

PENSAMIENTO DECOLONIAL Y LA SUBJETIVIDAD DEL NEGRO EN EL CATOLICISMO

Mwangi Munyiri, Venanzio ¹

RESUMEN

Este artículo se escribe con base en una investigación en curso sobre el "giro epistemológico decolonial propiciada por el caminar de la Pastoral Afroamericana y caribeña dentro del catolicismo". Se trata de un planteamiento de carácter académico que permite cuestionar abiertamente los alcances de la jerarquización étnica racial dentro del catolicismo en términos epistémicos, frente a un proceso de evangelización encaminado a una supuesta desvinculación de la colonialidad. Esta reflexión, planteada desde la experiencia puntal de la Pastoral Afro en el continente, lleva al lector a un cambio de imaginarios frente a lo que significa plantearse la cuestión negra en el catolicismo y los alcances en términos epistémicos, tanto para el negro como para la institucionalidad católica. Entre denunciar la instrumentalización del cristianismo, bien sea por comisión, omisión o indiferencia frente a las implicaciones negativas de la colonialidad en sus estructuras y bases epistémicas, el escrito posiciona la Pastoral Afro como la expresión del mismo catolicismo encarnado en una subjetividad negra políticamente empeñada en trascender la matriz colonial como expresión del catolicismo. Esta otredad epistémica emerge con base en la revisión de documentos y entrevistas que al aplicarse la metodología de teoría fundamentada deja entrever todo un camino de reflexión que comulga perfectamente con el pensamiento latinoamericano, y donde lo que inicialmente parece ser una reflexión de carácter teológica, termina siendo toda una apuesta de construcción de conocimiento de cara a la forma hegemónica de ser Iglesia que se deja interpelar desde la cuestión negra.

Palabras claves: catolicismo, pastoral afro, decolonial, episteme, devenir negro

DECOLONIAL THINKING AND THE SUBJECTIVITY OF THE BLACK PEOPLE IN CATHOLICISM

ABSTRACT

This article is written based on an ongoing investigation on the "decolonial epistemological turn fostered by the path of the Afro-American and Caribbean Pastoral within Catholicism." It is an approach of an academic nature that allows openly questioning the scope of the ethnic-racial hierarchization within Catholicism in epistemic terms, in the face of an evangelization process aimed at a supposed detachment from coloniality. This reflection, raised from the main experience of the Afro Pastoral in the continent, leads the reader to a change of imaginaries regarding what it means to consider the black question in Catholicism and the scope in epistemic terms, both for the black and for the Catholic institutions. Between denouncing the instrumentalization of Christianity, whether by commission, omission or indifference to the negative implications of coloniality in its structures and epistemic bases, the writing positions the Afro Pastoral as the expression of Catholicism itself embodied in a black subjectivity politically committed to transcend the colonial matrix as an expression of Catholicism. This epistemic otherness emerges based on the review of documents and interviews that, when applying the grounded theory methodology, reveals a whole path of reflection that is in perfect harmony with Latin American thought, and where what initially seems to be a theological reflection ends being a commitment to the construction of knowledge in the face of the hegemonic way of being Church that allows itself to be questioned from the black question.

Keywords: Catholicism, Afro pastoral, decolonial, episteme, becoming black

¹ Email: venmwangi@yahoo.com

Introducción

Desde los años 80, se viene evidenciando un desvelamiento del enigma sobre la cuestión negra en el catolicismo y desde allí el surgimiento de una acción evangelizadora de la Iglesia católica en América latina y el Caribe denominada “Pastoral Afroamericana y caribeña”. Se trata de todo un proceso que durante las últimas cuatro décadas ha tenido mucha incidencia no sólo en el campo religioso sino también en el ámbito sociopolítico y epistémico, especialmente en medio de la población “negra católica” perteneciente al proceso en al menos catorce países en el continente². Desde allí se identifican y se articulan fundamentalmente experiencias individuales y colectivas que permiten tematizar y plantearse la cuestión negra de forma contundente. Los resultados, históricamente acumulados, nos permiten, de esta manera, identificar condiciones de posibilidad para la emergencia de un pensamiento decolonial en el catolicismo, gracias a la conciencia negra que se viene gestando en dicho escenario.

Durante las últimas dos décadas, la cuestión negra ha vuelto a tomar fuerza, tanto en el África como entre los descendientes de los africanos esclavizados en las américas. Entre los detonantes más recientes resalta el surgimiento de nuevos liderazgos en los países africanos que bajo el espíritu del panafricanismo, acompañado de un giro geopolítico hacia el oriente, ha recrudecido la necesidad de replantear las relaciones coloniales con el occidente.

En relación con el continente americano, sigue latente el fenómeno Barack Hussein Obama, primer presidente negro de los Estados Unidos (2008 - 2017); Epsy Campbell Barr, primera mujer negra en llegar a la vicepresidencia en Costa Rica (2018); Kamala Devi Harris, primera mujer “afroasiática” vicepresidenta de los Estados Unidos (2021) y Francia Elena Márquez Mina, elegida primera mujer negra vicepresidenta de Colombia (2022) y así sucesivamente. Aunque esta aproximación es de corte sociopolítico, cabe recordar que estamos al mismo tiempo en pleno “Decenio Internacional Afrodescendiente, 2015-2024” declarado por la ONU en el marco de una sensibilidad ante la falta de cumplimiento de la Conferencia de Durban contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de Intolerancia³. Así mismo, la recién superada emergencia sanitaria por la pandemia mundial Covid -19 (2019 -2022) ha desenmascarado las desigualdades sociales, entre las cuales el tema étnico racial se convirtió en clave hermenéutica para dimensionar los altos niveles de vulnerabilidad en las que las minorías étnicas están inmersas.

El denominador común en medio de las múltiples búsquedas aquí expuestas es un evidente clamor por una justicia sociocultural, territorial, política, económica y hasta epistémica, envuelta en una necesidad de reelaborar la memoria histórica e incidencia

² Colombia, Ecuador, Brasil, Panamá, Haití, República Dominicana, Argentina, Costa Rica, Honduras, Nicaragua, Belice, Venezuela, Guatemala, Paraguay y Perú entre otros.

