

Hacia una Teología Afroamericana (en América Hispana)

Fernando Barredo Heinert, SJ¹

Autor para correspondencia: fvbarredo@puce.edu.ec

¹Decano de la Facultad de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Manuscrito recibido el 03 de junio de 2015
Aprobado tras revisión el 30 de junio de 2015

RESUMEN EJECUTIVO

El objetivo de este artículo es mostrar no solo la religiosidad del pueblo afroamericano en Hispanoamérica, sino los pasos que se están dando en pos de una teología de la liberación afroamericana. En la primera parte de este artículo, se pretende retratar, de modo muy breve, la presencia del pueblo negro en Hispanoamérica y cómo se ha desarrollado y existe una espiritualidad afroamericana. A partir de ello se procurará señalar las características que tiene la reflexión teológica en un medio afro-hispano-americano, que conjuga elementos tanto de la teología de la liberación Latinoamericana, como de la teología negra de la liberación.

Palabras claves: Afroamericano, Religiosidad, Teología.

ABSTRACT

The aim of this article is to show not only the religiosity of African American people in Latin America, but the steps are being taken towards an African-American liberation theology. In the first part of this article it is to portray, very briefly, the presence of black people in Latin America and how it has developed an African-American spirituality. From this point it will seek the features of theological reflection of the black people in a Hispanic-American environment, which combines elements of both the Latin American liberation theology, and the black liberation theology.

Key words: African American, Religiosity, Theology.

INTRODUCCIÓN

Este artículo fue escrito para la asamblea de Decanos de Teología en la Universidad Católica de África Occidental en Nairobi (Kenia), en octubre de 2014, pero fue reescrito para ser presentado a un público latinoamericano.

En este artículo, se pretende retratar, de modo muy breve, el mundo hispanoamericano, y sobre ese contexto, se procurará dibujar el modo cómo en él se ha desarrollado y existe una espiritualidad afroamericana. A partir de ello se procurará señalar las características que tiene la reflexión teológica en un medio afro-hispano-americano, que recoge algunos de los aportes de la teología de la liberación y reflexiona sobre las grandes preocupaciones que dieron lugar a la teología negra de la liberación en Estados Unidos y África. Al hacer teología, el pueblo parte de la experiencia de discriminación racial y, en estas circunstancias, se abre con alegría a una vida nueva; en este proceso experimentan la solidaridad de Jesucristo, en su muerte y resurrección.

COMPOSICIÓN DE LA POBLACIÓN LATINOAMERICANA

Los que podemos llamar “pobladores originarios” de América seguramente vinieron de Asia, en diversos grupos, desde el año 10.000 AC hasta el año 1.500 DC, y en el nuevo continente comenzaron a desarrollarse civilizaciones autóctonas, especialmente en las tierras altas de México y de los Andes. Hacia el año 1.500 la situación en América cambió radicalmente con la llegada de los europeos, tanto españoles, como portugueses, ingleses y franceses que, para poder explotar adecuadamente sus nuevas posesiones, trajeron a América, como esclavos, a más de 11'000.000 de hombres y mujeres africanos (Unesco, 1998, pág. 10).

Durante varios siglos, la situación de los africanos en América fue sumamente difícil debido a la esclavitud; sin embargo, con el correr de los años, sobre todo a partir de la emancipación de los esclavos, la situación fue mejorando y, en los diversos países, los afroamericanos encontraron modos de vivir en paz en esta tierra, que consideran propia. Aunque todavía se dan manifestaciones de discriminación racial en toda América, es indiscutible que la población negra está cada día más integrada en las sociedades del continente americano .

