

## **RELIGIÓN E INTERCULTURALIDAD: LAS RELIGIONES AFROBRASILEÑAS<sup>1</sup>**

### **RELIGION AND INTERCULTURALITY: AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS**

### **RELIGIÃO E INTERCULTURALIDADE: AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Cristina Borges<sup>2</sup>

#### **Resumen**

Este artículo tiene como objetivo, desde el concepto de interculturalidad, presentar las religiones latinoamericanas como formas de vivir y pensar en el mundo moderno. Se busca, a la luz de filósofos como Enrique Dussel y Raúl Fornet-Betancourt, demostrar - en vista de la barbarie que se instaló con la Modernidad - que universos religiosos como las religiones de origen africana e indígena han sufrido a un menor impacto de la Modernidad. Y por eso mantienen conocimientos anteriores al siglo XVI, como la conexión con la naturaleza y el sentido de comunidad. Por tratarse de religiones ritualistas, los universos culturales como la Umbanda y el Candomblé brasileños son mecanismos de reconciliación con el pasado cultural y con la naturaleza. Sus rituales pueden ser vistos como momentos de diálogo con aquellos que vinieron antes. En este caso la interculturalidad, a través de la experiencia religiosa, puede ser considerada una experiencia de autoconocimiento.

**Palabras Clave:** Interculturalidad; Umbanda; Candomblé; autoconocimiento.

#### **Abstract**

This article aims, from the concept of interculturality, to present Latin American religions as ways of living and thinking in the modern world. It seeks, in the light of philosophers such as Enrique Dussel and Raúl Fornet-Betancourt, to demonstrate - in view of the barbarism that has been installed with Modernity - that religious universes such as religions of African and indigenous origin, by having suffered a minor impact of Modernity, maintain knowledge prior to the 16th century, such as the connection with nature and the sense of community. As they are ritualistic religions, cultural universes such as Umbanda and Brazilian Candomblé are mechanisms of reconciliation with the past, with the ancestors and with nature. The

---

<sup>1</sup> Este texto es la versión revisada y ampliada de la conferencia que hemos hecho sobre este mismo tema en Aachen. Sigue la referencia de los anales de la conferencia de Aachen: BORGES, Cristina. DIE AFRO-AMERIKANISCHEN RELIGIONEN ALS BEITRAG ZU EINER GERECHTEREN WELT. In R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Religionen als Lebens- und Denkformen, Dokumentation des XIX. Internationales Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd Religionen als Lebens- und Denkformen* (pp. 149-157). Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2019.

<sup>2</sup> Dra. en Ciências de la Religión. Profesora e investigadora de la Universidad Estadual de Minas Gerais-Brasil/UNIMONTES. Tutora del Programa de la Educación Tutorial en Ciencia de la Religión/UNIMONTES-SESU/MEC. Coordinadora del Núcleo de los estudios afrobrasileños de la UNIMONTES. <http://orcid.org/0000-0002-4193-5377>

experience with nature, through the religious experience, can be considered an experience of self-knowledge.

**Keywords:** Interculturality; Umbanda; Candomblé; authenticity.

**Resumo:** Este artigo visa, a partir do conceito de interculturalidade, apresentar as religiões latino-americanas como modos de viver e pensar no mundo moderno. Busca, à luz de filósofos como Enrique Dussel e Raúl Fornet-Betancourt, demonstrar - diante da barbárie que se instalou com a Modernidade - que universos religiosos como as religiões de origem africana e indígena sofreram menos impacto com a Modernidade. Em função disso mantêm conhecimentos anteriores ao século XVI, como a ligação com a natureza e o sentido de comunidade. Por serem religiões ritualísticas, universos culturais como a umbanda brasileira e o candomblé são mecanismos de reconciliação com o passado cultural e com a natureza. Seus rituais podem ser vistos como momentos de diálogo com aqueles que vieram antes. Nesse caso, a interculturalidade, por meio da vivência religiosa, pode ser considerada uma experiência de autoconhecimento.