³ https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/DurbanDecProgAction_sp.pdf

de un pueblo históricamente ninguneado y que poco a poco avanza hacia un quiebre paradigmático de los cánones establecidos en campos múltiples de su vida.

Este agite se pudo evidenciar de forma simbólica con el derrumbamiento sistemático de los monumentos generalmente asociados a la conquista violenta, al racismo, al clasismo, a la explotación y a la dominación en los distintos países. Casos particulares se registraron en estos últimos años con el derrumbamiento de las estatuas de Sebastián de Belalcázar, en Cali – Colombia (nov. 04 de 2022); Cristóbal Colón en Estados Unidos (jun. 11 de 2020) y Edward Colston, en Inglaterra (jun. 08 de 2020) entre otros.

Es en medio de este contexto que emergen las preguntas del pasado de cara a los vacíos y silencios históricamente sostenidos, pero que en el instante ameritan un escrutinio desde los distintos lugares de incidencia, como puede ser el catolicismo, a propósito de mi trayectoria con la Pastoral Afro durante casi dos décadas.

Devenir negro en el catolicismo

Puesta en evidencia la situación actual del negro en el continente y conocedor de esta misma lucha en el campo religioso, se plantea la búsqueda de una aproximación al devenir negro en el catolicismo planteando una serie de preguntas, entre las que resaltan las siguientes: ¿cuál ha sido el compromiso y la reacción de las comunidades negras católicas ante los desafíos anteriormente expuestos o similares?, ¿cómo desde la trayectoria de la Pastoral Afro se han afrontado estas realidades de exclusión y racismo?, ¿la iglesia católica del continente se ha hecho la pregunta por el racismo y la discriminación racial desde una perspectiva autocrítica?, ¿cuáles han sido los paradigmas epistemológicos que históricamente han sustentado la praxis eclesiológica⁴ latinoamericana en relación con el negro, y qué tanto han sido tolerantes o no a las injusticias, a la esclavitud y al racismo?, ¿cómo se evidencia hoy el racismo dentro del catolicismo en orden epistémico, económico y social de dominación, categorizaciones, jerarquías biológicas y culturales en su praxis pastoral?

Cada una de estas preguntas implicaría un campo bastante amplio de investigación, pero para fines de este artículo sólo se abordarán los paradigmas epistemológicos que históricamente han sustentado la praxis eclesiológica latinoamericana en relación con el negro, y qué tanto han sido tolerantes o no a las injusticias, a la esclavitud y al racismo. Su desarrollo tampoco pretende describir dichos paradigmas sino más bien poner en evidencia cómo estos supuestos paradigmas han hecho que la misma población negra católica opte por una apuesta decolonial a modo de pensarse en el catolicismo, de manera particular en la Pastoral Afroamericana y caribeña al interior de la iglesia católica durante los últimos 40 años (1980 - 2020). Este es el campo epistémico desde el cual se posiciona esta reflexión.

⁴ Entiéndase por “Praxis eclesiológica” toda acción realizada por la Iglesia Católica en su misión de evangelizar a los pueblos. En nuestro caso, al pueblo negro.

A propósito de la Pastoral Afro

La Pastoral Afroamericana⁵ nace en el catolicismo en el marco de la teología de la liberación, envuelta en un cambio sociopolítico especialmente en el América del Sur. La teóloga Maricel Mena, una teóloga negra colombiana, nos recuerda que la articulación entre la dimensión religiosa con la realidad de los pueblos hizo que los cambios deseados se concibieran de forma integral. Es decir, hablar de la Pastoral Afro supone partir desde la conciencia histórica de la negritud a partir de la conquista, la esclavitud y todo el proceso emancipatorio.

La reflexión sobre la teología negra de la liberación en el marco del Concilio Vaticano II⁶ y específicamente de la teología latinoamericana, no puede ser desvinculada de los procesos de emancipación del movimiento negro, de los independentistas de EEUU y el pan-africanismo latinoamericano y caribeño. (Mena, 2014, p. 88).

Durante las cuatro décadas en mención (1980 - 2020), muchos han sido los aciertos y desaciertos del catolicismo a nivel institucional. Por un lado, se evidencian procesos comunitarios sólidos, promovidos por la Pastoral Afro en el continente con trascendencia en el campo sociopolítico, económico, cultural, educativo y religioso. Así mismo, muchos movimientos sociales y procesos organizativos se han nutrido del quehacer de la Pastoral Afro para afianzar caminos de participación ciudadana e incidencia en los distintos ámbitos de la sociedad. Este dato lo confirman las entrevistas aplicadas para el desarrollo de este escrito, tal como se pondrá en evidencia en la apuesta metodológica de la investigación.

A modo de hipótesis, hay una desconfianza mutua entre la institucionalidad católica y la subjetividad negra. El catolicismo institucional, por ejemplo, es aún visto por algunos negros como el buen patrón que en la actualidad no oprime, pero tampoco libera. El catolicismo institucional, a su vez, aparentemente ve al negro como aquel que ha tardado en apropiarse de la fe y la doctrina, pero se duda de la autenticidad con la cual esta fe o doctrina es asumida. Por ende, existe la sensación de que el negro debe abandonar su espiritualidad o identidad cultural para que se le pueda confiar la fe y la doctrina católica.

Es ante esta tensión que una Pastoral Afro cobra relevancia, en clave decolonial, en cuanto aboga no sólo por un devenir negro en el catolicismo, sino también por el devenir católico desde lo negro. Ello ha llevado a las comunidades negras a abordar preguntas de fondo al interior del catolicismo. Desafortunadamente, muchas de estas preguntas generalmente son desvirtuadas o sencillamente ignoradas por sus implicaciones. Precisamente por eso, este tipo de investigaciones son necesarias, conscientes de que no se trata de desmeritar el catolicismo institucional y mucho menos dudar de la trascendencia de su acción pastoral en medio de las comunidades negras, sino más

⁵ Acción evangelizadora de la Iglesia Católica que promueve integralmente al pueblo afroamericano y del Caribe para que, desde su identidad cultural, viva el proyecto del Reino de Dios y lo comparta con todo hombre y mujer.