Es muy difícil hacer una estadística de la población por su procedencia étnica , ya que en América Latina lo que prima es el mestizaje (Wade, 2000, págs. 11-50). La población latinoamericana fundamentalmente tiene tres procedencias: 1) los indígenas americanos, que tienen a su vez numerosas etnias, descendientes de aquellos grupos que arribaron antes del año 1500; 2) Los europeos, mayoritariamente de la península Ibérica, venidos luego del año 1500, y 3) Los africanos, de numerosas etnias, que tienen en común el haber sido traídos como esclavos. Se dice que la población afroamericana es alrededor del 33% de la población latinoamericana, y algo parecido se dice de la población indígena; sin embargo, al menos en el Ecuador, de acuerdo a los censos, cada uno de estos grupos tiene menos del 8% de la población; el resto son considerados mestizos o blancos. (Morrison, 2015) (Unicef, sf) (Bello & Rangel, 2000).

RELIGIOSIDAD DEL HOMBRE AFROAMERICANO (EN AMÉRICA HISPANA)

Es imposible dar una descripción simple del hombre afroamericano, porque él mismo es fruto de varios pueblos africanos que se encontraron en tierra americana, y su historia de sumisión, de rebeldía o de convivencia pacífica con otras etnias lo ha marcado profundamente. Sus procesos de adaptación al nuevo mundo fueron diversos, debido a las diferencias de las circunstancias históricas y a la variedad de la geografía y el clima en tierra americana. Por ello, en el VI Encuentro de Pastoral Afroamericana, tenido en Esmeraldas en 1994, se dijo que “los africanos trasladados a América recrean una cultura, inventan una nueva vida”, y por ello se definía al afroamericano como “el pueblo americano que a partir de su raíz africana recrea una cultura en contacto con las culturas americanas indígenas y coloniales europeas” (VI Encuentro de Pastoral Afroamericana - 1994, 2001, pág. 67).

Actualmente es difícil distinguir la procedencia de los afroamericanos, pues es muy fuerte la mezcla de los pueblos y razas. Más bien los podemos distinguir en cada país por la región en que han habitado y por la historia que han vivido y que los ha marcado. En concreto, en Ecuador, la mayor parte de los afro-ecuatorianos procede de dos regiones: el valle del río Chota en la meseta interandina, y la

provincia de Esmeraldas en la costa. Antiguamente también había pequeños grupos de esclavos negros en las haciendas de la costa ecuatoriana. Actualmente las principales ciudades tienen barrios de población negra.

Los afroecuatorianos del valle del Chota llegaron en el siglo XVII, fundamentalmente para trabajar en las haciendas que tenían los jesuitas. (Coba Andrade, 1980) En esas tierras se organizaron en poblaciones de procedencia totalmente africana y en ellas trabajaron, formaron familias estables y recibieron una intensa formación católica. Hay que notar que, aunque ellos eran formalmente esclavos, podían contraer matrimonio y formar familia.

Un estudio actual sobre los esclavos que había en las haciendas jesuitas en Paraguay procura describir realistamente una situación similar a la que se daba en el Chota: “El jesuita con el esclavo mantenía una actitud paternalista, lo que le aseguraba la disminución de conflictos y un leal trabajador, en tanto que al esclavo le auguraba un mejor pasar y el derecho a sentirse humano.... Gran parte de ese logro – desde el punto de vista dominante- se alcanzó por una sistemática aplicación de la doctrina cristiana, que permitía darle una justificación trascendente al trabajo, integrar al esclavo al sistema y darle una identidad dentro y más allá del mundo, que coincidía lógicamente con la situación en la que vivía. Esta doctrina cristiana, complementada con buenas condiciones de vida, creaban mejores trabajadores. (Melean, 2004, págs. 104-105) (Antón Sánchez, 2014, pág. 28). Por otra parte, desde el punto de vista del dominado, como señala Manuel Zapata Olivella en el libro “Las claves mágicas de América”, “El esclavo recibía con beneplácito que le permitieran, aunque fuese por un instante, ser mirado como algo distinto a una cosa. Además, los actos compensatorios de la práctica religiosa –misas, procesiones, bautismos, funerales– les permitieron escapar transitoriamente de la faena esclavista” (Antón Sánchez, 2014, pág. 55).

