

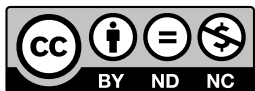
## Naturaleza y fuerza vital compartida: cosmogonía en la afrodiáspora<sup>i</sup>

Nature and Shared Life Force: Cosmogony in the Afro-Diaspora

Por: Liliana Parra-Valencia,<sup>1</sup> Miguel Sebastian Guerrero Felix<sup>2</sup> & Isabella Rozo Lara<sup>3</sup>

1. Docente titular e investigadora de la Universidad Cooperativa de Colombia. Contacto: [lilianaparravalencia1@gmail.com](mailto:lilianaparravalencia1@gmail.com)  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9411-4513> Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=tkX2AWcAAAAJ&hl=es>
2. Psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia. Integrante del Semillero PsicoPaz.  
Contacto: [miguel.guerrerof@campusucc.edu.co](mailto:miguel.guerrerof@campusucc.edu.co) Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-7190-8255>
3. Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia. Integrante del Semillero PsicoPaz.  
Contacto: [isabella.rozo@campusucc.edu.co](mailto:isabella.rozo@campusucc.edu.co) Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-8143-3362>

### OPEN ACCESS



**Copyright:** © 2024 Revista El Ágora USB.  
La Revista El Ágora USB proporciona acceso abierto a todos sus contenidos bajo los términos de la [licencia creative commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Atribución–NoComercial–SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

**Tipo de artículo:** Reflexión

**Recibido:** mayo de 2023

**Revisado:** julio de 2023

**Aceptado:** septiembre de 2023

**Doi:** [10.21500/16578031.6453](https://doi.org/10.21500/16578031.6453)

**Citación APA:** Parra-Valencia, L., Guerrero Felix, M. S. & Rozo Lara, I. (2024). Naturaleza y fuerza vital compartida: cosmogonía en la afrodiáspora. *El Ágora USB*, 24(1), 307-325.  
Doi: [10.21500/16578031.6453](https://doi.org/10.21500/16578031.6453)

### Resumen

Se aborda la relación de las comunidades afrodiaspóricas con la naturaleza. Problematiza la explotación moderna/colonial y capitalista. Se basa en corrientes teóricas descoloniales, la biointeracción y las filosofías africanas. Sigue la metodología de revisión documental y el análisis cualitativo. Los ejes conversacionales se centran en las cosmogonías africanas como tejido de fuerzas cósmicas; la naturaleza como fuente de la medicina ancestral afrodiaspórica; el vínculo con el territorio y la relación naturaleza, cultura e identidad. Concluye con la invitación para aquellas psicologías que buscan ampliar y descolonizar sus marcos interpretativos.

**Palabras clave:** Naturaleza; Filosofía africana; Afrodiáspora; Psicología

### Abstract

The relationship of Afrodiasporic communities with nature is addressed. It poses modern/colonial and capitalist exploitation. It is based on decolonial theoretical currents, biointeraction, and African philosophies. It follows the methodology of documentary review and qualitative analysis. The conversational axes focus on African cosmogonies as a fabric of cosmic forces; nature as a source of Afrodiasporic ancestral medicine; the link with the territory, and the relationship between nature, culture, and identity. It concludes with an invitation to those psychologies that seek to broaden and to decolonize their interpretive frameworks.

**Keyword:** Nature; African Philosophy; Afrodiaspora, and Psychology.



Lago sagrado y encantado de los negros.  
Parque Memorial Quilombo dos Palmares, Serra da Barriga.  
Alagoas-Brasil  
Foto: Liliana Parra-Valencia, 2022

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

## **Sistema moderno/colonial capitalista: ¿modelo de destrucción de la naturaleza?**

En la actualidad asistimos a prácticas de explotación y utilización desmedida de los mal llamados “recursos naturales”, como manifestación nociva, feroz y predatoria del Capitalismo Colonial/Global. El agua es uno de los muchos recursos que están siendo agotados. Según [Aníbal Quijano \(2014\)](#), esta tendencia trae consigo consecuencias para la existencia y pone en riesgo, no solo la sobrevivencia humana sino, y, principalmente, la de toda la vida en el planeta tierra. En sus palabras, “bajo su imposición, hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar” (p. 855). El dominio sobre los otros ha sido un rasgo de la modernidad/colonialidad, como una imposición con características raciales/étnicas, que se estructura desde el poder capitalista cuyo inicio y expansión se remontan a la colonización de Abya-Yala y América Ladina. En lengua del pueblo *kuna* (Colombia y Panamá), Abya-Yala significa tierra madura, viva, en florecimiento, como autodesignación de los pueblos originarios del continente que se diferencia de América ([Porto-Gonçalves, 2009](#)), denominación colonial. Y América Ladina, se refiere a la designación que reconoce la presencia africana e indígena en la configuración histórica, cultural y política del continente incluido el Caribe ([Gonzalez, 1998](#)).