**Palavras-chave:** Interculturalidade, Umbanda, Candomblé, autoconhecimento.

## Introducción

En general, la idea de interculturalidad es asociada a la idea de multiculturalismo. Pero, el termo ha sido forjado en el interior de las luchas y movimientos sociales desarrollados por los grupos que fueron, al largo de la modernidad, han sido subalternados. En ese artículo, la concepción de interculturalidad se presenta más larga que la constatación de las interrelaciones culturales existentes.

Sin embargo, primeramente veamos como el filósofo Ricardo Salas (2006, p60) preséntanos la interculturalidad:

la primera nota relevante radica en algo que se deja entrever en el prefijo ‘inter’—que existe por lo demás en otros usos: internacional, intervalo, intersticio— y que remite siempre a un tipo de contacto entre una o más culturas; la interculturalidad es de este modo una categoría que permite dar cuenta del modo de contacto —que puede ser simétrico o asimétrico— de las culturas; en este sentido, hay una prevención en la dimensión del ‘inter’, que supera ciertas limitaciones de las categorías de aculturación, transculturación y mestizaje, que presuponen una indicación semántica del tipo de absorción evolutiva. Segundo, la interculturalidad puede ser concebida también desde los diferentes espacios de poder del conocimiento (W. Mignolo). Ella puede ser utilizada de este modo por los Estados, por las instituciones como una categoría geopolítica, que permite asimilar o reducir las demandas culturales de las etnias y minorías que han sido sojuzgadas por largo o corto tiempo, evitando su reconocimiento y sobre todo evitando asumir en su sentido fuerte los procesos coloniales de asimetría y de negación del otro. Es clave esta acepción pues permite ser conscientes de que el proceso de descentramiento no siempre será aceptado y que muchas veces detrás de una propuesta ‘intercultural’ existe aún el deseo de la primacía de una cultura sobre otra. Tercero, la interculturalidad no se la puede separar de procesos de auto y de hetero-reconocimiento entre culturas diversas — culturas nacionales, populares y étnicas—, que muchas veces han vivido históricamente relaciones de exclusión y de negación ad intra y ad extra. En este

sentido, la interculturalidad nos conduce a una discusión acerca de las formas de reconocimiento de las identidades culturales, del hetero-reconocimiento de culturas que han vivido en la asimetría y más fundamentalmente plantean el gran problema de las identidades morales. Estas tres indicaciones básicas nos permitirían reformular la noción de “interculturalidad” como una categoría eminentemente ética, [...].

Esta cita de Salas nos ofrece el marco adecuado para hacer las siguientes observaciones:

- En la comprensión de la interculturalidad debe estar la indignación ante las desigualdades provocadas por la modernidad y por el imperialismo;
- El uso del termo debe estar agnado a la opción por un mundo más justo.

En esta perspectiva, la dimensión de la interculturalidad es ética y política y no se limita a la dimensión moral de la tolerancia o el respeto. Presupone la búsqueda por nuevas formas de vivir, existir, pensar y hacer en el mundo. Así es posible comprender y aceptar la indicación hecha por Dussel (2016, p 07): “el punto de partida del diálogo intercultural debe ser la cultura periférica oprimida por la cultura imperial”.

El significado que Dussel le da a la interculturalidad sitúa esas culturas en un contexto propio, pero no las priva de reconocerse en el otro cultural periférico. Reconocerse en el otro periférico y en su historia de la subyugación colonial e imperial es uno de los puntos donde comienza la liberación. Es la indicación de formación de una conciencia crítica, pues el otro periférico es también marginal, explotado y subalternado.

La perspectiva dusseliana conlleva a la constatación de la interculturalidad como una posición no ingenua ante a las formas de dominación. Interculturalidad es intencionalidad.

Una estrategia presupone un proyecto. Denominamos proyecto “trans-moderno” al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado fuera de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras” puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía trans-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa (DUSSEL, 2005, p 24).