Luego de la abolición de la esclavitud, a mediados del siglo XIX, muchos antiguos esclavos continuaron viviendo en sus poblaciones tradicionales del valle del Chota y otros migraron a las ciudades, ya como hombres libres. En su gran mayoría son católicos practicantes, muy alegres y acogedores, pero también muy responsables en su trabajo y en su vida familiar.

En contraposición a los del Chota, los afroamericanos de Esmeraldas en realidad nunca fueron esclavos; ellos provienen de un grupo de 23 africanos (16 hombres y 7 mujeres) que escaparon de un barco que en 1553 naufragó en la costa ecuatorial. Gracias al naufragio fueron hombres libres que, por su inteligencia y fuerza física, se impusieron sobre la población indígena de esa zona. Los gobernantes españoles desistieron de intentar esclavizarlos, prefirieron garantizarles su libertad, a cambio de su colaboración con el gobierno colonial y para ello les enviaron misioneros para que los catequizaran. (Zendrón, 1997, págs. 28-65) (Rueda Novoa, 2010, págs. 39-66) (Savoia, 2012, págs. 119-128) Actualmente la gran mayoría de ellos son católicos que conservan algunas costumbres traídas de África, sobre todo en lo que se relaciona con los funerales y en el cuidado de los niños. Es un pueblo muy alegre y acogedor.

En la religiosidad de las diversas poblaciones afroamericanas, llama la atención que “Todo lo que lo rodea está saturado de la presencia de Dios, y por eso no hay falsos dualismos o distinciones entre intelecto y emoción, espíritu

y cuerpo, acción y contemplación, individuo y comunidad, sagrado y profano” (Zendrón, 1997, pág. 263).

Al analizar la religiosidad de la población afro-colombiana de la costa del Pacífico, un grupo de antropólogos elaboró una descripción que podemos aplicar también a la población afro-ecuatoriana, especialmente a la de Esmeraldas y, con ciertas matizaciones, también al pueblo afro de Hispanoamérica:

“Entre los elementos característicos de la espiritualidad Afrocolombiana (y esmeraldeña) se pueden resaltar el espíritu alegre y festivo para dirigirse a Dios, a la Virgen y a los Santos, por medio de cantos entonados con mucho ritmo y al son del tambor. No tienen dicotomía entre cuerpo y espíritu; por eso la danza y el movimiento del cuerpo hacen parte esencial de los momentos celebrativos.

Hay un gran respeto y veneración en todo lo concerniente al ritual mortuario que inicia desde el momento en que se presiente que el enfermo puede morir y va hasta luego de un año, cuando la familia se reintegra para celebrar la partida de un ser querido. Esta es la característica que se descubre más cercana a la herencia africana, y que al mismo tiempo acoge el sentido de Resurrección de la doctrina católica.

Quienes actualmente trabajan en la pastoral del pueblo afro en Hispanoamérica constatan que este pueblo asimiló el mensaje de Jesús con la imaginación y el corazón. También lo asimilaron con la vida, vinculándolo a su experiencia religiosa previa y a las circunstancias en que les tocaba vivirlo. Por ello sería injusto y falso afirmar que su evangelización no se dio en un contexto de libertad, condición esencial para una auténtica conversión (Bartolucci, 1993).

En esta transmisión de la fe cristiana hay que subrayar que la mujer ha sido “la más fiel transmisora de las tradiciones religiosas asumidas por el pueblo negro desde la época colonial; los rezos, novenas, alabados, arrullos y salves se transmiten de generación en generación”. (1 Encuentro Continental de Obispos comprometidos con la Pastoral Afro, 2003, pág. 38)

Los medios, por los cuales se ha conservado la religiosidad popular, son las enseñanzas recibidas de los misioneros y que el mismo pueblo las ha transmitido de diversas maneras. Sobre esto, un misionero de Esmeraldas anota:

“Podemos hablar de “teología popular” cantada en los “arrullos” (cantos en honor a los santos, ejecutados por el solista y el coro, acompañados por tambores, maracas y marimba). En ellos se explica, por ejemplo, cómo el pecador puede subir al Cielo a través de la escalera de los Mandamientos o con el rezo del Rosario. Se presenta al Niño Dios chiquito, cercano y humano, que abre los brazos a todos los hombres. Se alaba a María, mujer sencilla y amiga, que peregrina con nosotros hacia Belén, o permanece fiel a los pies de Jesús en el calvario. Las canciones religiosas fueron reinterpretadas por los negros, que recrearon su propio cantoral, adaptado a cada comunidad. El catecismo cantado, del cual es un ejemplo el titulado “Amorosos clamores de Jesús al alma pecadora y contrita correspondencia del alma”, publicado en Quito en 1795, ha influenciado a generaciones hasta nuestro siglo. ... Los alabados, cantos que se hacen en sufragio de los difuntos, mientras se tejen coronas de flores

o de papel, que se llevarán al funeral y al entierro, han sido momentos claros de evangelización. (Savoia, *Evangelización y los Afroamericanos*, 2003, págs. 184-185)

HACIA UNA TEOLOGÍA CATÓLICA AFROAMERICANA (EN AMÉRICA HISPANA)

La Teología no se identifica simplemente con una fe o con una religiosidad, es decir, con el modo cómo esa fe es vivida por una cultura determinada. La Teología es un intento de expresar sistemáticamente la fe de un pueblo, inmerso en una cultura y poseedor de una religiosidad.

Los obispos latinoamericanos reunidos en Santo Domingo (1992) en la conclusión n° 248, reafirmaron su voluntad de desarrollar con el mundo indígena una evangelización inculturada, que implicaba:

- Acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza.
- Crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes.
- Promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino. (CELAM, 1992).

Llama la atención que en el n° 249 de las conclusiones del documento de Santo Domingo, cuando se habla de los “afro-americanos”, no se hable de la “reflexión teológica”, sino de un compromiso: a dedicar especial atención a la causa de las comunidades afroamericanas en el campo pastoral, favoreciendo la manifestación de las expresiones religiosas propias de sus culturas (CELAM, 1992).

En los años siguientes se da un cambio hacia el reconocimiento de un pensamiento teológico entre los afro-americanos. Así, la Congregación de la Fe, luego de una reunión con los obispos presidentes de las Comisiones Doctrinales de las Conferencias Episcopales de América Latina, realizado en México, en 1996, señaló que: “Particularmente importante nos ha parecido el acompañamiento de la reflexión teológica a partir del mundo indígena y afro-americano... En cada uno de nuestros hermanos, ya sea indígena, afro-americano o mestizo, hay una persona humana que merece el más profundo respeto, y también una teología que le ayude a una vida digna y una comunión con Dios y con sus semejantes” (Ruiz Arenas, *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*, 2003, pág. 114).

Esta realidad fue reconocida por los obispos latinoamericanos que, reunidos en Aparecida en 2007, en el n. 91 de las conclusiones señalaron que “los indígenas y afrodescendientes emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. Este es un ‘kairós’ para profundizar en el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial” (Aparecida, 2007).

En esos momentos, a finales del siglo XX, cuando comenzó a formularse más sistemáticamente el pensamiento teológico afro-americano, la experiencia religiosa del pueblo afro se vio enriquecida con los aportes de dos corrientes teológicas contemporáneas:

- La Teología Latinoamericana de la Liberación, como programa de liberación integral no solo del pueblo pobre sino, ya en concreto, del pueblo negro.
- La “Teología Negra de la Liberación”, surgida en la década de los sesenta, como toma de conciencia de las comunidades negras norteamericanas, en su lucha contra la segregación racial y por la defensa de los derechos civiles y religiosos del pueblo negro.