⁶ Fue el vigésimo primer concilio ecuménico de la Iglesia católica, que tenía por objeto principal la relación entre la Iglesia y el mundo moderno.

bien, poner en tensión las bases epistémicas de catolicismo en relación con los interrogantes del devenir negro en el mismo catolicismo.

Si en el pasado el negro era un afuera para el cristianismo y en este caso un afuera para el catolicismo, hoy se trata de una voz que grita desde dentro: desde los templos, desde la liturgia, desde la misma teología, campo epistémico desde el cual se sustenta el catolicismo como una apuesta no sólo ligada a la fe sino también a la razón.

No cabe la menor duda de que la Iglesia Católica ha sido pionera en muchos ámbitos de la historia; educación, salud, evangelización etc., y los resultados han sido de un valor incalculable, tal como lo podemos atestiguar en los libros de la historia, desde la Edad Media, durante la conquista e inclusive en aquellos contextos en los que se mantiene aún una relación estrecha en los Estados y las Iglesias. Lo que de cierta forma desconcierta es la lentitud o más bien la omisión de la cuestión negra específicamente en términos del racismo y la esclavitud. La complejidad de esta interrogante pasa también por el hecho de que el cristianismo fue instrumental durante la conquista y, como tal, se esperaría que el empeño en clave decolonial fuera de mayor rigor que lo que hasta el momento parece ser.

Aun así, la subjetividad negra en el catolicismo avanza de forma decidida. Durante el periodo histórico que abarca esta investigación (1980 - 2020) llama la atención el esfuerzo tan enorme logrado por los procesos de base impulsados por las mismas comunidades negras en el catolicismo (Encuentros Continentales de la Pastoral Afroamericana y Caribeña, Consultas Ecueménicas sobre la Teología Negra, la existencia de varios colectivos de investigación con respectivas publicaciones en teología negra, procesos comunitarios desde la espiritualidad propia etc.), en comparación con la existencia de muy pocos documentos oficiales de la Iglesia Católica que aborden de manera exclusiva o consistente el tema negro - afrodescendiente. Lo cierto es que existen unas menciones estratégicas sobre la negritud en apenas algunos documentos oficiales de la Iglesia Católica en el continente. De las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño: Rio de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), el asunto se plantea a modo de preocupación, pero sin que ello se traduzca en una política de alcance epistémico en la forma de ser del catolicismo.

Aun así, vale la pena destacar el mensaje de su santidad el Papa Juan Pablo II dirigido a los afroamericanos en el marco del V Centenario de la Evangelización en América desde Santo Domingo, el día 12 de octubre de 1992⁷. Ha sido, hasta la fecha, el pronunciamiento de más alto nivel con el que se ha encontrado el pueblo negro en su historia más reciente. El discurso dirigido a la población negra del continente era al mismo tiempo un llamado a que, institucionalmente hablando, se tuviera una atención

⁷ Discurso pronunciado durante el viaje apostólico del Papa Juan Pablo II a Santo Domingo (9 - 15 de octubre de 1992).
(https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921013_afroamericani.html).

particular a esta población, tanto por lo que significa para la fisonomía del continente, demográficamente hablando, como para la Iglesia católica, teológicamente hablando.

Aproximación a la subjetividad negra desde el catolicismo

Para dar este paso, era necesario reconocer el camino recorrido, revisar los documentos, memorias de los encuentros, hacer entrevistas para luego consolidar el escenario que denominó en este escrito: pensamiento decolonial desde la subjetividad negra en el catolicismo.

En ejercicio investigativo se hizo desde un enfoque cualitativo, bajo el método de la teoría fundamentada (Glaser y Strauss, 1967), por ser este uno de los más apropiados cuando se quiere estudiar un proceso tal como el que aquí se plantea. Como resultado, el método busca propiciar la emergencia de una teoría, fruto de un proceso de colección y análisis sistemático de datos cualitativos que se hace de manera cíclica y simultánea mediante una estrategia inductiva.

En este caso, ha sido necesario conciliar los planteamientos de sus fundadores: Glaser y Strauss (1967). Glaser aboga por encontrar las “estructuras” de los discursos emergentes de los códigos y categorías del objeto de estudio, mientras que Strauss resalta la importancia del “proceso” que se configura mediante los significados subjetivos y sociales del lenguaje, en torno a los códigos y categorías del objeto de estudio en cuestión. Tanto lo uno (lo estructural) como lo otro (lo procesal) aportan al análisis comparativo de los datos mediante ciclos de entrevistas, que luego permiten la emergencia de las categorías y la formulación de nuevos conceptos para sustentar la teoría o pensamientos deseados.

Otra particularidad para optar por el método de la teoría fundamentada es que no se basa tanto en un grupo focal/representativo, sino que permite trabajar directamente con quienes tengan conocimiento sobre el tema, que hayan vivido la realidad en cuestión durante un tiempo razonable y que estén en condiciones de aportar información importante al tema. En este caso, más allá de la consulta bibliográfica se hizo una serie de entrevistas, inicialmente a “expertos” y luego a hombres y mujeres que desde la cotidianidad viven en carne propia lo que este escrito poco a poco va develando.

A nivel teórico se consultaron archivos, memorias de encuentros y publicaciones. Aunque fueron muchas las fuentes consultadas, sólo se consideraron aquellas cuyos aportes conducían a alcanzar el propósito de la investigación. Por este motivo, el rastreo bibliográfico en el marco temporal en el que se inscribe la investigación comienza con lo que Quince Duncan, un crítico literario afrocostarricense y catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica denominado “*Génesis doctrinal del racismo*”. Fue muy enfático en el arraigo del racismo dentro del catolicismo.

Basta recordar que el racismo científico que predominó en la época de la trata negrera transatlántica al igual que durante la colonia, generó en el campo religioso el gran debate sobre el origen del hombre. Las dos posturas entre quienes promovían la teoría sobre la monogénesis (un solo origen para toda la humanidad) y la teoría sobre la

poligénesis (varios orígenes de la humanidad) tenía como base la necesidad de definir la humanidad o la no humanidad de los indios. Se hizo necesaria la intervención del Papa Pablo III, quien mediante la bula “*Sublimus Deus – Pablo III 1537*” reconoció el carácter humano de los amerindios. De los negros, ni siquiera se hablaba.