Pareciera que en mi posición se ve sólo la “perifericidad” latinoamericana como un todo (la negatividad continental), pero no se advierten muchos Otros periféricos en el continente cultural (tales como la realidad distinta del indígena, del afrolatinoamericano, etc.). Sólo se observaría la negatividad ad extra pero no ad intra. Se enfatizaría la realidad de un pueblo y no los diversos rostros. En efecto, y tal como he mostrado, descubrí la alteridad del indígena desde los 60s (siendo objeto de mi tesis doctoral en historia en La Sorbonne). Sobre el esclavo africano en América vislumbré el tema desde aquella época, pero más claramente en los 70s

(cuando conocí personalmente el Caribe, en Brasil y el norte-oeste de Colombia, y en especial en el diálogo sobre el racismo con James Cone en New York), y no he dejado de anotarlo siempre. A los afrolatinoamericanos los he considerado como “universos propios con derecho a la autodeterminación cultural, política y religiosa”.

En este sentido, las reflexiones que siguen tienen el propósito del reafirmar la visión de la interculturalidad como han dicho por Dussel y Salas.

### **Las religiones afro-americanas: caminos otros para la liberación**

La apuesta por un diálogo de “conocimientos vivenciales” y de las espiritualidades que en ellos laten, es una apuesta por la recuperación de experiencias humanas completas que, “ignorantes” de los hábitos dualistas de los saberes antropocéntricos y androcéntricos, indican caminos hacia la enteridad y con ellos “métodos” para conocimientos que son resonancia del ritmo del acontecer de la profundidad de la vida, que eso es su diversidad y multiplicidad en el alma humana. (Raúl Fornet-Betancourt)

Debatir sobre lo afro-religioso en el actual contexto social y político mundial, en especial el brasileño es muy importante porque las tradiciones religiosas como la Umbanda y el Candomblé brasileños así como las tradiciones afro cubanas y los cultos afro haitianos que tienen en sus ritos: costumbres, visiones de mundo, cantos, arte y mitos de nuestros antepasados indígenas y africanos proclives a sufrir violencia e intolerancia.

Las tradiciones religiosas afroamericanas deben ser preservadas y respetadas porque, parafraseando al doctor Fernando Ortiz (1991), son un acopio ingente de informaciones sobre los antepasados de la humanidad. Hay en sus contenidos religiosos una manera diferente de mirar el mundo, diferencia que no lleva la pesada culpa de un pecado original y por eso son religiones más libertadoras. Cargan también una liberación que contrasta con las prisiones de la vida moderna basada en el capital y en el ruido de la tecnología. La búsqueda por el capital y la tecnología son prisiones porque nos alejan de nosotros mismos y nos conducen a una vida inauténtica. Los rituales afro-religiosos son caminos para la reconciliación con nuestra humanidad. Y es esa afirmación que elegí como antesala en este texto pues en ella hay una propuesta política, sobre todo, hay una propuesta ética.

Dos ideas forman el espectro de este apartado:

1. Actualmente el ser humano se encuentra cada vez más alejado de su propia humanidad. Esa separación está más nítida desde hace la colonización de América a partir del siglo XVI que desencadenó y naturalizó los procesos de la deshumanización con el

erguimiento de una visión del mundo donde la naturaleza debe estar sometida a las designaciones de la ciencia.

2. Los rituales de las religiones afroamericanas promueven la reconciliación del ser humano con la naturaleza y consigo mismo porque son procesos de autoconocimiento que desarrolla el sentido de re-Existencia humana y divina cuando presentan al hombre su identidad con la naturaleza, o sea, su autenticidad. Son espacios de renovación de la vida planetaria.

Desde el siglo XVI que en nombre del progreso y de un Dios, en América y África seres humanos fueron sometidos a la servidumbre y han sido transformados en herramientas y mercancías. Esclavitud y genocidio son pruebas de que palabras como modernidad, civilización y racionalidad no traducen evolución y progreso. La historia de América demuestra que traducen retraso, barbarie y deshumanización. Es la sugerencia del Dussel (2003).

A partir del pensar afro-religioso puedo decir que traducen también separación de nuestra humanidad pues plantean un grave problema: la inhibición de nuestra humanidad. ¿Cómo eso sucede? Sucede con la negación del pasado y con el erguimiento de la idea de que la humanidad y naturaleza son aisladas.