James Cone, unos de los principales representantes de la Teología Negra de la Liberación, dice claramente: “La teología negra afirma que el contenido del mensaje cristiano es la liberación. Es decir, la teología cristiana es para nosotros un estudio racional, pero también pasional, de la realidad revolucionaria de Dios en el mundo, a la luz de la situación histórica de una minoría oprimida, y en él relacionamos las fuerzas de liberación con el evangelio, que es Jesucristo. Entendida de este modo la teología, permanecemos fieles a la tendencia del pensamiento bíblico que se encuentra en el actuar de Dios en la historia, liberando a los hombres de la esclavitud y la opresión”. (Cone, 1975)

La meta del Cristianismo es la reconciliación de todos los seres humanos y la constitución en esta tierra de una sola familia de los hijos de Dios, sean blancos o negros. Pero, según Cone, “esto no significa que tengamos que dejarnos prescribir por los blancos lo que significa reconciliación. Para nosotros, significa en primer lugar participar en el actuar revolucionario de Dios en el mundo, cambiando las estructuras políticas, económicas y sociales, de modo que las diferencias entre ricos y pobres, opresores y oprimidos, ya no sigan siendo las decisivas”. (Cone, 1975)

Esta Teología Negra de la Liberación, surgida en Estados Unidos, con matices revolucionarios, cuando se luchaba contra la segregación racial, se trasladó a Sudáfrica, que lidiaba en esos momentos con problemas similares, Uno de los mayores representantes de esta corriente en Sudáfrica, Basil Moore, nos aclara que “lo más distintivo de la Teología Negra fue su método teológico. En esencia, se fundamenta en la convicción de que en una sociedad racista, el racismo no sólo estructura de manera diferente las experiencias de los opresores y de sus víctimas; también los hace “ver” e interpretar las cosas de manera diferente. Así se entiende de modo diferente la naturaleza y el significado del Evangelio cuando uno se acerca desde la experiencia de los opresores blancos, o cuando esta interpretación está cargada de las experiencias y aspiraciones del pueblo negro. Debido a ello, los blancos tienden a ver que el corazón del Evangelio trata acerca de la salvación del alma. En cambio para los negros el mensaje central es que Jesús vino a liberar a los oprimidos. Se trata de la liberación. Así la teología negra versa sobre las personas negras que interpretan el Evangelio a la luz de las experiencias negras, y asimismo interpretan las experiencias negras a la luz del Evangelio. (Moore, 2011)

De hecho, estas experiencias están influyendo en la naciente reflexión teológica

afroamericana. Como señala Amílcar Ulloa en su artículo “Acontecer teológico en Abya-Yala”, la Teología Afro-americana encuentra su origen en los movimientos de lucha tanto al interior de las iglesias, como en la sociedad, contra las discriminaciones de tipo étnico-cultural. Ulloa cita al P. Antonio Aparecido da Silva, uno de los principales impulsores de la Teología Afro-americana, quien, en su libro “Caminos y contextos de la teología afroamericana” destaca tres características de la elaboración teológica desde la perspectiva afroamericana:

1. **Recuperación y afirmación de la identidad negra.** Considera que la toma de identidad es sin duda uno de los mayores acontecimientos de la población afro-descendiente del continente. Esta toma de conciencia ha posibilitado un salto cualitativo en el tránsito de la condición de inferioridad introyectada, a una nueva postura de autoestima...
2. **Experiencias de fe en las comunidades negras.** Existe en el continente una diversidad de experiencias de Dios en las comunidades negras, tanto católicas como protestantes, así como las que conservan fielmente sus tradiciones religiosas africanas, a través del Vudú haitiano, el Candomblé en Brasil y la Santería en Cuba. Esta realidad religiosa, según Aparecido, constituye necesariamente el campo de la Teología Afro-americana. Dice Aparecido:

En la lectura de la Palabra de Dios, la comunidad negra siente los acontecimientos bíblicos desde dentro de su experiencia histórica y, completa lo que falta en la Biblia. Por ejemplo, la esclavitud negra en el “nuevo mundo” fue más duradera, más intensa y más larga que la esclavitud en Egipto o el exilio en Babilonia. En sus liturgias las comunidades negras fácilmente se identifican con el Cristo sufridor porque esta es su realidad. Sin embargo, en sus fiestas también sienten el gozo de su liberación-resurrección.