Hallazgos

Son muchos los documentos que tanto a nivel social como eclesial iluminan la búsqueda en términos de esclarecer la tendencia emancipadora del negro en el catolicismo. La ruta metodológica pone como telón de fondo el Concilio Vaticano II (1963 - 1965) como el elemento detonante que permite que las preguntas actuales se puedan plantear no desde afuera sino desde dentro del catolicismo. La investigación, por lo tanto, le presta atención particular de cómo este acontecimiento impactó en cuatro de las cinco conferencias del episcopado latinoamericano y del Caribe realizadas en el Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), al igual que los demás documentos que de forma paralela fueron surgiendo en este periodo y así sucesivamente durante cuatro décadas.

Según una de las investigaciones más recientes elaborada por Martínez Morales *et al.* (2019), se aprecia el hecho de que hacía los años 80, la Iglesia católica comienza a dialogar con la realidad social, política y material en la que están envueltos los sujetos de la evangelización, entre ellos las comunidades negras.

La Conferencia de Medellín (1968), por su proximidad al Concilio Vaticano II (1965), se plantea como fuente del derrotero buscando la manera más auténtica de ser una iglesia: pobre con los pobres, humanizante, liberadora y conformada por una comunidad de comunidades. Se habla de la opción preferencial por los pobres, la lucha por la justicia, el amor al hermano y la paz en una situación de violencia institucionalizada, la unidad de la historia y la dimensión política de la fe (Martínez Morales *et al.*, 2019). Como consecuencia, se habla desde entonces del pueblo sujeto y protagonista de su historia cristiana, fermento y levadura para la sociedad. De ahí el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) (Boff, 1979).

Consciente de los errores del pasado y haciendo referencia al *Lumen Gentium*⁸, los autores hablan de una Iglesia pecadora que necesita convertirse. Ya desde esta época, se habla de la necesidad de una Iglesia capaz de encarnarse en medios populares del continente y dejar que desde la base se pueda configurar una nueva forma de ser Iglesia – una Iglesia popular; una Iglesia que no puede ser ajena a los movimientos populares y revolucionarios en pro de la justicia y la dignidad, implicando atacar decididamente al pecado social y estructural de todos los tiempos.

⁸ Lumen Gentium es una de las cuatro constituciones promulgadas por el Concilio Vaticano II. Habla de la Iglesia que debe abrazar en su seno a los pecadores y necesita de una continua purificación, penitencia y conversión. Hay en este número una referencia implícita a ella misma como pecadora.

Otro documento relacionado y complementario de esta reflexión tiene que ver con los aportes de Bingemer (2019), quien en *Ecclesia in América: 20 años* (2019) plantea toda una reflexión en torno al imaginario sinodal sobre la Iglesia en América que en el momento de publicar el artículo cumplía dos décadas de su celebración (1999 - 2019). Bingemer plantea ahí una reflexión sobre cómo debería leerse la Exhortación Apostólica *Ecclesia in América* (EA). Según Bingemer, además de ratificar la opción preferencial por los pobres (Medellín, 1968), *Ecclesia in América* invita al encuentro con Jesucristo desde tres lugares fundamentales: en las Sagradas Escrituras, en la Eucaristía y en los pobres (EA, 31).

Luego, Diego Facundo Sánchez, en su tesis titulada: *La teología de la liberación como un derrotero hacia un modelo de Iglesia* (Sánchez, 2009) logra aterrizar las buenas intenciones del Concilio Vaticano II y de Medellín (1968) en una investigación de corte histórico – crítico- analítico y propositivo en el que me apoyo para esclarecer el nacimiento de la Pastoral Afro en el marco de la teología de liberación. De modo particular, su planteamiento permite tener una mirada crítica sobre el despertar eclesiológico, dispuesto a estar al lado de los pobres, que se vio enfrentado por las dictaduras en Brasil, Uruguay, Perú, Paraguay, Nicaragua, Guatemala, El Salvador y Panamá, entre otros, entre los años 70 y 80. Estas generaron tensiones y divisiones en los distintos sectores políticos, en la población civil y hasta dentro de la misma Iglesia. Tanto la jerarquía como la feligresía se vieron obligadas a tomar opciones radicales que generaron una brecha profunda y un clima de sospecha de modo particular hacia quienes se aliaban con los empobrecidos.

En términos eclesiales, se empezó a ver con claridad la diferencia entre los que estaban convencidos de la teología de la liberación y los que optaron por la línea conservadora. Sánchez (2009) valora el primer encuentro de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo realizado en Dar-Es-Salaam (1976) como una instancia que ayudó a impulsar los propósitos para con los oprimidos a nivel mundial, amortiguando un poco la persecución que ya se empezaba a presentar en el sur del continente americano. Ante estas circunstancias, Leonardo Boff, Carlos Mesters y Jon Sobrino, entre otros teólogos de la liberación, fueron claves para la sostenibilidad de la apuesta por la teología de la liberación al igual que la opción decidida por los pobres.

Fue en este contexto que se dieron los preparativos hacia la tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe realizada en Puebla (1979). Dados los antecedentes a nivel social, político, económico y hasta económico religioso, Facundo señala ciertas fragmentaciones que condujeron a la diversificación de la misma Teología de Liberación en el continente. Lo cierto es que no había una conciencia eclesial común. Ya no se hablaba de la “Teología de Liberación” sino de “Las Teologías de Liberación”. Todas ellas en función de experiencias históricas, diversidades regionales o culturales y opciones ideológicas diferentes (Scannone, 1987).

Desde aquel entonces, la presente investigación le hace seguimiento a una serie de documentos al igual que los encuentros continentales de la Pastoral Afro, a modo de comprender la madurez epistémica de la conciencia negra en el catolicismo que luego

se confronta con los testimonios de las personas entrevistadas a lo largo y ancho del continente.

