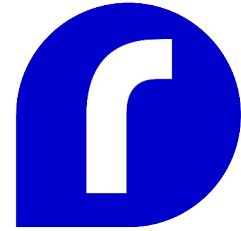


En el crisol teológico: interculturalidad y espiritualidad en la resiliencia cultural de Abya Yala



DOI: <https://doi.org/10.22458/rr.v16i2.6778>

Recibido: 7 de febrero 2026

Revisado: 23 de febrero 2026

Aprobado: 22 de marzo 2026

Pedro Gabriel Chaverri Mata

Costarricense. Máster en Psicoterapia Integral y Máster en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades. Se desempeña como académico del Instituto de Estudios de la Mujer de la UNA (Costa Rica)

Correo electrónico:

pedro.chaverri.mata@una.cr

ORCID: [0000-0003-4045-558X](https://orcid.org/0000-0003-4045-558X)

Resumen: Este artículo propone una lectura intercultural y decolonial de las espiritualidades indígenas y negras en Abya Yala comprendidas como epistemologías vivas de resistencia, resiliencia cultural y producción de sentido frente a la hegemonía teológica eurocéntrica, patriarcal y racializada. A partir de diversos aportes situados, se analizan las narrativas sagradas, la tradición oral y las prácticas espirituales como espacios de memoria, defensa de la vida y resignificación identitaria. El texto articula una crítica a la violencia epistémica y religiosa y propone una epistemología de la indignación como motor transformador del quehacer teológico desde las experiencias encarnadas de sujetos históricamente marginados.

Palabras clave: *Abya Yala, decolonialidad, espiritualidades indígenas, espiritualidades negras, violencia epistémica*

In the Theological Crucible: Interculturality and Spirituality in the Cultural Resilience of Abya Yala

Abstract: This article proposes an intercultural and decolonial reading of Indigenous and Black spiritualities in Abya Yala, understood as living epistemologies of resistance, cultural resilience, and meaning making in the face of Eurocentric, patriarchal, and racialized theological hegemony. Drawing on diverse situated contributions, it examines sacred narratives, oral tradition, and spiritual practices as spaces of memory, defense of life, and identity resignification. The article conjugates a critique of epistemic and religious violence and advances an epistemology of indignation as a transformative force capable of reconfiguring theological praxis from the embodied experiences of historically marginalized subjects.

Key words: *Abya Yala, decoloniality, indigenous spiritualities, black spiritualities, epistemic violence*

Introducción*

* Este artículo se desarrolla en el marco del Doctorado Interdisciplinario en Estudios Sociorreligiosos de la Universidad Nacional.

En el principio, en Abya Yala, era la luz quien la habitaba. Como un crisol de energías sin nombre, más allá de la posibilidad tan nuestra de comprender, el tiempo y el espacio se fundieron y brotaron de la tierra los primeros surcos de humanidad en esta tierra que era libre, huyen perpetuamente y da punto final a la inmersiva hostilidad de la oscuridad espacial. Fuimos, porque somos y seremos, y solo dos constantes permanecen aún, vivas, sempiternas: el ciclo de la vida, y el miedo. Y en el constante interjuego entre ambas categorías de análisis, encontramos los albores de lo religioso como nuestro primer bastión de fortalecimiento, encuentro y renacimiento.

Aquello que nos otorgó, en el campo vivo de la memoria colectiva, las primeras luces sobre una comprensión panorámica de la inquietud existencial, existe en entronque con lo religioso como consenso incipiente de lo que somos, lo que fuimos, y lo que prevalece en la resiliencia cultural sobre la inquietud espiritual del ser humano, y se traduce en el umbral de una identidad sociorreligiosa que, en Abya Yala, amanecía recién, y cuyos avatares en volátil dinamismo del escenario social han configurado, con el paso de los siglos, diversos sistemas sobre cómo se administra la vida, las creencias y la politización de lo teológico según categorizaciones posteriores de racialidad y etnicidad.

En este horizonte de sentires, pensares y, por qué no, también de recordares. Es el concepto de resiliencia cultural la brújula que señala el norte de este devenir reflexivo al reconocer que situarle como realidad ética, política y social en la Abya Yala implica distanciarnos de cualquier noción de permanencia intacta o de continuidad lineal de las tradiciones.

Más bien, es necesario entenderla como un quehacer político situado mediante el cual los pueblos indígenas no solo enfrentan las adversidades históricas derivadas del colonialismo, sino que las transforman activamente en procesos de reconstrucción colectiva de sentido, identidad y vida. No se trata exclusivamente de una resistencia pasiva a la destrucción o al proyecto homogeneizador de la colonia, si no del acervo colectivo de recursos memorísticos y del legado que prevalece en la organización comunitaria, la acción política y la replicación de los saberes como formas de producir continuidad cultural en contextos de despojo y subordinación. (Duquesnoy, 2014)

Este principio orientador discursivo dialoga con los planteamientos de Yuderlys Espinosa Miñoso, quien advierte que las culturas subalternizadas no pueden ser comprendidas como meros residuos de un pasado interrumpido, sino como espacios activos de producción de saberes y prácticas que disputan la hegemonía epistémica moderna. Desde esta perspectiva, la resiliencia cultural se inscribe también en el terreno de la resistencia epistémica, en tanto las memorias, espiritualidades y formas de organización colectiva se cons-

tituyen en estrategias vivas para sostener la existencia frente a la colonialidad del poder, del saber y del ser. (Espinosa, 2014)

Así, cada apartado de este texto se propone como un ejercicio de lectura situada de dichas expresiones de resiliencia cultural en Abya Yala. No se trata de rastrear vestigios de una pureza originaria, sino de reconocer, en la pluralidad de sus matrices históricas, espirituales y comunitarias, las huellas de una reexistencia persistente que ha sabido transformar la violencia en posibilidad, la fractura en tejido y la memoria en horizonte de continuidad cultural.