El expansionismo de la modernidad europea, entendido como un proceso histórico y cultural, impuso de manera violenta un modelo civilizatorio



en Abya Yala, África y Asia por casi cuatro centurias consecutivas, desde finales del siglo XV, también instituyó la colonialidad como una imposición de relaciones de dominación (Quijano, 1992), con un alarde de superioridad de aquella Europa colonial que dominó cuatro partes de mundo, siguiendo la catografía eurocéntrica que referencia Enrique Dussel (1994). El modelo moderno/colonial estableció una separación entre el ser humano y la naturaleza. Además, dejó de lado otras formas de concebir tanto el mundo como la propia naturaleza. Esta visión dualista no solo aparta las dimensiones, elementos y entes, sino que también, los jerarquiza, en una relación de subyugación de la racionalidad del sujeto cognoscente sobre los objetos y de lo humano sobre el mundo y la naturaleza. En oposición a lo humano se ubica lo animal, dando por sentada la condición de inferioridad y subalternidad de las existencias no humanas.

Desde entonces, impera un sistema de poder hegemónico que consiguió hacerse mundial, como Colonialidad Global del Poder, a cuyo proceso de reconfiguración asistimos con la aceleración de la reconcentración del control del poder (Quijano, 2014). A partir de la producción y el aprovechamiento que dejó la revolución industrial, opera una mal-llamada “ética productivista” (Quijano, 2014) que justifica la explotación. Esta racionalidad capitalista extractivista, ahora globalizada, que entiende la naturaleza como un recurso a explotar, expresa el afán por el control absoluto en aras de un supuesto “progreso” y “desarrollo”. Esta ruptura con la naturaleza, promueve el individualismo y desliga las partes del todo como elementos aislados; sin hacerse responsable de los daños y la destrucción que genera, como las catástrofes naturales o la crisis climática a la que asistimos en los últimos años. Arturo Escobar (2014) explica cómo el ser humano moderno tiene impuesta una noción ilusoria de progreso y desarrollo ligado al consumo, al individualismo y a la competitividad. Sin embargo, “otras formas humanas de construir el mundo” expresan la crisis de este Mundo-Uno, “moderno/capitalista, secular, racional y liberal” (p. 21). Esta visión se limita a entender una única forma de crecimiento por la vía del progreso y desarrollo para la dominación; la cual deslegitima otras perspectivas para comprender diversas realidades existentes.

El capitalismo globalizado que ha fomentado el consumismo (Quijano, 2014), impone a nivel mundial el “nuevo capital financiero en el control del capitalismo global colonial/moderno” (p. 853). La reproducción de este modelo extractivista y de consumo, ha llegado a permear a los pueblos tradicionales con consecuencias que amenazan no solo sus formas de vivir y su relación con el territorio, sino también, saberes/prácticas ancestrales de cuidado y preservación de la naturaleza; que son diversas y propias de las tradiciones afrodiaspóricas<sup>iii</sup>, indígenas y campesinas. El sistema capitalista en su constante deseo de posesión de lo que considera “recursos naturales”, provoca que comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas americanas, caribeñas y abyayalenses pierdan sus tierras; por el despojo violento o por la sobre explotación que las deja estériles e inhabitables. De acuerdo con

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiaspora

---



Enrique Leff (2014), la desterritorialización de los pueblos de la tierra es un efecto de la modernización, a lo cual responden con procesos de re-territorialización desde el arraigo a sus tradiciones y derechos culturales. El despojo del territorio además de destruir la naturaleza, también cercena la identidad de las comunidades y la memoria histórica de su legado. Catherine Walsh y Juan García (2015), exponen una de las grandes inquietudes de las poblaciones afrodiaspóricas en el Pacífico ecuatoriano: la vulneración de sus derechos ancestrales sobre el territorio como vida y la lucha por el legado que han mantenido.

Otra preocupación está relacionada con el presente ordenado desde y por el Estado. Esa es la negación y usurpación de los derechos ancestrales, en los que el territorio –como existencia y vida– continúa siendo fundamental. En el territorio afropacífico, es central la ecuación de memoria y vida. Nosotros entendemos que sin el territorio no nace la cultura y sin cultura no crece ni florece la identidad. (p. 92)

De acuerdo con Santiago Castro-Gómez (2007), la racionalidad constitutiva de los pueblos colonizados se centraba en una concepción de la realidad interrelacional entre la naturaleza, el ser humano y el conocimiento. Modos de vida donde las plantas, los animales y diversos seres componen la cotidianidad de los pueblos tradicionales, anteriores a la configuración del modelo epistémico moderno/colonial europeo, de su proceso civilizatorio y la pretendida universalidad del pensamiento predominantemente ilustrado y asentado en la razón; el cual genera una ruptura con la naturaleza y el modo de entenderla, y dificulta reconocer otras ontologías y cosmovisiones, como formas de concebir el mundo.