El pensar afro religioso, legado de los esclavos africanos e indígenas, es otra forma de aprender la realidad que concibe mujeres y hombres como miembros de una comunidad integrada a los muertos y a la naturaleza. Una comunidad que favorece la comprensión de los conocimientos de ayer que son superiores a los conocimientos de hoy. Esto porque se encuentra cercano a las fuentes del saber: las revelaciones hechas por las deidades a los hombres que son divinas, eternas e inmutables.

Esa comprensión explica por qué en el mundo afro religioso existe la creencia de que los fenómenos naturales son capaces de afectar el entendimiento y las emociones humanas. Explica también por qué no hay contraste entre la realidad y la apariencia, porque no hay distinción entre los sueños, las alucinaciones y percepciones normales de los humanos en estado de vigilia.

Lo afro-religioso desconoce un mundo inanimado. Todo es vida y fuerza. La planta, el mineral, el animal y los fenómenos naturales poseen individualidad como el hombre. La experiencia sensible de espacio y del tiempo son heterogéneos y discontinuos. Es decir, no hay tiempos iguales, ni espacios idénticos para la experiencia subjetiva. Esa concepción del tiempo y el espacio sorprende porque resulta de un elevado nivel de abstracción.

Esa visión del mundo contrasta con el individualismo moderno, con la concepción moderna del progreso, con la acepción hegemónica de la ciencia, con la idea de la naturaleza como proveedora de “recursos” para producir mercancías, con la noción líneal del tiempo y con la idea de lo sagrado de la teología. Para las religiones de matriz africana el progreso no se mide ni siquiera por siglos, sino por milenios, el individualismo es una enfermedad, “la ciencia no es la medida del conocimiento humano” (FORNET-BETANCOURT, 2017) y lo sagrado no trasciende el mundo pues es parte de él.

La colonización europea y el eurocentrismo contribuyeron para el diseño de una idea sobre los negros como expresión de retraso, incluso su trabajo. Esa idea que permea el imaginario latinoamericano, es legado de una colonización parásitaria, como dijo en 1905 el crítico del colonialismo Latinoamérica, el intelectual brasileño Manoel Bonfim. Una forma del colonizar es diseñar la idea de que el trabajo es para personas inferiores.

Dice Bonfim (1995, p.91) sobre la concepción del trabajo durante la colonización en Brasil:

Solo el esclavo trabajaba, solo él era productivo: ningún brazo portugués tocaba a los ingenios (...), y con eso resultó que el trabajo se consideraba cada vez más una cosa vil, infame. Lo ideal para todos era vivir sin hacer nada: tener esclavos y a costa de ellos pasar la vida y hacerse ricos. Este ideal persiste como una tradición. Incluso hoy, hasta los hombres que conseguirán logros con su propio trabajo y esfuerzo personal como una situación social próspera y acomodada, incluso estos, solo aspiran para sus hijos aquella profesiones en las que creen que no será necesario trabajar”.

También dice el intelectual cubano Carpentier(2004, p.32):” el hombre de Europa esperó siempre encontrar en América la materialización de viejos sueños malogrados en su mundo: el oro sin sudores ni dolores de la transmutación (...)” . Esta concepción falsa del trabajo explica la división internacional del trabajo y la clasificación racial del planeta hoy. Explica la colonialidad, como plantea el pensador peruano Aníbal Quijano, que expresa también el parasitismo social como concibe Manoel Bonfim.

El parasitismo social o la colonialidad es la presencia en las sociedades latinoamericanas de los vicios de la colonización. Vicios como la exploración del otro, su deshumanización, el racismo, la segregación religiosa y la destrucción del planeta. Son legados de la colonización europea que aclaran sobre el propósito “moderno “de las persecuciones religiosas que ocurren bajo el presente pretexto de eliminar el retraso cultural y traer el progreso.

Traigo una sentencia para una reflexion: una civilización que en nombre de la modernidad saca vidas y evalúa conocimientos. Pregunto: ¿dónde radica la evolución en eso? ¿Hasta dónde la opción por la modernidad? La tierra sufre, siente dolor. Las disputas por el control del capital y la mercantilización de la vida son sus heridas.