Narrativas sagradas en la resiliencia cultural de nuestra Abya Yala, una mirada a la cosmogonía guna

Quienes hemos brotado de la simiente de estas tierras besadas por el sol, ubicadas en el centro del planeta, más al norte o hacia el sur del Ecuador, somos descendientes de un infinito acervo de civilizaciones de continua expansión cultural, profanada por el proyecto colonizador que pretendió reducir esta diversidad en una única y simple categoría: “indios”. Por ello, siglos después, en un intento por reivindicar esta integración final, renace el concepto de la “Abya Yala” en los discursos fundacionales de la interculturalidad como matriz de resignificación cultural.

Propiamente, Abya Yala es un término de origen guna, que significa, en palabras de Wagua (2020) “tierra en plena madurez y de sangre vital”. Es un concepto que ha sido retomado por movimientos y organizaciones indígenas como una forma de nombrar al continente americano desde una perspectiva propia, en lugar de usar el nombre “América” asociado a la colonización europea.

En el imaginario guna, Abya Yala es el jardín donde florece la identidad, la cosmogonía, el pluriverso de los pulsante y reverberante, donde todo confluye dentro de una lógica de hermandad indivisible. En su cosmogonía y visión de mundo, la naturaleza no es entendida como objeto de dominio sino de convivencia y priman valores como la reciprocidad, la colectividad, la integración con la naturaleza y la existencia ocurre dentro de una dinámica viviente, productora y protectora de la vida (Wagua, 2020).

En este punto, es importante señalar que el imaginario guna al que se hace referencia no constituye una categoría universalizable, sino que responde a una concepción situada, anclada en las cosmovisiones propias del pueblo guna, particularmente en el contexto histórico, cultural y territorial en el que escribe Aiban Wagua.

Y, propiamente, en el contexto de este acervo cultural, se sitúa el poder reivindicativo de la utilización del concepto de “Abya Yala” para nombrar al continente: porque brinda un discurso de pertenencia diferente, en donde no prevalece la dominación y la conquista que fueron propias del proyecto colonizador, sino que revitaliza la idea de integración y llamado al cuidado de la vida en todas sus formas incluidas aquellas otras matices identitarias resultantes de los mismo avatares de la colonización, que construyen progresivamente y de

manera viva un concepto de “interculturalidad” con su propia coherencia interior.

El compendio de narrativas que alimentan la matriz espiritual de la Abya Yala puede entenderse, aún hoy, como un espacio de reencuentro, fortalecimiento individual, colectivo y reencuentro con otras maneras de concebir la vida allende la producción y acumulación de capital como única centralidad de nuestra dinámica planetaria. Levantar ese crisol de teologías fundidas bajo el sol de la Abya Yala es el primer paso para reconocer como esta interculturalidad puede nutrir poderosamente la resiliencia cultural de quienes habitamos esta América Latina.

Las narrativas que se creaban en torno a lo divino y lo invisible fueron la sangre pulsante que dio vida a los pueblos de la Abya Yala, lo que abre puertas al posterior ejercicio filosófico al tratar de introducir un orden racional y lógico en todas las leyendas y mitos relacionadas con las deidades y las divinidades, que eran y siempre han sido parte del acervo cultural de los pueblos indígenas y sus cosmogonías.

En estas sociedades, que Guerra Gómez (1999) describe como “telúricas”, la experiencia religiosa se organizaba en estrecha relación con la tierra, los ciclos naturales y las fuerzas que posibilitaban la vida colectiva. Más que responder a sistemas doctrinales cerrados, estas formas de espiritualidad articulaban sentidos sobre el origen, el equilibrio del mundo, la fertilidad, la muerte y la pertenencia comunitaria. En ese marco, la relación con lo divino no se separaba de la vida cotidiana ni del entorno natural, sino que se integraba a prácticas simbólicas, narrativas y rituales mediante las cuales los pueblos interpretaban su existencia y sostenían su vínculo con el cosmos y prevalecían mediante la narración oral como principal fuente de transmisión intergeneracional.

Al asomarnos al pozo histórico de las narrativas sagradas, es posible maravillarse ante la historia de una humanidad que reconoce de manera paulatina sus márgenes y sus centralidades, como si se tratara de ir desenvolviendo sus capas que, conforme el impacto que implica, social y culturalmente, su existencia ramificada en múltiples y muy distintos ámbitos se revelan distintas formas de comprender su cosmos intrapsíquico y el mundo que rodea a las diferentes unidades culturales. La manera en que se relacionan entre sí, que, al mismo tiempo, de manera tautológica, constituye al individuo, al mismo tiempo que es el individuo quien constituye el mundo como dimensión englobadora.

De manera precisa, resulta especialmente iluminadora la apuesta de Cone, mediante Kobe, al señalar la necesidad de reflejar en el quehacer teológico y académico las experiencias, los dolores y las heridas de las personas marginalizadas y oprimidas al aludir a la latencia pulsante del material intangible que proveen los sueños como algo que debe contar con una premisa de análisis social para que no se desvanezcan en la noche (Cone 1977, 153; Kobe 2018, 287).

Recuperaciones ancestrales, la defensa por la vida y la centralidad de esta

En diversas cosmovisiones y espiritualidades de pueblos originarios de Abya Yala, puede reconocerse una centralidad de la vida expresada en relaciones de reciprocidad con el territorio, la comunidad y los ciclos naturales, aunque estas tradiciones no constituyen un bloque homogéneo ni exento de tensiones internas.