3. **Culturas negras e inculturación.** La inculturación es entendida como un proceso en el cual el pueblo expresa su fe cristiana a partir de su propia cultura. De acuerdo con Aparecida, la Teología Afro-americana no se interesa sólo por la inculturación como proceso, sino que esta misma reflexión teológica sea parte de ese proceso de inculturación. Se ve en esta afirmación una fuente de resistencia, frente a la propuesta globalizadora neoliberal que insiste en homogeneizar todas las realidades culturales a la cultura del consumo.

Ante esto, concluye Ulloa que la gran fortaleza de la Teología Afro-americana radica en su fundamentación metodológica: Se parte del postulado de que las negritudes, antes que ser oprimidas por el hecho de su pobreza, son discriminadas y marginalizadas por el color de su piel. Esto hace que el hombre negro y la mujer negra sean más pobres entre los pobres. “Por tanto, la metodología teológica afroamericana no puede considerar la realidad del racismo como un hecho secundario frente a las realidades socioeconómicas de clases, sino que debe tomarlas en serio.” (Ulloa, 2000, págs. 6-7)

A partir de su experiencia de esclavitud y de discriminación, junto con su anhelo de alegría y fiesta, se abre al pueblo negro la oportunidad de experimentarse identificados con Jesús, particularmente en el “Misterio Pascual”, es decir en su pasión, muerte y resurrección, que constituye el meollo de la fe cristiana. En manos de los opresores, Jesús padeció y murió, pero él triunfó por su resurrección y con él triunfamos todos los que morimos con él, para resucitar con él.

La experiencia familiar, que es básica para el pueblo negro, le permite abrirse a la experiencia de la Iglesia como familia de Dios, que celebra alegremente las fiestas de la comunidad y, en concreto, el domingo, como día de la familia de los hijos de Dios. Sin embargo experimenta un rechazo casi invencible a estructuras eclesásticas burocráticas o que sugieren el sometimiento a una estructura de poder. Para que el pueblo negro continúe fiel a la Iglesia católica tienen mucha importancia la figura de María, la madre de los hermanos de Jesús y la presencia de los santos, como amigos de Jesús y de su familia.

Tienen mucha importancia el Bautismo y el sepelio, como momentos de reunión familiar. En cambio los demás sacramentos tienen poca acogida, probablemente porque el modo como a ellos se los celebra, no empata con la experiencia religiosa del pueblo. Aquí nos damos cuenta de que es necesaria una profunda inculturación de la liturgia católica.

Los cantos y poesías religiosas que rodean las reuniones de la comunidad cristiana son profundamente apreciados por el pueblo negro que, a través de ellos, expresa su experiencia religiosa y, en el fondo, construye su teología.

Desde hace algunos años el pueblo negro tiene un mayor acceso a la Biblia, en la que se ve reflejado. Las historias del Antiguo Testamento los ayudan a reflexionar sobre su historia, y las narraciones, parábolas y discursos de Jesús les abren horizontes nuevos: "Alégrense los pobres, porque ya viene el Reinado de Dios, en el que ya no habrá pobres ni ricos, esclavos ni opresores, porque todos seremos hermanos".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antón Sánchez, J. (2014). *Religiosidad Afroecuatoriana*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Aparecida, V. C. (2007). *Documento conclusivo*. Bogotá: CELAM.
- Armando, G. (2012). ¿Espiritualidad Afro? *Katanga - Revista de Teología Afrolatinoamericana*, 77-98.
- Bartolucci, E. (1993). Presentación. En R. Savoia, *Semana Santa de las Comunidades Negras* (pág. 210). Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Bello, A., & Rangel, M. (7 de 08 de 2000). *Etnicidad, "Raza" y equidad en América Latina y el Caribe*. Recuperado el 20 de 10 de 2015, de [www.cepal.org: http://www.cepal.org/publicaciones/xml/4/6714/lcr_1967_rev.21.pdf](http://www.cepal.org/publicaciones/xml/4/6714/lcr_1967_rev.21.pdf)
- CELAM. (1992). *Documento de Santo Domingo*. Recuperado el 2 de 10 de 2015, de [www.celam.org: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf)
- Coba Andrade, C. (1980). *Literatura Popular Afroecuatoriana - Colección Pendoleros 43*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Cone, J. (1975). Teología Negra. *Selecciones de Teología*, 55-60.
- Herrera Quiñones, A. (1994). *Teología Afroamericana*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Melean, J. (2004). *Los esclavos de los jesuitas en los memoriales de la provincia del Paraguay (Siglo XVIII) Anuario del CEH - n° 4 - año 4 - 2004*. Recuperado el 21 de 10 de 2015, de [dialnet.unirioja.es: dialnet.unirioja.es/download/articulo/3740358.pdf](http://dialnet.unirioja.es/dialnet/unirioja.es/download/articulo/3740358.pdf)