A modo de reconocer el emerger negro en la iglesia y la transformación al interior del catolicismo, Jorge Costadoat Carrasco, de la Universidad Católica de Chile, publicó en el año 2018 un artículo sobre *Identidad de la Teología Latinoamericana y la Teología de la Liberación*. En su planteamiento, habla de los negros como nuevos protagonistas sociales, culturales y religiosas de la nueva manera de hacer teología en el continente. Ellos, al igual que los demás protagonistas de la teología de la liberación, marcan la gran diferencia con la forma europea de hacer teología que marcó más de 500 años de evangelización en América. Por eso, “La teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que comienza a alcanzar la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas década” (Carrasco, 2018, p. 22).

Lo mismo se constata al analizar los catorce encuentros continentales de Pastoral Afroamericana y caribeña. Los temas planteados en cada uno de ellos demuestran la proximidad desde la cual el devenir negro poco a poco se ha ido consolidando en un lugar desde donde pensarse epistémicamente hablando. A vuelo de pájaro, veamos la cronología y planteamiento temático de estos encuentros:

- 1° (1980): Religiosidad popular y cultura negra (Buenaventura – Colombia)
- 2° (1983): Cultura afro rural. Sugerencias pastorales (Esmeraldas – Ecuador)
- 3° (1986): Identidad e historia de la salvación (Portobello – Panamá)
- 4° (1989): Nueva evangelización y familia (Puerto Limón – Costa Rica)
- 5° (1991): Educación liberadora (Quibdó – Colombia)
- 6° (1994): Espiritualidad y expresiones religiosas afroamericanas (Esmeraldas – Ecuador)
- 7° (1997): En homenaje a los 200 años de la llegada de los garífunas; “Cristología afro liberadora” (Trujillo – Honduras)
- 8° (2000): Solidaridad y desarrollo alternativo de las comunidades negras (Salvador – Brasil)
- 9° (2003): La mujer negra (Callao – Perú)
- 10° (2006): Jóvenes constructores de una sociedad incluyente (Barlovento – Venezuela)
- 11° (2009): Globalizar la solidaridad (Ciudad de Panamá – Panamá)
- 12° (2012): La pastoral afroamericana y caribeña y el documento de Aparecida (Guayaquil – Ecuador)
- 13° (2015): El pueblo afroamericano y caribeño protagonista de su historia y desarrollo humano integral (Camp Perrin – Haití)
- 14° (2018): Espiritualidad Cristiana Afroamericana y los desafíos del siglo XXI (Cali – Colombia).

Luego se analizaron publicaciones propias de la Pastoral Afro en las siguientes etapas; diez publicaciones entre el año 1980 y 1990, siete publicaciones entre el año 1991 y 2000, seis publicaciones entre el año 2001 y 2010 y, ocho publicaciones entre 2011 y 2020. Así mismo se consultaron fuentes relacionadas con los encuentros de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASET), motivados por la falta de una reflexión teológica desde la perspectiva Afroamericana (Duncan et al., 1986).

Los temas más recurrentes en las distintas fuentes, al igual que las entrevistas, fueron: Visión Pastoral de la realidad latinoamericana; racismo y religión; racismo, Iglesia y teología; racismo y sexismo en el ámbito religioso; el papel del vudú en la lucha por la liberación del pueblo haitiano; aportes del negro al cristianismo en América; el sincretismo afrocristiano en las luchas liberadoras de América; identidad de Dios en la reflexión de las congadas de la región metalúrgica de Minas Gerais; raza, clase y religiosidad entre los negros de América; reflexiones sobre la mujer negra; Dios y lo sagrado en las religiones africanas y afroamericanas; identidad de Dios y de lo sagrado en las religiones africanas del Caribe; religiosidad popular y resistencia popular; inculturación: su naturaleza y función; teología de inculturación; misión e inculturación; la enseñanza de la Iglesia católica sobre la Inculturación hoy; el futuro de la inculturación en la Iglesia católica etc.

En síntesis, este es apenas una pequeña muestra de una construcción y una apuesta por transformar la Pastoral Afro en una experiencia que se constituye en un campo epistémico que, a la vez y como tal, nos posibilita abrir el abanico al pensamiento latinoamericano cuyos propósitos son complementarios con lo que aquí se plantea. De esta manera, al pensarse la cuestión negra al interior del catolicismo se crea un puente de diálogo y construcción interdisciplinar que aporta a un cambio de imaginarios hacia el catolicismo.

Perspectivas

Los supuestos teóricos emergentes de nuestra reflexión, con base en la búsqueda de la Pastoral Afroamericana y del Caribe, se inscriben en cuatro líneas emblemáticas del pensamiento latinoamericano. Estas son: la decolonialidad (Franz Fanon, Anibal Quijano, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Enrique Dussel), la epistemología del sur (Boaventura Sousa), la interculturalidad (Catherine Walsh y Fernet-Betancourt) y la interseccionalidad (Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins y Ángela Devis).

Los intelectuales que integran la red decolonial tales como: Santos, Quijano, Castro Gómez, Dussel, Walsh y Dignolo, entre otros, plantean la decolonialidad como el desprendimiento de las bases eurocentradas del poder, el desenganche de la lógica de la modernidad y una alternativa epistémica otra (Rincón, et al., 2015). Para ello proponen la dignificación de las culturas y experiencias latinoamericanas que, mediante un ejercicio hermenéutico, ofrecen hoy alternativas para habitar e interpretar el mundo desde otra óptica, desde una nueva episteme que permita visibilizar conocimientos y prácticas culturales históricamente invisibilizadas.

Muy en sintonía con este planteamiento, es evidente que subyace en la Pastoral Afroamericana y del Caribe una necesidad intrínseca de superar la matriz colonial (Quijano, 2007) que durante muchos siglos ha caracterizado la forma de proceder del cristianismo en su apuesta por evangelizar el mundo. La conciencia de ser negro en el catolicismo de hoy es muy distinta a lo que pudo haber sido durante la colonia o en los primeros siglos de la evangelización en el continente. Son dos planos distintos ante los cuales, tanto la Iglesia institucional como las mismas comunidades negras afrodescendientes, han tenido que hacer lecturas propias ante las cuales hemos encontrado tensiones hacia la construcción de nuevas identidades y por ende nuevas maneras de reelaborar el encuentro entre los dos mundos.