Una autora como Lorena Cabnal (2010) ha insistido en la necesidad de recuperar estos saberes desde una clave crítica, no como esencias puras ni como reliquias idealizadas, sino como matrices vivas de pensamiento que han sostenido procesos de resistencia, defensa del territorio y producción de sentido frente a la colonialidad del saber. En ese marco, su relectura contemporánea en el campo académico forma parte de una disputa epistémica más amplia por legitimar conocimientos históricamente subalternizados.

Wagua (2011, 8) se referirá a esa raíz primigenia como la que alimenta nuestra noción de interculturalidad, la cual señala que es una planta que debe ser regada en el cuadro de necesidad de complementarse y eso se da solamente cuando hay conciencia de diferencia, de necesidad de completarse. Por lo mismo, cae por su propio peso la concepción de culturas mayores y subculturas, de centros y periferias.

Desde sus respectivas trincheras, es un aporte muy importante al que hacen eco teóricas como Lorena Cabnal, precisamente, desde sus posiciones como partidarias de los saberes propios latinoamericanos y de la inter e intraculturalidad como perspectivas preponderantes. Desde sus argumentos, los saberes se posicionan como fuente inagotable de experiencias, conocimientos, saberes ancestrales y sincréticos al enfatizar en que la base fundamental de sus argumentos no proviene de una formación universitaria tradicional como se concibe hoy, sino de su cultura, su tradición y los aportes que puede recoger de los saberes comunitarios, del intercambio de experiencias y de la educación popular como arma importante y necesaria para des-verticalizar la concepción tradicional de cómo se imparte y se recibe el conocimiento (Cabnal 2010).

La constante interacción de las comunidades indígenas con el mundo occidental provoca cambios culturales inevitables que les reconfiguran de maneras invasivas y violentas su identidad, por la asimetría de estas relaciones usualmente transversalizadas por un enfoque de dominancia y jerarquización. Esto es evidenciable en el paradigma cartesiano que dirige las incursiones que Europa ha impuesto sobre la Abya Yala, en donde el mayor crimen es el de entender al ser humano como superior al entorno natural, cuyo destino manifiesto es dominarla y moldearla a su antojo.

Sin embargo, es necesario posicionar que aunque la interacción histórica entre comunidades indígenas y proyectos coloniales europeos estuvo marcada por profundas asimetrías de poder, despojo material, imposición religiosa y subordinación epistémica, estos encuentros no pueden comprenderse única-

mente en clave de anulación total, pues también dieron lugar a múltiples formas de resistencia, resignificación y rearticulación cultural. En ese proceso, las comunidades indígenas no fueron sujetas pasivas de la historia, sino actoras de múltiples formas de agencia endógena que, aun en contextos de violencia estructural, permitieron la continuidad, la transformación y la recreación de sus marcos identitarios y espirituales pese al profundo hecho desequilibrador del proyecto colonizador. Wagua (2011), al respecto de este hecho desequilibrador, dirá:

La armonía del pluriverso no la producen, sólo, los astros, los ríos, las estrellas... Ellos podrán producirla, pero si no es producida, también, por el hombre, éste se inhabilita a sí mismo para percibir y vivir esa armonía. Porque, entonces, se rompe el hilo de la red que le ata al otro hermano, que, a su vez envuelve a la madre tierra, porque son partes de ella. Esa ruptura rebota sobre el hombre, el no percibir esa armonía es ya un gran desastre personal y colectivo (8).

Las espiritualidades de las tradiciones indígenas de la Abya Yala se desenvuelven en un paradigma de religiosidad muy propio, en donde pervive un sentido de vinculación con lo sagrado a partir de la tradición oral y las prácticas rituales que aún hoy se manifiestan en sus prácticas religiosas y muy especialmente en su vinculación con el entorno natural y la manera en que conciben el curso de la vida mediante el sentido cosmogónico que recuperan de su ancestralidad y su sacralidad.

La invitación a este tipo de lecturas es transversal desde la propuesta de los autores, tal y como lo define Wagua (2020) sobre la posibilidad de incidir en errores epistemológicos si se da primacía a una lectura occidentalista:

Cada pueblo sabe llamar y definir y dar sentido a sus procesos, sus métodos y herramientas de trabajo. Sólo cuando alguien insiste en dar nombres a conocimientos de otros pueblos, e intenta limitarlos a la medida de sus conocimientos, emergen problemas que no son, precisamente, del pueblo en estudio, sino de aquel que lo quiere llevar a su lógica de comprensión aun cuando esos procesos no se den en su cultura de procedencia (3).

Por ello, la vivencia de estas tradiciones se asemeja, mas no se puede equiparar con el concepto cristiano de teología, porque el quehacer de acervos espirituales como el del pueblo guna no son solo una vivencia o supervivencia, es la fuente de sus identidades abstractas y concretas (Wagua, 2020).

Para la población guna el sistema educativo original de su pueblo existe dentro de una dinámica de intraculturalidad, en el cual el objeto de educación es el fortalecimiento de la presencia cultural del pueblo para sus propios fines internos y no pensando en su latencia expansiva. Esta intraculturalidad apunta a la complementariedad, que incluso desde la creación del universo, es la fuerza que mantiene el equilibrio de todas las cosas y la subsistencia del paradigma (Wagua, 2020).

Ciertamente, la supervivencia de estos elementos en la religiosidad y espiritualidad indígena ha estado supeditada a la resistencia y la voluntad de recuperar y reivindicar sus legados históricos y culturales. La tradición oral, por una parte, y la vivencia tangible de las espiritualidades indígenas, por otra parte, son el único legado de personas cuyas cimientos espirituales son constantemente vilipendiados por la hegemonía del cristianismo.