El pensamiento moderno/colonial no sólo pretende ubicar en el centro a Occidente, sino también, jerarquizar lo étnico-racial, la razón, la episteme y la ontología moderna, sobre las formas *otras* de conocer y existir en el mundo. Aimé Césaire (2006) explica cómo el colonialismo llevó al desarraigo de la sabiduría de las naciones africanas y sus descendientes en el continente de Abya Yala, incluido el Caribe. En el desarraigo de las sabidurías de los pueblos negros, el colonialismo buscó matar de raíz los saberes, las creencias, la relación con lo intangible (Césaire, 2006). La racionalidad moderna se basa en lo observable, sin embargo, lo que es visto y observado son productos de una ficción civilizatoria que se pretende única, que crea sobre sí un fantasma humano que es erigido por la violencia cotidiana que se extiende por el mundo. Como afirma Césaire (2006, p. 15): “Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para descivilizar al colonizador”, presentarle el horror de esta supuesta humanidad moderna que existe a partir de la muerte. Y que impera sobre otras posibilidades de vidas humanas y no humanas en diversos territorios del mundo. ¿Qué sería entonces humanizar/civilizar a le otro dentro del paradigma moderno occidental?

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---



Según Quijano (2007), el colonialismo y la colonialidad se funden con el sistema capitalista como un patrón de poder, cuyos centros hegemónicos a partir del siglo XVII formalizan “un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la objetivación de lo cognoscible respecto del conocedor” (p. 94). Esta racionalidad científica eurocéntrica y moderna, se instituyó como la forma válida de conocimiento, capaz de responder a las demandas de control de las relaciones humanas, la naturaleza y la propiedad de los recursos.

David Pavón-Cuellar (2017) describe la relación entre la psicología en Latinoamérica y el sistema capitalista, tejida por siglos de historia latinoamericana, la cual ha subsistido y se ha prolongado, haciendo presente el pasado.

Las actuales relaciones entre capitalismo y la psicología están sobredeterminadas y sobrecargadas por quinientos años de historia, por el colonialismo hispanoportugués con sus minas y sus monocultivos, el neocolonialismo angloamericano con sus piratas y empresarios, las rancias tiránicas y las modernas dictaduras del siglo XX, la industrialización y la financiarización. (p. 18)

En este contexto, la problematización se inscribe en la forma en que el sistema capitalista moderno/colonial ve a la naturaleza, como un recurso más por explotar. Y, desde esta lógica extractivista, desaloja a las comunidades afrodiaspóricas, indígenas y campesinas de sus saberes, ontologías, cosmogonías y territorios ancestrales, basado en una ideología racional y científica. Aquella en la cual la psicología hegemónica y demás ciencias sociales modernas y coloniales decimonónicas, herederas del siglo de las Luces, se instalan. Esta psicología se ha preocupado por seguir los lineamientos de la racionalidad moderna/colonial, ha dejado de lado los estudios sobre el alma humana y los diferentes modos de vida de los pueblos, Y, además, se ha enfocado de manera exclusiva en aquello que puede observar, medir, cuantificar y, en últimas, controlar desde la razón. La psicología occidental hegemónica, como disciplina moderna, desde su emergencia decimonónica ignora los saberes de cura afrodiaspóricos, indígenas y campesinos (Parra-Valencia, 2023), incluidos sus interpretaciones del mundo, como conocimientos psicológicos, así como otras formas de conocer o cosmoperibir la realidad; en el sentido de Oyèrónke Oyèwùmí (1997), como concepción del mundo que privilegia otros sentidos o su combinación, no solo el visual. Dando como resultado una psicología científica institucionalizada, que a la vez silencia las epistemes de los pueblos tradicionales (Parra-Valencia, 2023; Parra-Valencia, et al., 2022).

Este punto de vista científicista, propio del sistema moderno/colonial capitalista, centrado en sus intereses, ha promovido no solo que no se reconozcan otras formas de conocimiento (epistemologías), en particular afroindígenas, sino también que no se adviertan otros modos de ser y estar en el mundo (ontologías), concepciones de la realidad (cosmovisiones y

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---



cosmopercepciones), y maneras de entender la naturaleza y la relación con ella, que no conlleven a su destrucción.