Mientras que la humanidad en general y desde muchos ámbitos viene buscando alternativas para decolonizar el saber, el ser y el poder, como lo diría Aníbal Quijano, el cristianismo está llamado a hacer lo mismo en relación con su planteamiento histórico hacia las comunidades milenarias. Así mismo, como el cristianismo y específicamente el catolicismo ha sido históricamente interpelado por su papel de comisión u omisión en la colonización del nuevo mundo, es inevitable hablar de él ante el discurso decolonial, bien sea como promotor de este o víctima del mismo.

Uno de los grandes desafíos radica en que en el campo religioso no es tan fácil delimitar lo que es propiamente afro de lo que es propiamente católico-europeo, debido al largo proceso de asimilación del catolicismo entre las comunidades negras en términos simbólicos, lingüísticos, rituales, creencias etc. Lo “foráneo” fue asimilado como propio por las comunidades negras, pero hoy esta asimilación demanda nuevas lecturas aun sabiendo que hace parte de la mismidad. Fruto del proceso colonial se es negro siendo católico como se es católico siendo negro, al menos para los que hacen parte de la Pastoral Afro como objeto de esta investigación.

En actualidad, las tensiones fundantes para el proceso decolonial en este caso no provienen de que el negro haya asimilado el catolicismo, sino más bien la rareza de que sus creencias no hubiesen tenido efecto similar en el catolicismo. Si el paso del negro por el catolicismo fue la cristianización, ¿cuál fue el efecto del paso del catolicismo por el negro? Son dos planos de la espiritualidad que se encuentran en cuanto experiencias, pero intervenidos por la intencionalidad de la parte dominante – poder colonial. En ello radica el interrogante del sujeto negro hoy.

Recordemos que, así como con la modernidad se impuso una racionalidad monocultural (Rincón, et al., 2015) con el cristianismo se impuso una religiosidad y una cultura suponiendo la inexistencia de otras experiencias religiosas y culturales posibles; sobre todo, las de los pueblos colonizados, subalternizados y racializados, a quienes había que “evangelizar”.

Una de las expresiones más miserables de la colonialidad, desde el componente racional y espiritual, es el de haber llegado a dudar de la humanidad del negro al igual que la de todos los cuerpos racializados. Durante la conquista, la Iglesia católica tenía duda si los negros y los indios podían ser bautizados en cuanto su humanidad estaba en duda. Ante semejante crueldad, socialmente hablando, no podemos evitar hacernos

la pregunta, ¿cómo han logrado las comunidades negras cristinas/ católicas coexistir con la manera unívoca – europea de ser Iglesia que aún persiste en algunos sectores de esta? Conscientes de que el pensamiento negro, al igual que su espiritualidad, han sufrido el silenciamiento y el ocultamiento durante siglos dentro del catolicismo ¿el negro habrá renunciado definitivamente a reclamar su presencia? Independientemente de las respuestas que puedan surgir llama la atención que el negro haya abrazado la religión de su opresor y desde ella quiera hoy alcanzar la libertad que le fue negada. Es sencillamente una postura revolucionaria y con una carga política potente para el cristianismo y la humanidad en general.

El segundo supuesto teórico vinculante tiene que ver con la “interculturalidad”. Ella nos permite interpelar las lógicas de relacionamiento en términos de poder. Es desde allí donde nos invita Catherine Walsh (2007) a soñar con imaginarios distintos de sociedad, y en nuestro caso con imaginarios distintos de ser y hacer Iglesia como camino de liberación y dignificación de los pueblos, quienes no sólo aportan con su presencia sino también con sus conocimientos y epistemologías, desafiando así el sentido colonial del saber (Walsh, 2007) y, por supuesto, el sentido colonial del cristianismo.

Estamos hablando de un escenario donde no podemos desconocer que en el contexto latinoamericano y del Caribe hemos heredado desde la colonia, dos proyectos sociopolíticos, antagónicos presentes y constantes en las distintas dimensiones de la sociedad, según Santiago Arboleda. El primero es el proyecto criollo-blanco-mestizo y el segundo es el proyecto popular, que abarca una diversidad; indígenas, negros, zambos, mulatos, campesinos y sectores urbanos empobrecidos. El primer proyecto sociopolítico pretende imponerse sobre el segundo, mientras que el segundo se encuentra en una fuga permanente, no como huida sino en actitud de una auto-colocación desde la cual se autodefine e interpela el proyecto criollo-blanco-mestizo y sus intenciones.

De acuerdo con Valderrama (2020), los pensamientos de Manuel Zapata Olivella, basados en diálogos de alteridades y en el reconocimiento de los mestizajes históricos, buscan encontrar posibilidades de diálogo entre los dos proyectos sociopolíticos. Olivella abona al pensamiento latinoamericano un nuevo sentido de sociedad y una nueva manera de plantear valores que contribuyan a la emergencia de una sociedad distinta, plural y en armonía. Él apunta a una interculturalidad no solo dialógica sino también sintética y, por ende, a una manera no violenta de entender el mestizaje.

Alcanzar la interculturalidad supone la intervención en las estructuras, relaciones y mentalidades que reproducen la diferencia como desigualdad y, a la vez, tender los puentes, crear los espacios para la interacción dialógica entre pasado y presente, entre pertenencia y diferencia, inclusión y exclusión, control y resistencia, reconociendo siempre las formas particulares de identificación de las personas (Rincón et al., 2015, p. 87)

Es por eso que la interculturalidad emerge como un proyecto ético y epistémico. Emerge también como un cuestionamiento que desafía permanentemente la

hegemonía de las culturas dominantes. Es sensible a las diferencias impuestas por la colonia y busca superarlas desde la horizontalidad de las relaciones. Es a esta sensibilidad que apunta el proceso de la Pastoral Afroamericana y del Caribe en cuanto se propone enfrentar las desigualdades y las injusticias cometidas hacia las comunidades racializadas, no sólo en su dimensión espiritual sino también social, política, económica, cultural e intelectual. La pregunta previamente planteada sobre cómo han logrado las comunidades negras cristinas/ católicas coexistir con la manera unívoca-europea de ser Iglesia que aún persiste en algunos sectores de esta, presupone una apuesta clara hacia la interculturalidad como posibilidad. De igual manera, esta actitud devela la decolonialidad en acción, en diálogo con, pero desde otra lógica/matriz. Es un proceso arduo que implica un ejercicio hermenéutico permanente.

