la tarea de la nueva epistemología del encuentro como prospectiva sobre el afroamericano-prójimo: buscar la posibilidad de unidad de intención subyacente a la diversidad de relaciones con el otro; buscar a eliminar la oposición brutal que a veces vivimos entre las relaciones interpersonales; y en nombre de la dignidad,

buscar la deconstrucción de los imaginarios de dominación en las relaciones.

3.3 Una epistemología decolonizadora que favorece el diálogo desde visiones culturales diferentes

Ante la subida de ciertas tendencias *uniformizantes* que incentivan la desnaturalización de las diferencias, una epistemología afro que busca la de-construcción de las mentalidades tendrá su razón de ser en el proceso plausible de decolonización de las mentes que nos propone nuestros Obispos en Aparecida, en el sentido de un esfuerzo decolonizar para “recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales” y favorecer “condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía” (DA, 96). En este mismo contexto, Aparecida reconoce que “la historia de los afroamericanos ha sido atravesada por una exclusión social, económica, política y, sobre todo, racial, (...) son discriminados en la inserción laboral, en la calidad y contenido de la formación escolar, en las relaciones cotidianas y, además, existe un proceso de invisibilización sistemática de sus valores, historia, cultura

y expresiones religiosas” (Ibíd., 96b). Frente a ello, se necesita una epistemología que permita expresar claramente cómo “las comunidades afroamericanas muy vivas aportan y participan activa y creativamente en la construcción de este Continente”. Esta epistemología captará lo esencial de “los movimientos por la valoración de las identidades, de los derechos ciudadanos y contra el racismo; los grupos alternativos de economías solidarias, hacen de las mujeres y hombres negros sujetos constructores de su historia” (DA, 97). En síntesis, la epistemología decolonizadora facilitará las nuevas construcciones sociales esperanzadoras e incluyentes, desde las culturas diversas y plurales, con valores ancestrales, ritos, mitos y relatos simbólicos que dan significado a la vida y a la identidad cultural afroamericana. Esta nueva epistemología no solo debe luchar por un reconocimiento y valor, sino para que haya una participación activa del mundo afro, de la teología afro, para enriquecer nuestras propias cosmovisiones y espiritualidades, pero, sobre todo, para aprender a caminar juntos, desde la diversidad, en una relación intercultural de respeto y valoración mutuas. Y no es solo el reconocimiento

de algunos aspectos externos, sino la valoración integral de “lo otro que no soy yo” pero que “sin ese otro”, no seríamos realmente completos.

4. IMPACTO DE LA EPISTEMOLOGÍA AFRO SOBRE LA VIDA RELIGIOSA DEL CONTINENTE

La noción de “impacto” utilizada aquí podría dar la impresión de un choque violento o de un golpe duro de un objeto pequeño contra otro más grande, tal como en las previsiones de impactos de meteoritos contra otros planetas. Aquí estamos hablando de un impacto positivo sobre la vida humana, sobre personas consagradas, misioneros y obreros en la viña del Señor. Así, el impacto de una tal epistemología debe verse como un dialogo positivo y fructífero para la Vida Religiosa latinoamericana y caribeña. Se lo considerará también como una nueva forma de acercarse a los afroamericanos desde el paradigma de la inclusión, de la escucha y del reconocimiento de sus aportes, lo que llevará a la Vida Religiosa misma hacia un movimiento original de la interioridad

de su misión que durante siglos ha hecho camino y dar los giros en la mirada y en las maneras de expresarse y ubicarse en el mundo de hoy. Dicha dimensión de la interioridad, abre el camino a lo verdadero en la pastoral y las interacciones que transforman al mundo. Desde entonces habrá un cambio de paradigma que significa una invitación a hablar de Dios de manera plural, desde un dialogo *inter* y *intra* en lo cultural y lo religioso; desde el denominador común del *tremendum fascinans* (experiencia del misterio y de la mística). Como beneficio, la Vida Religiosa se robustece mediante el descubrimiento, entre varias culturas, de las diversas cualidades que son inteligibles, y entre diversas formas de la vida del espíritu que se armonizan. La Vida Religiosa, que hoy más que nunca cobra fuerza desde su identidad mística y profética, no puede menos que abrirse a las nuevas formas de ser y de posicionarse en el mundo; así, lo afro la abre a algunas dimensiones (la relación con el territorio, las relaciones interpersonales y vida común, la vivencia de los votos, etc.) y particularidades que no han sido suficientemente profundizadas, inte-

rriorizadas y ubicadas en su justa medida, como riqueza y aporte a la humanidad.