## **Biointeracción, fuerza cósmica y otras formas de relacionamiento afrodiaspóricas**

Las concepciones de mundo centradas en la modernidad y en el desarrollo, han sido criticadas desde varias prácticas y movimientos sociales, populares, comunitarios y ambientalistas, los cuales consideran el valor del conocimiento propio. En este sentido, emerge desde la resistencia contracolonial y anti-desarrollista en Latinoamérica, el *bien vivir*. Esta propuesta que parte de un movimiento sociocultural de raíces ancestrales, se direcciona hacia la descolonialidad del poder; como otra forma de existencia social que decide liberarse de la dominación, la explotación y la violencia. Pablo Solón (2016) resalta la interconexión que existe entre todo y la unidad que forma en el *vivir bien*, la cual define la vida misma y está presente en lo existente en la Pacha.

En la Pacha no existe separación entre seres vivos y cuerpos inertes, todos tienen vida. La vida sólo se puede explicar por la relación entre todas las partes del todo. La dicotomía entre seres con vida y simples objetos no existe. Así mismo, no hay una separación entre seres humanos y naturaleza. Todos somos parte de la naturaleza y la Pacha como un todo tiene vida. (p. 20)

Y aún frente a la dualidad moderna no se dicotomiza ni se privilegia una concepción sobre otra. Las relaciones parten de una correspondencia y son vividas en una mutualidad de las diferencias. La actuación de un elemento no implica la exclusión de otro, ni tampoco una elaboración homogénea (Solón, 2019).

De acuerdo con Charo Mina et al. (2015) en el Pacífico afrocolombiano, desde la década del 90, comunidades negras y el Proceso de Comunidades Negras (PCN), en la defensa de los ríos, introducen la discusión sobre el *buen vivir negro* en el país. Aquí estamos delante de otras concepciones de mundo, otras formas de conocer, ser y existir, que expresan ontologías relacionales. Según Escobar (2014), estas se definen por la continuidad entre entidades biofísicas, humanas y supernaturales, y no la separación entre el mundo humano y no-humano. Como se vive en diferentes sociedades no-occidentales o en comunidades afrodescendientes, indígenas o campesinas cuya existencia involucra una perspectiva comunal y un vínculo con el territorio, concebido como espacio-tiempo vital, en permanente interrelación con lo natural. Lo cual nos habla de muchos mundos, del pluriverso.

Por su parte, para Leff (2014), las formas de habitar poéticamente y políticamente el mundo de los pueblos de la tierra, desde sus saberes, prácticas y sentidos de vida que territorializan la vida, están en el campo de la ontología política. La cual se define por estrategias de apropiación y construcción de te-

---

### Artículo:

Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---



territorios que oscila entre: capitalización y modos ecológico-culturales, expansión y derechos a la autonomía, derechos de las transnacionales y derechos de los pueblos, lo privado y los bienes comunes de la humanidad, progreso/ desarrollo y vivir bien, entre diferentes modos de habitar y reinventar los modos de existencia en el planeta.

Reconocemos las diferentes tensiones entre las concepciones ontológicas y las formas de habitar el mundo. En nuestro caso nos interesa reflexionar sobre el tejido de relaciones de convivencia entre diferentes seres, humanos, no humanos y naturaleza, que sugiere una alternativa descolonial del poder y del desarrollismo. En particular, aquellas basadas en la biointeracción, como las de matriz africana, de cara a la vida; las cuales abordamos en el texto.

Según **Antônio Bispo** (2015; 2018), líder quilombolo del nordeste de Brasil, la biointeracción propone un modelo alternativo de sociedad, que emerge de las comunidades quilombolas, donde el humano devuelve a la naturaleza la energía que ha recibido. Integra el humano a la naturaleza, sin perder el respeto por ella y reconoce que sus recursos se deben cuidar con responsabilidad, sin explotarlos o extraerlos sin medida. Desde esta alianza cosmológica las comunidades quilombolas piensan y actúan de manera circular, pues no existe fin, sino el recomienzo. Bispo expone la necesidad de conservar la naturaleza con el ejemplo de la pesca: si se consume de más y se crea una demanda exagerada, la reserva de peces no podrá multiplicarse en la misma cantidad, ni tampoco con la misma velocidad, desabasteciendo completamente a la comunidad que se alimenta de este bien brindado por la naturaleza. Es decir, es necesaria una reciprocidad enfocada en la devolución de aquello que brinda la naturaleza, para generar y regenerar lo que ha sido tomado. Por tanto, la biointeracción más allá de un concepto, se basa en un estilo de vida que, además de promover la cultura, genera una alternativa de relacionamiento con la naturaleza, basada en la devolución de la energía orgánica a las plantas y los animales, por parte de los humanos.