Es de mucha importancia recordar en este caso la advertencia de Boaventura de Sousa (2005), sobre las ausencias, en su libro *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Tiene allí, un sugerente capítulo denominado *Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias* en el que denuncia los peligros de lo que él llama “monocultura”. Para Sousa, la lógica monocultural es una apuesta intencional de la modernidad ante la cual no se puede proceder desde la indiferencia. Advierte que hay que confrontarla desde otras lógicas, aunque a veces las termina absorbiendo para luego proponerlas con otro ropaje. Ello implica una firmeza y determinación en todos los ámbitos, incluyendo el ámbito religioso.

A propósito de ello, el filósofo y teólogo Juan José Tamayo (2019), refiriéndose al pensamiento de Sousa, afirma que todas las religiones tienen un potencial para desarrollar teologías políticas liberadoras, que son capaces de integrarse en las luchas contra-hegemónicas por los derechos humanos y contra la globalización neoliberal, y que pueden ser una fuente de energía radical en dichas luchas. Nuestra reflexión compara esta ilusión con lo que ha sido el camino de la Pastoral Afroamericana y del Caribe durante los últimos cuarenta años, bajo el pretexto de encontrar en esta experiencia pistas hacia la interculturalidad en el campo religioso en clave decolonial.

Al respecto, Díaz (2015), en su obra *Raúl Fonet-Betancourt: Interculturalidad para la emancipación en América Latina*, nos dice:

El cambio de paradigma que se produce con la interculturalidad, crea una perspectiva de emancipación que se puede hacer concreta en la praxis interdiscursiva entre culturas que sostienen sus fundamentos epistemológicos y sociopolíticos en la intersubjetividad, con miras a orientar un entendimiento que puede ser universalizado, ahora, no a favor de la unidad y homogenización de la concepción del mundo, sino de la plurivisión de formas de vida que escuchan las voces de los excluidos. (p.174)

Por este motivo se vuelve inevitable aquello que Fonet-Betancourt (como se citó en Díaz, 2015) llama una *intersubjetividad intercultural* que, vista desde el catolicismo, implica un gran reto en cuanto no siempre la apertura a lo universal encuentra la madurez interdisciplinaria suficiente para sostener los diálogos y tensiones propias de la interculturalidad. Ante un desafío tan grande, la praxis eclesial latinoamericana tendría

que despojarse de ciertos esencialismos que fácilmente se prestarían para anular la interculturalidad como camino hacia la dignificación de los pueblos. Se trata de posibilitar otros mundos que permitan abordar la espiritualidad negra-afrodescendiente en clave de convivencia, intercambio y enriquecimiento mutuo, conscientes de que ello implica construir procesos de inteligibilidad como agentes para la interculturalidad.

El tercer supuesto teórico vinculante tiene que ver con la *epistemología del sur* (Boaventura de Sousa). Es una forma de denunciar el *epistemicidio* al cual muchas culturas fueron sometidas desde la colonia a causa de la monocultura del saber “raciocéntrica”.

La epistemología del Sur, parte de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur anti-imperial. Señala Santos que ese Sur representa la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado. Es también el Sur que existe en el Norte, los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur; son las élites locales que se benefician del capitalismo global (Rincón et al., 2015, p. 91).

El pensamiento decolonial evidenciado desde la praxis en la Pastoral Afro pasa por experiencias individuales y colectivas. Son experiencias que configuran escenarios para el surgimiento de un conocimiento alternativo, basado no sólo en el “buen vivir” heredado del pensamiento de los pueblos originarios, sino que también se alimenta del sentido del “buen morir” heredado de los africanos y sus descendientes en las Américas. La epistemología del Sur presupone la emergencia de nuevos sujetos que paulatinamente van consolidando procesos desde los cuales repensar el mundo, la sociedad, en nuestro caso la Iglesia.

En este caso vemos cómo la Pastoral Afro llega a oxigenar la teología y la acción pastoral de la Iglesia en el continente, aunque haya sido una experiencia gestada desde la periferia. Es decir, ella se convierte en una forma de trascender las cegueras y sesgos epistémicos monoculturales de la teología tradicional (como disciplina y como praxis) que había sustentado el catolicismo durante siglos. Ello implica desafiar los cánones exclusivos de producción de conocimiento, propios de la teología tradicional.

Podríamos decir que todo este esfuerzo redundaría en hacer resonar en el corazón de la Iglesia aquellas palabras de Sousa (2010) cuando dice que tenemos que aprender que existe el Sur, aprender a ir al Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur. Es una forma muy sutil de desvelar los silencios epistémicos en este sentido y donde el campo negro – afrodescendiente tiene mucho que aportar desde sus propias epistemes. Esta apuesta pone de manifiesto la preocupación de Sousa cuando plantea su obra *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (2003), siendo esta una de las grandes fuentes de las que se alimentan las vías cognitivas de nuestros pueblos.

El cuarto y último supuesto teórico vinculante tiene que ver con la *interseccionalidad*. El concepto de interseccionalidad fue acuñado por la jurista Kimberlé Crenshaw (1989:139), quien lo definió como la expresión de un sistema complejo de estructuras

de opresión que son múltiples y simultáneas, con el fin de mostrar las diversas formas en que la raza y el género interactúan para dar forma a complejas discriminaciones de mujeres negras en Estados Unidos. Para ejemplificarlo, la autora recurre a la metáfora de cruce de caminos y habla de dobles, triples y múltiples discriminaciones (Yuval-Davis, 2006). Asimismo, Crenshaw (1989) indaga en dos modos en que opera la interseccionalidad: a nivel estructural y político. La interseccionalidad estructural alude a la imbricación de sistemas de discriminación (de género, raza y clase social) que tiene repercusiones específicas en la vida de las personas y los grupos sociales. A partir de esta, la autora analiza la experiencia de mujeres afrodescendientes quienes vivían situaciones de desigualdad en función de su raza, su género y su clase social, de modo simultáneo (Cubillos, 2015, p. 122).