Y ese lado de la modernidad que ha aportado para las dudas hoy sobre su maestría en materia de lo humano. Los más preocupados comienzan a hablar sobre el ayer, sobre el pasado. Ahora llego al punto planteado en este encuentro las “Religiones como formas de vida y pensamiento y su aporte a un mundo más justo”. El tema demuestra que la colonialidad y el parasitismo social son superables, que otros horizontes son posibles.

Sobre el horizonte afro-religioso latinoamericano puedo decir que la colonización no ha impedido olvidar la visión del mundo de nuestros antepasados. Aunque estén transformadas ellas traen de manera fuerte en su constituyentes concepciones de la vida, del planeta y del hombre más humanas que contrasta con la visión moderna occidental: la comprensión de la naturaleza como un mundo sagrado y de fuerzas, un concepto de familia que es el conjunto de vivos y muertos integrados en una sólo sociedad y el hombre debe ser lo que es, autentico.

¿Cómo es posible la existencia de fuerzas animadas y personificadas en la naturaleza? En África antes de la colonización árabe y europea había una creencia común: los primeros hombres, nuestros ancestros habían tenido el control sobre determinadas fuerzas de la naturaleza y el conocimiento de las propiedades de las plantas. Han tenido también un conocimiento sofisticado: la magia que es la habilidad para manejar las fuerzas del universo. Han tenido un poder

Pero, en momentos de crisis emocionales experimentaban una metamorfosis: sus cuerpos físicos desaparecían quemados por las pasiones, mas, su poder permanecía en estado de energía pura, una sustancia llamada Arché, es decir, el poder. Podremos preguntar: ¿Dónde están esas energías? ¿Ese poder llamado arché? Según los afro-religiosos están en las fuerzas de la naturaleza, en nosotros y en los muertos. El arché a través del conocimiento de especialistas religiosos puede ser manejado por la magia afro-religiosa.

La concepción de fuerzas, energías y la sabiduría de cómo manejarlas tornan las religiones afroamericanas miradas críticas que pueden colaborar con reflexiones sobre el mundo contemporáneo y sus heridas. Su propuesta ética es un camino epistemológico a través del diálogo con los antepasados y con los muertos. El auto-conocimiento es el encuentro con

nuestra esencia, nuestra naturaleza, con nuestro poder, con el arché, nuestra autenticidad. Es el encuentro con una humanidad ahogada por la modernidad.

Por una cuestión de brevedad presento solo dos religiones afro-americanas: el candomblé y la umbanda. El candomblé en Brasil tiene más características africanas, sufrió menos el proceso del sincretismo. Es un culto a los dioses africanos y a la naturaleza. Hay tipos de candomblé como el candomblé angola, candomblé del caboclo y candomblé nagô-vodun que adoran también al antepasado brasileño, el indígena.

Ya la umbanda es una religión sincrética e híbrida. Adora a personas que reflejan la sociedad brasileña en su período de urbanización. Por eso adora al negro viejo esclavo que aunque dejado de lado practica el perdón. Adora también a los niños que fueron alejados por sus padres y por eso viven en las calles de las ciudades practicando pequeños atracos, soñando con una mejor vida. Siempre con la inocencia infantil y la esperanza de felicidad. Adoran también al ancestro del Brasil, al indígena que tiene los secretos para manejar las plantas para la cura. Tienen los cultos a las mujeres y a los hombres “pecadores”, con sus cualidades humanas tales como la venganza, el deseo carnal, la vanidad, la alegría, etc. Cualidades que para la religión cristiana puede ser pecado. Ya para los afro-religioso son cualidades del humano que deben ser mejor comprendidas.

Hecha esta breve presentación puedo decir que las tradiciones afro-religiosas no son religiones doctrinarias, son ritualistas. Según María Ángela Villena (2013) los ritos constituyen la vida humana. Son parte de nuestra vida social. Más, lo más importante es que los rituales son momentos de reunión donde las personas pueden reconocerse en el otro y reafirmar su identidad colectiva e individual. Así son los rituales afro religiosos. Son momentos de reunión con los otros y con los dioses que danzan, cantan y comen con sus hijas e hijos. Proporcionan además la reafirmación de la identidad social, la identidad individual en un sentido stricto pues es la reafirmación de nuestro divino, de nuestra identidad natural y sagrada.