La resiliencia cultural se expresa de manera dinámica en este proceso de imbricación profunda, en donde lidera la resignificación como voluntad atravesada por acciones expresas y específicas de reivindicación, sostenimiento y prevalencia de sus legados culturales en contextos profundamente adversos y violentos.

Ante la hegemonía cristiana, es evidenciable entonces que estas propuestas de sostenimiento de la propia matriz religiosa se desentraman en complejos procesos de disputa, negociación y recreación simbólica en los cuales la tradición oral y la vivencia encarnada de las espiritualidades indígenas no constituyen meros vestigios del pasado, sino formas activas de producción de sentido que han logrado sostenerse frente a un proyecto homogeneizador cultural que, históricamente, ha buscado legislar en su contra para deslegitimarlo, deshumanizarlo, demonizarlo, subordinarlo y erradicarlo.

Desde la teoría antropológica, estos procesos han sido ampliamente documentados como dinámicas que dinamizan la idea de sustitución cultural. El concepto de transculturación permite comprender que los procesos de contacto cultural en contextos de dominación no implican únicamente pérdida o imposición, sino también la emergencia de nuevas configuraciones culturales resultantes de la interacción desigual. La cultura no es invadida ni reemplazada per se, prevalece recomponiéndose mediante procesos en los que la memoria y la creatividad social juegan un papel fundamental en la continuidad de los sistemas simbólicos. (Ortiz, 1940).

Estos procesos pueden comprenderse también desde la noción de hibridación cultural propuesta por Néstor García Canclini, quien plantea que las culturas contemporáneas y, en particular, las latinoamericanas, son el resultado de continuas interacciones entre matrices diversas, atravesadas por relaciones de poder, conflicto y negociación. En este sentido, la persistencia de elementos espirituales indígenas no debe leerse como una supervivencia estáti-

ca, sino como una reconfiguración constante que da lugar a nuevas formas culturales, en las que lo indígena, lo colonial y lo moderno coexisten en tensión. (García Canclini, 1990)

Por su parte, Serge Gruzinski aporta una lectura fundamental al señalar que la colonización no solo operó en el plano material, sino también en el imaginario, al reorganizar las formas de ver, representar y comprender el mundo. Sin embargo, este proceso no fue total ni absoluto: los pueblos indígenas desarrollaron mecanismos de apropiación y reinterpretación de los símbolos impuestos, reinscribiéndolos en sus propios marcos de sentido. Así, las imágenes, los rituales y las prácticas cristianas fueron resignificados desde lógicas culturales propias, lo que evidencia que, incluso en contextos de fuerte dominación, persistieron espacios de agencia y recreación simbólica. (Gruzinski, 1991).

Estas evidencias desde el análisis antropológico nos aportan luces hacia las diversas y complejas estrategias históricas de resiliencia cultural, en la que las comunidades de la Abya Yala no solo resistieron la imposición, sino también lograron transformar los elementos del poder hegemónico en recursos para la continuidad de sus propias cosmovisiones y la prevalencia de sus narrativas como hechos significadores para la transmisión de su acervo identitario.

Se trata, entonces, en continua instancia, de reconocer la latencia de estos procesos de reexistencia cultural en los que la memoria, la espiritualidad y la acción colectiva se articulan para sostener la vida y proyectarla hacia el futuro, incluso en medio de condiciones estructurales de violencia, despojo y deslegitimación.

Hacia una epistemología intercultural de la rabia y la indignación como matrices de resiliencia cultural

Desde enfoques críticos y feministas comunitarios, como el de Lorena Cabnal (2010), la comprensión de la violencia requiere partir de las experiencias situadas de los sujetos históricamente vulnerabilizados, entre ellos mujeres, pueblos indígenas, comunidades racializadas y cuerpos que desbordan la normatividad hegemónica. Esta perspectiva permite desplazar los enfoques abstractos o exclusivamente positivistas para reconocer cómo las heridas sociales, espirituales y corporales se inscriben en trayectorias concretas de despojo, discriminación y resistencia. Más que reducir la violencia a una desviación aislada, este enfoque la interpreta como experiencia estructural que debe ser leída desde la memoria, el territorio y la encarnación de quienes la padecen.

Siempre viene a colación, en el quehacer teológico descolonial, una frase de Lorena Cabnal comentada durante la conferencia celebrada en el marco del Encuentro Internacional Sobre Violencias de Género del año 2015, que ha dejado una huella en proyecciones profesionales y académicas presentes y futuras: “Es importante reivindicar la alegría sin perder la indignación”.

Dicha indignación es un pilar de resistencia que alimenta el devenir intercultural como andamiaje para la construcción de significados de resiliencia; postula una epistemología de la rabia y la indignación como los motores de muchos cambios en la sociedad, pues cuando no existe este sentimiento incómodo, que proveen ambas emociones, difícilmente se puede generar una empatía como principio volitivo para el cambio.

Al hablar aquí de una “epistemología de la rabia y la indignación” no se está invitando a entender la epistemología en un sentido restringido, como mera teoría abstracta del conocimiento, sino como reflexión sobre las condiciones desde las cuales se conoce, se interpreta y se nombra el mundo. Algunas posturas de corte academicista se preguntarán dubitativamente si debe existir una vinculación entre emoción y conocimiento. Esta distinción puede leerse como una forma de miopía axiológica propia de ciertos enfoques positivistas, en la medida en que faculta una separación rígida entre emoción y conocimiento, da primacía a formas de racionalidad consideradas “objetivas” en detrimento de otras experiencias de producción de sentido y delimita lo cognoscible a partir de criterios, que excluyen dimensiones afectivas, experienciales y situadas del conocimiento.