En este sentido, y para dar cuenta de otras formas de entender la naturaleza, construimos tres ejes conversacionales para ampliar las perspectivas. En el primero exponemos cómo las tradiciones ancestrales africanas se definen desde un tejido de fuerzas cósmicas. En el segundo identificamos de qué modo la naturaleza —entendida como las plantas, las hierbas y los animales considerados sagrados— es fuente de la medicina ancestral afrodiaspórica. Por último, en el tercer eje conversacional abordamos el papel fundamental del vínculo con el territorio, que promueve el cuidado de la naturaleza, la cultura y la identidad de las comunidades negras. Estos ejes interpretativos invitan a las psicologías a dialogar con otras formas de comprensión y otros modelos culturales de la realidad y la naturaleza, desde ontologías y cosmológicas africanas/afrodiaspóricas.

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---



## Cosmogonías y filosofías africanas: un tejido de fuerzas vitales cósmicas y espirituales

Las cosmogonías africanas se definen fundamentalmente por la naturaleza, central en la mitología sobre la creación del universo, el origen de la vida y la fuerza vital, esencial en todos los seres. Reconociendo que existen diferentes cosmogonías africanas, como etnias y culturas, abordamos la *bantú*. Según [Alberto da Costa e Silva \(2011\)](#), esta noción designa numerosas hablas emparentadas —entre 300 y 600—, y sus pueblos, con más de doscientos (200.000.000) millones de personas. Los cuales cubrían cerca de nueve (9) millones de km<sup>2</sup> del continente africano, al sur de una línea imaginaria horizontal —de occidente a oriente— desde la Bahía de Biafra (sudeste de Nigeria) hasta Melinde (Kenia). *Bantu* significa pueblo o los humanos, el plural de *muntu*, el ser humano.

De acuerdo con [Alexis Kagame \(1966\)](#) la filosofía *bantú* se basa en cuatro categorías que unifican todo lo que existe: *muntu*, *kintu*, *ahantu* y *ukuntu*.

Hemos fijado las “categorías” de la filosofía bantú - ruandesa, que se reducen a cuatro: *umuntu-abantu* = seres humanos, *ikintu-ibintu* = cosas, *ahantu* = localidad, *ukuntu* = modo de ser. Esto significa que cualquier entidad, cualquier ser, en cualquier forma que se presenta, en última instancia se reduce a una de estas cuatro “categorías”. Y que fuera de ellas no es posible concebir una definición unificadora y última, expresando la esencia determinada de un ser ([Kagame, 1966, p. 107. Énfasis del autor. Traducción propia](#)).

Según [Janheinz Jahn \(1970\)](#) el *ntu* es la fuerza universal cósmica que comparten todas las entidades, seres y formas de todo lo que existe, presente en la raíz de las cuatro categorías de la filosofía *bantú*. En la ontología *bantú* todo lo que existe, y que pertenece a estas categorías, debe ser pensado como fuerza, no como sustancia, cuyas energías están emparentadas entre sí, por el *ntu*, la fuerza universal cósmica, como lo indica la raíz de las palabras mismas; fuerza continua, sin interrupción, en la que coinciden ser y existir. “El impulsor, lo que da vida y eficacia a todas las fuerzas es *nommo*, la ‘palabra’, de lo cual por ahora sólo diremos que es, en cada caso, palabra y agua, semilla y sangre” (p. 121. [Énfasis del autor. Traducción propia](#)). *Ntu*, sería entonces “lo que son colectivamente *muntu*, *kintu*, *hantu* y *kuntu*” (p. 120. [Traducción propia](#)), que operan continuamente.

[Bunseki Fu-Kiau \(2001\)](#) afirma que en la cosmología *bantú-kongo* las comunidades vivas están vinculadas a sus ancestros o seres espirituales. El universo está atravesado por diferentes fuerzas que lo gobiernan. Del vacío/nada emergió *kalunga*, una fuerza de fuego, fuente de la vida terrenal, símbolo de vitalidad y cambio. Su fuerza detonó una tormenta y formó una masa fundida que al enfriarse parió la tierra y produjo el agua, ríos y montañas. El mundo,

---

Artículo:  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---





ahora físico, quedó flotando en *kalunga*, como agua sin fin en el espacio cósmico, con una parte que emergió a la vida terrestre y la otra mitad sumergida en lo submarino y el mundo espiritual. *Kalunga* es un portal y muro entre ellos. Ella es vida y aquello que hace contacto con la tierra comparte esa vida, como plantas, animales, piedras, humanos.