Dicho esto, puedo aun decir que el universo afro religioso en Latinoamérica, ante la barbarie moderna es un horizonte de esperanza, un viejo horizonte epistemológico que devuelve/reconcilia a mujeres y hombres con la naturaleza por el camino del autoconocimiento a través de sus rituales que son la repetición de los hechos de los ancestros, de los dioses y de los antepasados. Ejemplo: en el ritual del candomblé, los cuerpos son ocupados por la diosa Iansã. Bailan haciendo gestos que representan los fenómenos climáticos de la naturaleza como el viento, la tempestad, los rayos. Pero no es solo, representa también lo



humano pues expresa actitudes de las mujeres y de los hombres guerreros, que tienen el coraje de cambiar la vida cuando sea preciso y a traspasar toda y cualquier barrera para lograr sus objetivos. Es más que resistencia pues en ella hay un quehacer frente a la vida y a sus dificultades lo que significa no solo la ocupación de un cuerpo humano por un ser raro mas también un momento de epifanía pues es la experimentación de la autenticidad.

La naturaleza no es solo una proveedora de “recursos”, es un universo sagrado porque está involucrada en el arché, el poder. Ella tiene el arché, es el arché! Esa energía de la vida simbolizada por las deidades africanas. El arché del amor, el poder de amar es simbolizado por la deidad Ochún que habita los ríos, las aguas dulces, el amor es dulce; El arché del conocimiento, el poder de conocer es simbolizado por el dios Ochóssi que habita en los bosques. Toda búsqueda necesita conocimiento e inteligencia. Así es ochóssi; El poder de practicar la justicia es simbolizado por el orischá Changó que habita en la roca, en las piedras. La justicia a veces es dura. El poder para vencer las guerras de lo cotidiano es simbolizado por el orisha oggún guerrero que habita los caminos de la vida para que sean siempre libres para nuestro andar.

Hay un orichá controvertido. Echu es la divinidad del cruce de los caminos y simboliza nuestra necesidad de hacer opciones para que la vida siga. Simboliza el movimiento. No es el bien y ni el mal. Por eso fue interpretado por la imaginación cristiana como el diablo cristiano. Sin Embargo, para el imaginario afro el diablo no existe.

Al fin de todos los rituales, los dioses comen con las mujeres y los hombres. Escuchan sobre sus dolores, comparten sus alegrías. Dioses y hombres en un mismo espacio. Eso es hermoso porque no es solo resistir al parasitismo o la colonialidad. Es re-existir, re-conciliarse en el sentido de vivir su propia naturaleza, su autenticidad.

Pero, son también enseñanza sobre cómo manejar las fuerzas de la naturaleza. Aunque la magia cuando sea hecha con el propósito personal, ella es siempre una enseñanza del autoconocimiento. Y cada vez que una deidad es llamada por sus hijos el arché, el poder de nuestro planeta actúa sobre nosotros. Un trabajo del autoconocimiento, es decir, de cuidarse de sí mismo. Para eso, es preciso conocerse y, conocerse es identificarse con la naturaleza y sus fuerzas para vivir de forma autentica.

El autoconocimiento nos es para la salvación, para ascender a otro mundo. Es preciso conocerse, ocuparse de sí mismo para transformarse y así mantenerse en el mundo de otra manera, una manera más ética (Foucault). Cuidar de sí es cuidar de la naturaleza, vivir el arché.

La colonización, la colonialidad, el parasitismo social promueven el oscurecimiento de nuestra identidad de una manera que no hemos ocupado de nosotros. Han devaluado o han silenciado saberes de nuestros antepasados sobre la tierra, sobre el clima, sobre los conflictos humanos. La violencia epistemológica de la ciencia moderna occidental y su hegemonismo y la teología Cristiana obstaculizan la comprensión de un humano integrado a la naturaleza lo que significa, para el pensamiento afro religioso, obstaculizar nuestra comprensión de nosotros mismos.