No obstante, diversos enfoques críticos, particularmente desde epistemologías feministas, decoloniales y del Sur, han cuestionado esta dicotomía al señalar que las emociones no solo acompañan los procesos cognitivos, sino también constituyen una vía fundamental para reconocer la injusticia, interpretar la experiencia y producir conocimiento situado (Harding, 1996; hooks, 2000; Santos, 2010). En este marco, la indignación y la rabia pueden comprenderse no como obstáculos al conocimiento, sino como condiciones afectivas que habilitan lecturas críticas de la realidad.

La rabia y la indignación, entonces, no se postulan como emociones opuestas al conocimiento, sino como afectos políticamente significativos que permiten reconocer la injusticia, romper la naturalización de la violencia y movilizar lecturas críticas de la realidad. Sentir indignación ante el daño no cancela el pensamiento: puede, por el contrario, convertirse en una vía de acceso a saberes encarnados sobre la opresión y la resistencia.

La indignación es el terreno donde se puede sembrar la semilla de la lucha y la lucha es la herramienta para la transformación. Cuando algo incomoda se movilizan energías por cambiarlo, por generar algo nuevo.

Desde la visión académica, es importante aprender a sentir que quienes producimos y teorizamos sobre los saberes también somos parte del todo y no únicamente observadores participantes. Apostar por esta integralidad puede leerse en diálogo con diversas cosmovisiones de pueblos originarios de Abya Yala, muchas de las cuales han concebido la vida desde tramas de interdependencia entre seres humanos, comunidad, espiritualidad y territorio. Hablar de ello no implica homogeneizar la pluralidad de ontologías existentes en el continente, sino reconocer que, pese a sus diferencias, varias de estas tradiciones han cuestionado de forma profunda la separación moderna entre sujeto, naturaleza y mundo espiritual.

Se vuelve fundamental entender la colectividad de la afectación integral a una sola parte del paradigma, porque esta hace eco en todos los demás rincones que lo componen; todos los daños que atenten contra la casa común de quienes habitamos esta Abya Yala afectan nuestra propia vivienda, por lo tanto, la indiferencia y la apatía son armas autodestructivas.

La semilla del Ubuntu en Abya Yala como evidencia de resiliencia cultural

La historia del continente se construye desde la convergencia de múltiples viajes: hermanas y hermanos del Ubuntu, desde su matriz aún viva, aún pulsante y doliente, hasta las entrañas encendidas de esta tierra, nuestra Abya Yala, otra tierra brutalmente profanada, extendida en cerros ondulantes, abierta en valles, de selvas históricas, húmeda de aguas y lágrimas milenarias, retorcida en nudos políticos, abismos colonizadores y cañones impositivos, bordada en el oro de sus historias, bañada en mares y en sangre exhausta, seca.

Traído desde el continente africano, en las peores condiciones humanamente imaginables, el Ubuntu viajó en el imaginario social de un pueblo que fue despojado de su condición de seres humanos por causa del violento despojo del proyecto colonizador europeo, y aún en las oscuras bodegas de las naos esclavistas, prosperó como medida de resiliencia cultural y resistencia ante las vejaciones, que fueron proferidas contra quienes fueron objeto de la esclavitud.

Lo que el proyecto colonial quiso obviar, y destruir en su cruzada esclavista, fue la diversidad de naciones, culturas y cosmogonías que acompañaban a las diferentes etnicidades de quienes fueron sometidos a la esclavitud al pretender reducirles simplemente a la categoría de “esclavo/negro”. Pero, si algo les fue posible rescatar, en medio del atroz despojo, fue el acervo oral histórico y la matriz sociocultural de principios como el de “Ubuntu”.

Según Metz y Gaie (2010), el Ubuntu, también llamado Botho en algunas tradiciones africanas, es una ética afrocomunitaria en la que la persona solo puede realizar su humanidad mediante relaciones armoniosas y solidarias con otras personas. En esta perspectiva, la identidad moral y la dignidad de cada individuo se fundamentan en la interdependencia, la solidaridad y la preocupación por el bienestar comunitario más que en un individualismo aislado, lo que implica que las acciones éticamente correctas son aquellas que cultivan y preservan estas relaciones comunitarias.

Retomar el devenir del Ubuntu en la Abya Yala implica estimar también la consideración sobre a qué alude en su devenir contextual, más allá de afirmar una traducción literal del concepto, una herencia inmaculada o un anacronismo. Aunque la esclavitud y la diáspora africana desarraigaron violentamente a millones de personas de sus territorios de origen, no lograron extinguir sus marcos éticos y culturales más profundos. Junto con las personas esclavizadas también circularon memorias, lenguas, cantos, rezos y formas relacionales de comprender la existencia desde la interdependencia comuni-

taria, lo que permitió la pervivencia del Ubuntu aun en medio de la deshumanización colonial. (Quiñonez, 2025).

Sin embargo, más que afirmar un traslado directo y documentalmente comprobable del concepto filosófico de Ubuntu hacia Abya Yala, resulta más riguroso reconocer afinidades éticas y comunitarias entre esa tradición africana y diversas formas de resistencia construidas por poblaciones afrodescendientes en el continente. En ese sentido, Ubuntu puede funcionar aquí menos como una continuidad histórica demostrada en términos lineales y más como una clave interpretativa para pensar prácticas de solidaridad, dignificación y humanidad compartida frente a la violencia de la esclavización y la colonialidad racial.

No se trata, entonces, de afirmar que concepto filosófico “Ubuntu”, con ese nombre y formulación actual, haya sido documentadamente “trasladado” intacto a América, sino que la diáspora africana transportó matrices éticas, religiosas, comunitarias y cosmológicas africanas que diversos estudios reconocen como vinculadas al Ubuntu y que luego pervivieron en prácticas afroamericanas como sus propias matrices con vetas de lo propio, en el nuevo escenario construido. (Quinoñez, 2025; Nabudere, 2005; Gathogo, 2008; Cabrera-Thompson, 2008)

Conviene, entonces, trascender una comprensión de la matriz africana que, de manera rizomática, ha nutrido los nuevos florecimientos de Abya Yala al evitar concebirla como una esencia homogénea o como una reserva simbólica intacta. Más bien, es necesario reconocerla como un entramado diverso de pueblos, memorias y tradiciones profundamente atravesadas por la violencia colonial.