Y en cuanto a la religiosidad de los *kongos*, pertenecientes a la cultura *bantú*, Marc Felix (1995) explica cómo los espíritus de la naturaleza (*bankisi ba tsi* o *bakinda*) hacen parte de las creencias ancestrales, junto con el ser supremo, los ancestros, los espíritus locales y las fuerzas impersonales.

Kagame, Jahn, Fu-Kiau y Felix coinciden en identificar, en la cosmogonía *bantú*, aquella fuerza vital cósmica dadora de vida y presente en todo. Y también el fuerte vínculo con el mundo espiritual y la ancestralidad que define a estas culturas africanas.

La raíz *ntu* también la encontramos en la noción *ubuntu*, de las filosofías africanas contemporáneas. Según Mogobe Ramose (2002), corresponde a la quinta categoría de la filosofía africana, que como categoría ética, permea la relación entre aquellas propuestas por Kagame. El movimiento en cuanto principio del ser debe entenderse como ser-siendo, *ubu*. El cual está siempre orientado hacia el *ntu*, donde asume una forma concreta, pues ambos se fundamentan mutuamente. *Ubu-ntu* es una categoría ontológica y epistemológica propia del pensamiento de los pueblos *bantúes*. El *ubuntu* como cosmovisión se define como la ética africana, el humanismo africano *bantú*. Si el *ubu* es más amplio, *umu* es más específico, *Umuntu* sería el ser-siendo, la persona, un humano. Y *Ubuntu* también sería una abstracción de la persona, la humanidad.

Según Jean Bosco Kakozi Kashindi (2020), Ramose entiende la humanidad en dos sentidos: como conjunto de los humanos, “en relación con otros seres cósmicos, que son las cosas, los minerales, los animales, las plantas; el modo de expresar esas cosas, el modo de expresar el mundo y el espacio-tiempo”. Y como valor. Sin embargo, para Ramose *ubuntu* como *humanity* no expresa su sentido y vivencia profunda como cosmovisión. Entonces, propone *humanness*, que transmite un sentido de lo abierto e inacabado, una humanidad que se está realizando, que está en movimiento. Kakozi Kashindi afirma que la palabra *ubuntu* se utiliza por primera vez (de forma escrita) en la Constitución transitoria de 1993, ante el régimen segregacionista del apartheid en Sudáfrica, en cuyo epílogo se lee: “hay necesidad de comprensión y no de venganza, de reparación y no de represalias, de *ubuntu* y no de victimización”. Concluye que *ubuntu* se resume en algunas máximas como *motho ke motho ka batho*, que traduce la persona es persona en medio de o a través de otras personas. Un aforismo de la máxima que Desmond Mpilo Tutu (2012) utiliza en el libro *Sin perdón no hay futuro*. *Ubuntu* también se usa en el sentido de: Yo soy porque somos. O “ser como pertenecer”, pues los seres humanos, según

Artículo:  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora



Tutu, no podemos entendernos sin pertenecer a una comunidad, grupo o país, y luego soy.

Entendemos que la filosofía del *ubuntu* amplía la manera de concebir al sujeto de la racionalidad moderna/colonial y la psicología hegemónica, decimonónica; nos plantea reflexiones sobre el antropocentrismo que promueven las perspectivas individualistas y del desarrollismo capitalista. Y más aún, expande la noción de comunidad, en el sentido de la biointeracción entre humanos, animales, plantas y el mundo espiritual. Aquel hermanamiento entre lo vivo y la ancestralidad, como define Manuel Zapata Olivella (2010) al *mntu*. En este sentido, Bas'ilele Malomalo (2019), con base en la filosofía ancestral africana de *ntu* y las filosofías africanas contemporáneas del *ubuntu* y de la *bisoidade* (de la lengua lingala, que significa nosotros), reflexiona sobre las comunidades-de-vida. Es decir, la comunidad-sagrado-ancestral, la comunidad-universo-naturaleza y la comunidad-de-*bantú* o de humanos, las cuales conforman el *ubuntu*, el ser-siendo siempre en movimiento y abierto a le otro. Esta noción ubica la responsabilidad ética/científica en trabajar su armonización. Y también ampliar la discusión sobre los derechos de la naturaleza con los derechos biocósmicos o derechos del *ntu*.

Las cosmogonías y filosofías africanas, como un tejido de fuerzas vitales cósmicas y espirituales, nos invitan a la biointeracción, a reconocer la interconexión de las existencias, que de manera separada genera aislamiento, esterilidad y destrucción. En el horizonte, las posibilidades se amplían, oportunidades para cosmopercebir la vida y el lazo que nos une y trasciende la individualidad del ser; pues somos en la relación y el vínculo con otros.