- Moore, B. (08 de 04 de 2011). *Learning from Black Theology*. Recuperado el 22 de 10 de 2015, de Rhodes University - ru.ac.za: <http://www.ru.ac.za/media/rhodesuniversity/content/ruhome/documents/Basil%20Moore%20Speech%20-%20Black%20Theology.pdf>
- Morrison, J. (2015). *Raza y pobreza en América Latina. Atención de las necesidades de desarrollo de las personas de ascendencia africana*. Recuperado el 21 de 10 de 2015, de Crónica ONU: <http://unchronicle.un.org/es/article/raza-y-pobreza-en-am-rica-latina-atenci-n-de-las-necesidades-de-desarrollo-de-las-personas/>
- Peters, F. (2005). *Sobre-Vivir a la propia muerte*. Quito: Abya-Yala.
- Primer Encuentro Continental de Obispos comprometidos con la Pastoral Afro. (2003). Colombia (Informe). *Iglesia y Pueblo Negro* - N° 9, 32-39.
- Rueda Novoa, R. (01 de 2010). *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago- río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador, siglos XVIII-XIX*. Recuperado el 21 de 10 de 2015, de uasb.edu.ec: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2815/1/TD011-DH-Rueda-De%20esclavizados.pdf>
- Ruiz Arenas, O. (2003). Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena. *Teologica Xaveriana*, 113-143.
- Ruiz Arenas, O. (2009). Inculturación del Evangelio y teología india en los escritos del P. Javier García. *Ecclesia*, 471-482.
- Sampedro Nieto, F. (2006). Religiones Americanas y Afroamericanas. *Veritas*, 11-42.
- Savoia, R. (2003). Evangelización y los Afroamericanos. *Iglesia y Pueblo Negro* - n° 9, 179-192.
- Savoia, R. (2012). Comunidades afroesmeraldeñas y misioneros: De la primera evangelización al Vaticano II. *Katanga - Revista de Teología Afrolatinoamericana*, 118-146.
- Tulinnye, D. (1995). La Religiosidad africana. *Cuadernos de Pastoral Afroamericana* - N° 5-6, 80-86.
- Ulloa, A. (7 de 2000). *Acontecer teológico hoy en Abya-Yala*. Recuperado el 2 de 10 de 2015, de www.ibiblio.org: www.ibiblio.org/rilit/docs/Ponencias/3%20Encuentro/ACONTEcer.doc
- Unesco (1998). Fuentes Unesco N° 99. Recuperado el 2 de 10 de 2015, de www.unesdoc.unesco.org: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001113/111347S.pdf>
- Unicef. (sf). *Los pueblos indígenas en América Latina*. Recuperado el 21 de 10 de 2015, de www.unicef.org: http://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf
- VI Encuentro de Pastoral Afroamericana - 1994. (2001). Espiritualidad Afroamericana y Expresiones religiosas. *Cuadernos de Pastoral Afroamericana* - N° 7-8, 57-90.
- Wade, P. (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Zendrón, C. (1997). *Cultura negra y espiritualidad*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.