Desde esta complejidad, el posicionamiento de la ética del Ubuntu en este artículo no pretende romantizar un origen puro, sino recuperar una tradición ética africana capaz de iluminar críticamente las experiencias históricas de deshumanización y de reconstrucción comunitaria. En este sentido, Ubuntu se presenta como una expresión significativa de resiliencia cultural, que contribuye a matizar y comprender el devenir de Abya Yala en su incesante tránsito hacia una complejidad rizomática.

Un rizoma de teologías en continuo crecimiento

Es posible dar recuento, entonces, grosso modo, de cómo la Abya Yala permitió el nacimiento de un injerto teológico, si se quiere, en el encuentro de las teologías indígenas que aquí brotaron y las teologías negras que fueron traídas por el proyecto colonizador europeo y, al mirarse de frente, se consagraron en nuevas maneras de proveer resiliencia cultural, de comprender el mundo y sus devenires.

La teología indígena y la teología negra se encuentran en sus hermenéuticas reivindicativas y restaurativas de conocimientos históricamente silenciados y marginalizados; en sus propuestas alter-académicas que retan las metodologías tradicionales para hacer investigación teológica y proponen aceramien-

tos de carácter humanista que son integradores y cualitativos. También, se encuentran en sus naturalezas resignificadoras de la academia y el trabajo de campo que son espacios comúnmente heteronormados y regidos por éticas discriminadoras y pautadas para el beneficio del sistema patriarcal desde hace varios siglos. Ambas teologías también conceden instrumentales teóricos similares para la deconstrucción y reconstrucción de alter-propuestas metodológicas y hermenéuticas.

Las teologías negras e indígenas desplazan el foco tradicional de la praxis cristiana enraizado en dar primacía a la experiencia del alma por encima de lo carnal, al establecer una corporalización del espacio religioso mediante la teorización sobre la experiencia de lo divino en la encarnación racializada; sin embargo, ambas teologías se separan en algunos puntos a la hora de abordar sujetos de análisis, sus experiencias de marginalización y sus niveles de subalternidad interseccionales. También, se separan en sus momentos y metodologías de reivindicación de sujetos.

El dinamismo categorial, que ofrecen las teologías negras, por su parte, es muy rico para el análisis; en sus recuento de experiencias y vidas encontramos en constante interacción la manera en que se intersecan toda suerte de categorías sobre las vivencias espirituales como personas negras al vivir el contexto político latinoamericano que poco ha variado en la última mitad de siglo en cuanto a políticas sobre negritud y experimentarlo desde lugares muy distintos la profesión de fe, pero siempre se regresa al mismo lugar: el sentido de resiliencia provisto por su idea de espiritualidad.

Mena López (2014) alude a este lugar de regreso sempiterno, el cual es un legado histórico de la tradición oral, lo único que los exiliados de su tierra pudieron traer consigo a cargo de las naves esclavistas:

El apego a los valores religiosos nativos se manifiesta de diferentes formas, dentro de las cuales destacamos la tradición teológica propia de la oralidad, entendida aquí como aquel discurso capaz de persuadir a sus oyentes sobre un tema de interés general, una doctrina o episodio que lleva a la toma de conciencia de la importancia del individuo y a que este actúe con base en el conocimiento adquirido. El propósito de este tipo de teología de resistencia es, principalmente, didáctico: busca que la congregación aprenda más sobre el tema (89).

Las políticas raciales e identitarias estuvieron viviendo un auge de su aparición en agendas gubernamentales, disposiciones internacionales y el discurso popular como anteriormente nunca se había visto. Esto ha ido permitiendo que se visibilice también su producción académica, la cual es rica en expe-

riencias, otros acercamientos, formas alternativas de hacer academia y nuevos ejes de análisis. Sin embargo, la deuda social que existe para con estas poblaciones es escasamente saldada, como en su momento lo fuere también con la toma de las mujeres del espacio público, su inclusión en todo tipo de espacios, pero especialmente en los de producción académica; se sigue demorando por la forma en que en estos aún imperan vestigios de poderíos y autoritarismos de fundamento patriarcal, que se han afianzado en la base de estos lugares y momentos históricos y es necesario mantener la lucha constante en pos de la desaparición de estos resabios de soberanía patriarcal para poder asegurar permanentemente el espacio de las personas negras e indígenas en la teología.

En un momento histórico, político y cultural donde continúan sin importar los cuerpos silenciados y mutilados de aquellos cuya lectura no pudiera codificarse como heterogénea dentro del canon genérico social, en un contexto en el cual ni las libertades civiles ni el respeto a la dignidad básica humana son garantía para una persona disidente de la hegemonía blanca, en primera lectura observable, en segunda lectura impuesta, en tercera lectura asumida, se considera también que, en ese contexto, expresar espiritualidad, humanidad, deseo, carnalidad, emociones, amor incondicional, profesión de fe continúan siendo categorías al margen del análisis desde la teología hegemónica.

La fe como constante punto de retorno para los pueblos no blancos es un elemento importante por destacar. En primera medida, por la forma en que dan recuento que, desde su vivencia como disidencias encarnadas en toda su integralidad, su propia constitución de espiritualidad desde donde las teologías negras e indígenas se reivindican como epistemes que ha abandonado el dogmatismo, pero no la fe, el autoritarismo religioso pero no la creencia en el bien, en Dios, al liberarse de la manipulación de una Iglesia que es un aparato estatal de control político, sin perder la espiritualidad.