Es necesario precisar que los ejes de visualización del impacto positivo de la nueva epistemología afro son claros. En primer lugar, tendrá una relación más respetuosa con la naturaleza y la dimensión *cosmoteándrica* afroamericana. Si la mentalidad cosmoteándrica de los Afros ha sido golpeada fuertemente por la idea del progreso infinito de las empresas comerciales y multinacionales, la Vida Religiosa, en su nueva relación con la naturaleza, dará el paso hacia una mentalidad ecológica que se trasciende en su relación con Dios. De allí se prevalecerán dos espiritualidades: la de la ecología y la de la comunión (GS, 34). También será receptáculo de una cosmovisión en el cual el cosmos, lo humano y lo divino están relacionados en una sintonía y una pluricentralidad responsable. En segundo lugar, tendrá una revitalización del discipulado de las mujeres del Continente. Sin querer proponerlo como modelo a seguir, queremos solamente hacer constatar que en la multiplicidad de formas religiosas afroamericanas aparece muy claramente el rol preponderante

de las mujeres, como fuente de vida, madres y maestras. Ahora es más práctico hablar del compromiso de las mujeres con nuestras parroquias y comunidades de vida, como privilegiadas en el seguimiento de Cristo, como lo hicieron la Virgen María y las mujeres que acompañaban a Jesús durante su misión (CLAR, *Seguir a Jesús*, n. 2, p. 103). Sin embargo, la epistemología afro invita a revitalizar el discipulado femenino y a de-construir la hegemónica patriarcal en lo religioso, para ser provechosa a una Vida Religiosa místico-profética que escucha a Dios donde la vida clama.

En tercer y último lugar, se propondrá una revaloración de la dimensión pneumatológica en las culturas y formas de vida, a la luz del Año de la Fe. Como ya lo sabemos, la acción del Espíritu en las culturas hoy, no representa una novedad discursiva, sino una novedad en la manera de aceptar realmente que la fuerza del Espíritu de Dios no hace acepción de nadie y se hace manifiesta de manera igual en mi cultura como en la otra (Hch 10, 34-35). Así, las espiritualidades que salen del trabajo del Espíritu en las culturas, son formas distintas de manifestación de Dios, a través de las cuales Él

se auto-revela a los hombres y mujeres de toda raza, lengua y modo de vida. El Espíritu de Dios que habita en nosotros es él que nos confiere la plena identificación con Cristo, desde una mística del ser. En el lenguaje hindú la persona en que habita el espíritu y que alcanza la identificación con espíritu se llama *atman* (Cuadernos CJ, n. 180, p. 7). La Vida Religiosa, desde un dialogo con la identidad cultural afroamericana de una manera coherente, logrará convertirse en un *atman* cristiano para un mejor acercamiento significativo del actuar del Espíritu Santo en la vida diaria y en nuestro encuentro personal-creyente con Cristo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La propuesta afro de “nueva epistemología” o una “epistemología del sur”, que conduce nuestras reflexiones anteriores, parece ser un *leitmotiv* de estos últimos años en las reuniones de los afroamericanos. De hecho, si en algunos encuentros la noción de “epistemología afro” no ha sido expresada claramente por los ponentes; sin embargo, las explicaciones de los contenidos dan lugar a presentarla como un deseo profundo de una teología