Lo afro-religioso proporciona lo contrario. Sus dioses son fuentes de alimentación de las tendencias humanas y de renovación de la vida planetaria. Así, la Umbanda y el Candomblé, los cultos afro-cubanos y afro-haitianos son verdaderos eslabones con aquellos que vinieron antes. Guardan saberes y conocimientos sobre el mundo y nosotros que durante los rituales emanan en cuerpos que bailan, en voces cantantes, en gestos que hablan, en manos que avivan el fuego después de la sangre ritual. Nuestros auténticos antepasados, quiero decir, las madres y padres de la humanidad están vivos en nuestras tradiciones afro-americanas tanto en las danzas rituales así como en las comidas ofrendadas a los dioses y sus vidas son nuestras vidas.

Concluyo esta charla afirmando que al lograr un mundo más justo es necesario reaprender con los antepasados y con la naturaleza. Las religiones afro-americanas tienen en sus rituales una pedagogía para el autoconocimiento y para la reconciliación que aviva el sentido de la Existencia humana y divina. Sus rituales nos convocan a conocer el arché que provoca en nosotros el sentimiento de seguridad que solo las hijas y los hijos amados tenemos pues reafirman nuestra identidad con la naturaleza y nos lleva a la autenticidad. Son momentos de ocupación personal.

Canciones, mitos y narrativas sobre los dioses y hombres hacen renacer nuestro sentido de lo comunitario. Mirar a los dioses, comer, danzar, cantar y hablar con ellos es un proceso de autoconocimiento. Es mirar para sí mismo. Eso a través de la interculturalidad, del diálogo con nuestros padres y madres. Es una posibilidad de la inversión de la modernidad y sus peligros.

Para los afro-religiosos cada vez que un Dios es invocado para venir a la tierra, el planeta se renueva, la humanidad se renueva y garantiza su manutención. Sin la naturaleza sus rituales no ocurren y la vida no sigue. Los afro-religiosos luchan por su preservación así como los indígenas brasileños que donan sus vidas por la floresta Amazónica:

## Observación final

En esta cuestión de la religión y la interculturalidad, que es el tema de este artículo, estamos, sin duda, ante un desafío: reconocer las culturas periféricas, en Latinoamérica, como formas de pensar y enfrentar las barbaries de la modernidad. Reconocer también las religiones que fueran han sido surgidas bajo el colonialismo pues las religiones, en general, son espacios donde producimos conocimientos.

Y, se vinculamos este tema a las religiones afroamericanas como la umbanda y el candomblé brasileños, es porque son universos culturales poco impactados por la modernidad. En este sentido, la interculturalidad es dialogo con el pasado cultural es una posición política sobre todo, pues se trataría de romper con la lógica de la modernidad y su concepción del progreso.

## Referenciales

ASTRAIN, Ricardo Salas. Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración. In: ASTRRAIN, Ricardo Salas. Ética Intercultural. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago de Chile: Ediciones Abya – Yala, 2005.

BOMFIM, Manoel. América latina; males de origem. Rio de Janeiro: Biblioteca básica brasileira, 1905.

BORGES, Cristina. Umbanda Sertaneja. Cultura e religiosidade no norte de Minas Gerais. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011.

CARPENTIER, Alejo. Visión de América. Havana: Editorial Letras Cubanas, 2004.

DUSSEL, Enrique. Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. Transmodernidade e Interculturalidade: interpretação através da filosofia da libertação. Sociedade e Estado, Brasília, V.31, no.1, p.(51-73), jan,2016. Disponível em:<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00051.pdf>. Acesso em 16/01/2019.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Del conocimiento teórico al saber dominador. Notas para un diálogo intercultural sobre el cambio del ideal del conocimiento al interior de la cultura europea. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl. Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica. Concórdia. Wissenschaftsverlag Mains: Aachen, 2017.

FOUCAULT, Michel. “Cuida de ti mesmo”. Entrevista com Michel Foucault. Revista Concórdia, 1984. Entrevista concedida a Raúl Forner-Betancourt.

ORTIZ, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Havana: ed. Ciencias Sociales, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONÍLIA, Heraclio (Compilador). Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

VILLHENA, Maria Ângela. Ritos Religiosos. In: PASSOS, Décio; USARSKI, Frank. Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2013.