La fe para todas las personas que encuentran solaz, desde su vivencia disidente en la religión, es un elemento sumamente importante para afrontar las dificultades para redireccionar su fuerza, pero no una fe rígida que les inmovilice, sino una fe en movimiento, una fe que conduce a la búsqueda de lo que es justo. En este caso, la fe en un ser supremo destaca como un factor interno que permite al pueblo negro a reconocer su propia trascendencia ante la adversidad al entender el encuentro con la religiosidad y la profesión de fe como una vivencia interna, que les encamina a su propia plenitud, al afirmar que en este particular rincón cosmogónico se encuentran a sus familias, a su sentido vital, su propósito de vida.

La experiencia de las teologías negras e indígenas en la Abya Yala lleva a considerar la posibilidad de plantear un desdibujamiento de las fronteras religiosas; pero, eso sí, al considerar lo fácil que podría ser caer en acciones neocolonialistas desde la toma de espacios que podría considerarse como apropiación cultural. Este es un delicado margen que es menester preguntarse desde cuáles trincheras es posible trascender, con el respeto que suscita, y desde cuáles otras es preferibles mantener un aprecio reverente, respetuoso, pero no participativo. En el caso de las teologías negras e indígenas, se

puede apreciar un ejemplo de aculturación que armoniosamente invita a sus creyentes a considerarse parte integradora de la espiritualidad cristiana, a pesar de ser parte del acervo cultural de la diáspora africana o del genocidio de las naciones originarias del continente.

A final de cuentas, el sentido restaurativo que las espiritualidades interculturales han encontrado coloca su existencia mediante la resistencia y la supervivencia después de siglos de intentos por erradicarla. Al final, esta epistemología de la interculturalidad y la espiritualidad como factor de resiliencia cultural nos permite reivindicar y celebrar la resistencia de las narrativas sagradas indígenas ante el intento colonizador por destruirlas como un factor de resignificación cultural en el aquí y el ahora; o inclusive, entender que la diáspora africana, fue el viento que portó hasta nuestras costas la semilla del Ubuntu, y ahora, el escenario donde continuamos observando la inexorable saga de los orixás es esta Abya Yala florecida en una nueva humanidad.

Conclusiones

Los alcances de la fe, la religión y la espiritualidad en América Latina se han petrificado ante la idea de una divinidad que supone como hegemonía el ser hombre, blanco, cisgénero, heterosexual y eurodescendiente y, al ser concentrada en las matrices del cristianismo, han asumido una naturaleza de hegemonía. Sus artificios de jerarquización tradicionalistas guetifican los rincones del inconsciente colectivo y nos despojan del sentimiento de liberación de la espiritualidad a partir del entorno que nos rodea, pues ejercen una explotación monopolizada de las experiencias de fe y de la administración de su promesa redentora.

Si bien, esta noción de la fe puede brindar un elemento de resiliencia muy valioso en las poblaciones vulnerabilizadas y, a su vez, características de justicia casi poética que llegan a ser muy tangibles para quienes absorben el discurso desmedido de la intervención divina como acción transformadora de realidades, también se convierte en un látigo castigador de cualquier alternativa que busque una experiencia de relación con su propio aprendizaje del ser desde un lugar diferente y no hegemónico.

La autoridad religiosa se vale de la hegemonía en que se ha colocado para brindar peso y validez a su lucha por una legitimidad de la gnoseología y lo cognoscitivo; permite evidenciar la explotación del conocimiento y de las experiencias y lo que se cobija en torno a las instituciones como índices de fortalecimiento (personal y comunitario) en poblaciones vulnerabilizadas a quienes de lo único que no se les ha despojado es de su visión de justicia divina y promesa de una recompensa *post mortem*. Este es un poderoso factor para justificar una condición y posición social en desventaja que naturaliza por un supuesto orden político de designio divino, el cual perpetúa la cuestión impar y desbalanceada de las clases sociales.

El antídoto a tanta amargura institucionalizada colocada en algo que, a nivel simbólico, opera como un manto que nos cobija, nos brinda protección, calor y nos nutre, que son nuestras prácticas liberadoras de espiritualidad y com-

partimiento de saberes, vive en el marco del resurgimiento y apogeo de antiguas formas de pensar la vida desde la descolonización del conocimiento, el resurgimiento, la importancia del territorio de la Abya Yala como espacio de luchas, la reapropiación y la reivindicación de los saberes ancestrales como alternativa descolonial a las corrientes eurocéntricas teológicas es un aporte muy importante que Lorena Cabnal realiza desde su posición como feministas comunitarias latinoamericanas o autores como Aiban Wagua, desde su reivindicación del babigala, la cosmogonía guna, siempre viva y en expansión. Estas corrientes se fortalecen como movimientos sociopolíticos y se centran en la necesidad de construir comunidad concebida como un principio incluyente que cuida la vida y el territorio como espacio para su asiduo desarrollo.

Desde los argumentos de estas personas autoras, la espiritualidad se posiciona como fuente inagotable de experiencias, conocimientos, saberes ancestrales y sincréticos al enfatizar en que la base fundamental de sus argumentos no viene de una formación universitaria tradicional como se concibe hoy, sino de su cultura, su tradición, y los aportes que puede recoger de los saberes comunitarios, del intercambio de experiencias y de la educación popular como arma importante y necesaria.

Ante este paradigma guetificador, nuestra única estrategia de libertad se encuentra en la apropiación y la aproximación hacia una teología renovada, intercultural y decolonial, la cual es, per se, una perspectiva liberada y que continúa constantemente en aras de profundizarse en cuanto a autocrítica y autorreflexión, en pos de liberarse progresivamente a medida que los tiempos van cambiando y las sociedades y las concepciones espirituales y psicosociales vayan evolucionando.