afroamericana. En efecto con la presente reflexión prospectiva, queremos aportar al esfuerzo para explicar poco a poco que los afroamericanos quieren ser significativos para la Vida Religiosa y la teología del Continente, no sólo como sujeto emergente (que surge de los márgenes), sino como sujeto existencial-integral con su propia identidad, que forma parte de su realidad de vida y teológicamente aporta a una espiritualidad que busca el ecumenismo racional y cosmogónico con valor de unidad entre el ser humano y la naturaleza trascendida en Dios. Así, la pre-tensión de una epistemología del Sur en término afro lleva al sujeto afroamericano a compartir libremente su modo de pensar, de considerar la realidad de vida, y de comunicar su identidad personal y colectiva, a través de la intersubjetividad, el arte, los símbolos, etc. En este orden de ideas, el afroamericano no será considerado jamás con el otro-lejano que surge de las fronteras de la modernidad, sino el prójimo, cuya existencia tiende a la mía y es indispensable a mi desarrollo ético, cultural y religioso. Al fin de cuentas, sólo una Vida Religiosa coherente con su misión y movida por el Espíritu de comunión, puede dar una respuesta de

compasión al ejemplo de Jesús con los pueblos excluidos, por sus diferencias de pensar que muchas veces no son contradictorias con la fe cristiana. Creemos que Cristo al encarnarse en la situación-histórica del hombre, no solamente ha tomado un compromiso de entrar en la fragilidad humana sino que también aporta una ventaja: la santificación de todas las culturas, razas y naciones por su Espíritu. Así, en el marco de un seguimiento radical y místico de Jesús en Iglesia comunidad de los creyentes, la vivencia auténtica de su identidad cultural, no hace nada más que atestiguar la vigencia de la acción del Espíritu de Cristo en el corazón de nuestra vida diaria.

Referencias:

- Aparecido as Silva, Antonio, “Caminhos e contextos da Teologia afro-americana”, en Luiz Carlos Susin, *O mar se abriu - Trinta anos de Teologia na América Latina*. Ed. Loyola, São Paulo, 2000.
- Celam, *La pastoral de la cultura en América; una mirada al tercer milenio*, Ed. Celam, Bogotá 2006.
- Celam, *V Conferencia Latinoamericana en Aparecida*, Celam, Bogotá, 2007.
- David, Brion Davis, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*, Ed. Uniandes, Colombia, 1996.
- González, Buelta, Benjamín, *Orar en un mundo roto*, Ed. Sal terrae, España, 2002.
- Jasmin, Jean Hérick, “Integración de los Afroamericanos”, En ¡ABBA! *Enciclopedia del Cristianismo Contemporáneo en España y Latinoamérica*, Ed. Monte Carmelo, 2011, pp. 1374-1379.
- Regina de L., Silva Silvia, “Una teología con rostro negro. Historia y desafíos”, En, *Construyendo puentes entre teología y culturas. Memoria de un itinerario colectivo*. Ed. DEI/Amerindia, San José, 2012.
- Regina de L., Silva Silvia, *El Aporte de la Teología Afro Latinoamericana a una Teología Latinoamericana de Liberación*, Presentación al Congreso teológico Latinoamericano, octubre de 2012.
- Revista, CEPAL, *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo Milenio*, Serie Políticas sociales, No. 118, Ed. Naciones Unidas, Santiago, Chile, 2006.
- Revista, CLAR, *Raíces Afro: Hacia una vida religiosa multiétnica y pluricultural*, Ed. KimpresLtda, Bogotá, 2006.
- Revista, CLAR, *Vida religiosa: relectura desde paradigmas cósmica*, Vol. 40, Ed. Kimpres, Bogotá, 2011.
- Ricœur, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Du Seuil, 1955.
- Vela, Jesús Andrés, *Relación Evangelización y Cultura*, Ed. Paulinas, Colombia, 1998, Viviesca, y Giraldo, *Colombia el despertar de la modernidad*, Ed. Carvajal, Bogotá, 1991.
- Walsh, Catherine, *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas de coloniales de nuestra época*, Ed. Abya-yala, Quito, 2009