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiaspora

---

### **La naturaleza como fuente de la medicina ancestral afrodiaspórica**

Los elementos de la naturaleza, como las plantas medicinales, las hierbas y los animales son considerados sagrados para las comunidades afrodiaspóricas; proveen vida, sanación y liberación ante enfermedades tanto del cuerpo como del alma. En ellos se expresa el sentido espiritual de las deidades que los habitan. Sin naturaleza no hay vida, pues la misma naturaleza es la vida. Este es un principio fundamental para las comunidades afrodiaspóricas, que tradicionalmente han heredado y transmitido un legado del cuidado de la naturaleza como el cuidado de la vida misma. Bispo (2015) afirma que para subsistir se cuida del terreno, dado que se vive en paz y en concordancia con el respeto de la naturaleza. Ella es una fuente de vida innegable, de cuya protección y salvaguarda depende la existencia del ser humano y de todos los organismos vivos.

En las cosmogonías africanas la naturaleza va más allá de ser considerada material, porque en ella habitan las deidades y el mundo espiritual. La religiosidad afrodiaspórica expresa esta concepción como en el caso del *Candomblé*, culto de la religiosidad afrobrasileña para el cual, según Aureliano Nivaldo



y Romeu Rômulo (2010), les *Orixás* son diosas y dioses que hacen parte de la naturaleza; tanto así que son la misma naturaleza que se vuelve sagrada y no se puede dañarles de ningún modo, por el contrario, se les debe amor y respeto. Están encargados de todos los fenómenos meteorológicos y se les reconoce como grandes fuerzas y como sagradas. De ahí que, las prácticas rituales dirigidas a les *Orixás* se acompañan de ofrecimientos con cultos sagrados. “A partir de esta visión, la naturaleza se vuelve intocable, divina, parte integral y esencial de la religión” (p. 569).

Diferentes expresiones de las cosmogonías africanas se manifiestan en la afrodiáspora, cuyas huellas de africanía, en el sentido de Nina de Friedemann (1992), están presentes por la vía del inconsciente, en las representaciones simbólicas e iconográficas, que emergen en las nuevas expresiones de sus portadores; como lo identificamos en prácticas y rituales afrocolombianos, afrobrasileros, afroecuatorianos, afrocaribeños y amefricanos. En particular, aquellas cuyas concepciones culturales están directamente entrelazadas con la naturaleza, continúan costurándose y resistiendo, a pesar del paso incesante del tiempo moderno. Como en las comunidades afrodiaspóricas que reconocen la fuerza vital cósmica presente en los ríos o en las corrientes fluviales. Agenor Sarraf (2013) plantea que en el fondo de las vertientes húmedas del Amazonas hay fuerzas muy poderosas, energías de mucho respeto, para la espiritualidad afroindígena.

---

**Artículo:**

Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---

El imaginario religioso afroindígena se apoyó en la fuerza de las corrientes encantadas que habitan el fondo de las aguas, una región debajo de la superficie terrestre, subterránea o submarina, conocida como “encantada”, expresando movimientos transitados por los ribereños en torno a sus luchas sociales. (p. 493. Traducción propia)

Asimismo, como una tradición presente en el Pacífico afrocolombiano, identificamos la práctica de ombligar. La cual se basa, según Jenni Contreras (2009), en enterrar el cordón umbilical de los recién nacidos en el patio de la vivienda, con algunas semillas de árboles escogidas previamente por la madre. En consecuencia, el infante tendrá raíces espirituales ligadas a la naturaleza, además de adquirir características que harán parte de su personalidad como esencia, del mismo modo representan al árbol. La “primera ombligada se celebra cuando alguien nace, cada niño o niña distingue con el nombre de su ombligo al árbol que crece nutriéndose del saco vitelino enterrado con sus raíces el día del alumbramiento” (p. 66). Esta tradición que se orienta desde una conexión con la naturaleza ha sobrevivido al tiempo y la colonización. Como en el Chocó colombiano donde tiene particularidades propias, que incluso abarcan una “segunda ombligada realizada para curar la herida que deja el ombligo al separarse del niño[a]. Los padres han escogido un animal, planta o mineral cuyas cualidades formarán parte del carácter del niño o niña” (Contreras, 2009, p. 66). Esta práctica se relaciona con tener una vida digna, desde una comunión familiar-ancestral.



La cosmogonía afrodiáspórica también está presente en quehaceres diarios vinculados a la naturaleza, como la recolección de plantas, en las colectas de leña y en la búsqueda de miel, entre otros. Todo esto parte de los ciclos lunares, ya que, los cambios cósmicos permiten días precisos para actividades concretas. Contreras (2009) señala que “los ciclos cósmicos como los lunares también afectan las actividades. En luna es apropiado rozar el monte. El corte de maderas se hace en menguante, así como la recolección de hierbas medicinales y el bejuco para la pesca” (p. 66). Las comunidades afrodiáspóricas mantienen el legado de las tradiciones africanas y el arraigo a la naturaleza presentes en la cotidianidad y la ritualidad, para salvaguardar la vida a través de saberes que son sembrados en las nuevas generaciones y resguardar la cosmogonía como tejido de saberes y fuerzas cósmicas.