Desde esta perspectiva, las teologías situadas en los márgenes no se limitan a señalar la violencia histórica de la hegemonía blanca, sino que procuran producir nuevas rutas interpretativas capaces de rastrear, tanto en la historiografía como en el presente, las huellas y los aportes de toda forma de disidencia. Se trata de abrir un campo en el que las disidencias raciales, culturales, sexuales e identitarias puedan enunciarse desde sus propios lenguajes, estilos narrativos y marcos simbólicos para cuestionar los criterios con que tradicionalmente se ha validado el conocimiento teológico.

En ese sentido, estas propuestas promueven la revisión profunda de las tradiciones biblio-eclesiásticas y de los métodos que las sostienen con el fin de imaginar modelos alternativos. Así, el objetivo no es únicamente recuperar memorias silenciadas o reconstruir relatos perdidos sobre mujeres y sujetos excluidos, sino también transformar la propia teología: reconfigurar sus categorías, reformular sus preguntas y reorientar su horizonte a partir de las experiencias concretas de opresión y de las luchas emancipatorias de quienes han sido expulsados de la blanquitud al reconocerles como lugares legítimos de revelación y como sujetos activos en la producción teológica.

Un punto de partida para una teología punta de lanza que rompa paradigmas debe ser el trascender la estática corporal sobre la cual se erigen los cán-

nes vigentes del mundo actual; arcaicos, contruidos desde la perspectiva de solo un tipo de subjetividades, solo un tipo de corporalidades. Una teología que continúe considerando la diversidad de experiencias a partir de distintos terrenos de mayéutica y teórica, pero, de práctica.

Una teología que evidencie una multiplicidad de experiencias divinas aquí en la Tierra, que sea un espacio de encuentro atemporal y ahistórico, completamente inmaterial, que se precie de brindar la maravillosa comprensión de que la vida de cada persona es el resultado de una multiplicidad infinita de factores que se intercrucen para dar lugar a una experiencia única e irrepetible en el cosmos y que allí mismo es donde reside la concepción más pura de lo que es la búsqueda de una verdad, o el Dios, en el reflejo del otro, de quien me rodea y me acompaña y por ende son infinitas también las formas de percibirle e incorporarle en la cotidianidad.

Para poder seguirse liberando, la teología debe salirse de las iglesias y de las academias y debe encontrar su rostro humano, en las calles y en la multiplicidad de contextos que configuran el espectro humano. Comprender y elaborar sobre la esencia, casi reducida a su expresión infinitesimal, de una célula de conocimiento absoluta que se reparte entre todas las personas, cuerpos, ideologías, creencias, prácticas, tiempos, trasfondos.

Predicar que la teología la hacemos los humanos, pero que ciertamente el acto de aprender está en la verdad y que ella es la búsqueda de sí misma. Finalmente, entender la raíz y el contexto de esta suerte de neoliberalismo espiritual es poder despacharlo para recuperar los cuerpos, las historias y las propuestas para el futuro de las naciones de una humanidad diversa, múltiple, vibrante y expansiva.

Bibliografía

- Bastide, Róger. 1967. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cabnal, Lorena. 2010. «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala». En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, editado por ACSUR-Las Segovias, 11–25. España: ACSUR-Las Segovias. <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>
- Cabrera-Thompson, Lázaro. 2008. *Religiones afroamericanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Cone, James H. 1977. «Black Theology and the Black Church: Where Do We Go from Here?». *CrossCurrents* 27 (2): 147–156. <http://www.jstor.org/stable/24458316>

- Duquesnoy, Michel. 2014. «Resiliencia cultural comunitaria como quehacer político femenino de las mujeres williche del Chaurakawin (Región de los Lagos, Chile)». *Revista Polis* 13 (38): 1–19. <https://www.redalyc.org/pdf/351/35131858004.pdf>
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. 2014. *De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gathogo, Julius. 2008. «African Philosophy as Expressed in the Concepts of Hospitality and Ubuntu». *Journal of Theology for Southern Africa* 130: 39–53.
- Gruzinski, Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerra Gómez, Manuel. 1999. *Historia de las religiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Harding, Sandra. 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- hooks, bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Kobe, Sandiswa L. 2018. «Black Theology of Liberation (Is It the) Thing of the Past? A Theological Reflection on Black Students' Experiences». *Missionalia* 46 (2): 288–303. <https://doi.org/10.7832/46-2-314>
- Mena López, Maricel. 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://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/article/view/1904/2023>
- Metz, Thaddeus, y Joseph B. R. Gaie. 2010. «The African Ethic of Ubuntu/Botho: Implications for Research on Morality». *Journal of Moral Education* 39, (3) : 273–290. <https://doi.org/10.1080/03057240.2010.497609>
- Nabudere, Dani W. 2005. *Afrikology, Philosophy and Wholeness: An Epistemology*. Pretoria: Africa Institute of South Africa.
- Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero.
- Quiñónez Quevedo, Norma Eliza. 2025. *Ubuntu: Tejiendo vínculos con valores para transformar comunidades*. Quito: Editorial Abya-Yala. <https://doi.org/10.17163/abyaups.139>

- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Wagua, Aiban. *En defensa de la vida y su armonía: Elementos de la espiritualidad guna*. 2.^a ed. Panamá: Proyecto EBI Guna/Fondo Mixto Hispano Panameño, 2011.
- Wagua, Aiban. «Babigala Guna, Intraculturalidad, Interculturalidad». *Revista Iberoamericana* 86, 272 (2020): 669–682.
<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2020.7949>