Por sus orígenes, esta apuesta invita a mirar la realidad del pueblo negro en el continente a través de la lente de la mujer negra. Aunque la interseccionalidad nace en un marco muy específico que tiene que ver con el feminismo, servirá de referente para entender otras dinámicas. Ella nos permite analizar cómo interactúan factores relacionados con clase, raza y género en términos de concepción y ejercicio del poder estructural. Es evidente que la interseccionalidad condensa una matriz de dominación que puede darse de manera similar en otras esferas de la vida donde las distintas vertientes de dominación son yuxtapuestas para generar un ambiente complejo que impide las posibilidades de ser de algunos grupos humanos. En el campo religioso, por ejemplo, la actitud hacia el negro no sólo pone en tela de juicio su color de piel, sino también su humanidad, su cosmovisión, sus creencias, sus capacidades de orientar las almas, su capacidad de gobernar dentro de la Iglesia, su capacidad de conservar íntegra la fe, su cabida en el libro de los santos, etc. De esta manera, lo que está en juego a la hora de abordar su devenir en el catolicismo implica una mirada holística y que lo involucra en múltiples dimensiones.

Referencias

- Bingemer, M.C. (2019). Ecclesia in América: 20 años. *Revista Teología*, 56(129). 153-170.
<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/2413/2237>
- Boff, L. (1979). *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia*. Santander: sal Terrae.
- Carrasco, J. C. (2018). Identidad de la teología Latinoamericana y la teología de la liberación. *Perspectiva Teológica*, 50(1), 19. <https://doi.org/10.20911/21768757v50n1p19/2018>
- Centro Cultural Afroecuatoriano y Conferencia Episcopal Ecuatoriana (2000). *Cultura Afroecuatoriana*. Módulo 1. Quito.
- Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (1989). *Iglesia y pueblo negro*. Cuadernos de Pastoral Afroamericano 1/2. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (1990). *Iglesia y pueblo negro*. Cuadernos de Pastoral Afroamericano 3-4. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (1992). *He oído el grito de mi pueblo negro: asambleas para la promoción y formación de las comunidades cristianas negras*. Quito:

- Centro Cultural Afroecuatoriano (2000). *Encuentros de Pastoral Afroamericana*. En Cuadernos de Pastoral Afroamericana 7/8. Quito.
- Centro Cultural Afro-Ecuatoriano (2003). *Mi Cristo Negro de las Américas*. Cuadernos de Pastoral Afroamericana No. 9. Quito Ecuador.
- Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM] (1979). *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla: México.
- Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM] (2021). *Primera Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe*. Ciudad de México (21-28 de noviembre de 2021).
- Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM] (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida, Brasil.
- Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM] (1968). *II Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano Documentos Finales De Medellín*.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 140, 139-160.
https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/3007
- Cubillos Almendra, J. (2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Revista Internacional De Ética Y Política*, 7(15), 119–137.
<https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/14502>
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce Extensión Universitaria.
- De Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- De Sousa Santos, B. (2018). *Construyendo las epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Díaz Montiel, Z. C., (2015). Raúl Forner-Betancourt: Interculturalidad para la emancipación en América Latina. *Opción*, 31(78), 145-156.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31044046010>
- Duncan, et al. (1986). *Cultura negra y teología*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Dussel, E. (1993). Eurocentrism and Modernity (Introduction to the frankfurt Lectures). *Boundary*, 20(3), 65 -73. <https://www.jstor.org/stable/303341>
- Glaser, B. G. y Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Hawthorne, N.Y.: Aldine de Gruyter.
- Juan Pablo II [EA]. (1999). *La Iglesia en América: Exhortación Apostólica: Ecclesia in América*. BAC-Documentos.
- Juan Pablo II. (22 de febrero de 1992). *Discurso a la comunidad católica de la Isla de Gorée*.
- Martínez Morales et al. (2019). La Iglesia de América Latina y el Caribe de Hoy. Al origen Medellín. *Franciscanum*, 61(172). 1-16. <https://doi.org/10.21500/01201468.4465>
-

- 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.
<https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2014.0001.05>
- Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories/Global Design. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, W. D. (2005). *Pensamiento Crítico y Matriz (de) colonial; Reflexiones Latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá de un capitalismo global*. 47-62. Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades. Bogotá: Colombia.
- Mignolo, W. D., Walsh, C., Grosfoguel, R., Gómez, S. C., Torres, M. N., Rotundo C. J., Delgado S.C., Garcés, F., Espinos, M., Restrepo, E. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá de un capitalismo global*. Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades. Bogotá: Colombia.
- Quijano, A (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2). 342-386. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá de un capitalismo global*. 93-126. Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades. Bogotá: Colombia.
- Rincón, O., Millán, K. y Rincón, M. (2015). El asunto decolonial: Conceptos y debates. *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*, 3(5). 75-95. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt
- Sánchez, D. F. (2009). *La teología de la liberación como un derrotero hacia un modelo de Iglesia* [tesis de pregrado. Escuela Universitaria de Teología C.E.D.I.E.R.]. Library.
<https://1library.co/document/7q0vemgz-teologia-liberacion-derrotero-hacia-modelo-iglesia.html>
- Scannone, J.C. (1987) *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Guadalupe, Buenos Aires.
- Tamayo, J. J. (2019). Boaventura de Sousa Santos: sociología de las ausencias y de las emergencias desde las epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(86), 16-31. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/279/27961107003/html/index.html>
- Valderrama Rentería, C. A. (2020). El proyecto anti-racista del mestizaje: Manuel Zapata Olivella. *Visitas Al Patio*, 14(1), 148–165. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.14-num.1-2020-2608>
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonia. En Castro, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá de un capitalismo global*. 47-62. Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades. Bogotá: Colombia.
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3). 193–209. <https://doi.org/10.1177/1350506806065752>