La influencia de la naturaleza en las comunidades afrodiáspóricas hace parte de su acervo cultural y terapéutico ancestral, donde las hierbas y plantas, que contienen en sí mismas espíritus y deidades, contribuyen a la medicina tradicional. Así, cualquier tipo de cura física o espiritual surge de ellas. Como en el caso de las comunidades afrodescendientes, negras y palenqueras de Bolívar y Sucre (Colombia), cuyas prácticas y saberes ancestrales giran en torno a la naturaleza (Simarra & Marrugo, 2016). En San Basilio de Palenque la medicina tradicional está íntimamente vinculada a la espiritualidad, como en el caso de los tratamientos que articulan el rezo y el uso de las plantas medicinales de la herbología palenquera (Hernández et al., 2008).

Según Lucero López et al. (2011) les llamados *remedieros*, como se conocen en el Pacífico afrocolombiano como en el caso de Guapi – Cauca, son sanadores tradicionales que salvaguardan prácticas culturales y la costumbre milenaria del cuidado de la salud, a partir de la utilización de hierbas y rezos, entre otros. Ellos son reconocidos como miembros fundamentales y respetados por la comunidad, aunque desconocidos institucionalmente. Sus saberes y diversos métodos de cura y cuidado son difundidos de generación en generación.

Los animales y las plantas medicinales hacen parte de los diferentes rituales religiosos y prácticas de cuidado de las comunidades afrodiáspóricas, y en general del mundo simbólico y ritual de matriz africano. Nivaldo y Rômulo (2010) señalan que animales como las cabras, las ovejas, las gallinas y las palomas, entre otros, y su inmolación, son fundamentales en los cultos y en ciertos rituales de la religiosidad afrobrasileña. En el caso de las hierbas, se utilizan en baños que se acompañan de rezos, por medio de los cuales los practicantes buscan liberarse de malas energías, trabajos en contra de su integridad, o de dolencias de cualquier tipo. En el caso de las religiones afrocaribeñas, Anahí Viladrich (2019) habla de las botánicas como “farmacias invisibles” en relación con las hierbas dulces y amargas, señala su utilización en los procesos de limpieza y el tratamiento de algunos síntomas.

Las hierbas consideradas dulces se usan en general para realizar limpiezas internas a través de infusiones que incluyen la artemisa, salvia, siempre viva,

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---



menta, manzanilla. La valeriana, es muy utilizada para reducir la ansiedad y mejorar el sistema inmune. Por otra parte, las hierbas, plantas amargas son las preferidas para liberar el entorno de vibraciones impuras. Entre ellas se incluyen la ruda, el orégano, el eucalipto. (p. 901)

La participación de la naturaleza en la cotidianidad de las comunidades negras y afrodescendientes, tanto en la ritualidad religiosa como en las prácticas de cura y cuidado, hacen de ella la fuente, el lugar de donde parte la medicina tradicional afrodiaspórica.

### **Cultura e identidad territorial florecen en la naturaleza**

Sobonfu Somé (2018) relata que su pueblo *dandara*, a pesar de la separación arbitraria colonial del Consejo Europeo a finales del siglo XIX en Burkina Faso, Gana, Costa de Marfil y Togo, se define por la proximidad con la tierra y la naturaleza. Su vida está inspirada por la tierra, los árboles, las montañas y los ríos; y la comunidad y las relaciones interpersonales se construyen a partir de la relación entre ser humano y naturaleza. La comunidad planta muchas cosas, pero solo lo básico que necesita para vivir.

El elemento tierra es responsable por nuestro sentido de identidad, nuestro pie en el piso y nuestra habilidad para apoyar y nutrirnos unos a los otros (...) La naturaleza nos ayuda a ser nuestro verdadero ser y pasar por importantes mudanzas y situaciones que amenazan la vida. Trae magia y sonrisa. (Somé, 2018, p. 23. Traducción propia)

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---

La importancia del vínculo con el territorio de las comunidades negras, define una cultura y una identidad que florecen en el cuidado del entorno y la naturaleza. Donde re-existen, se re-crean y resisten identidades colectivas y territoriales ancestrales. A este respecto, y en el caso de las comunidades afroecuatorianas, Walsh y García (2015) resaltan que los derechos ancestrales priman por el establecimiento de territorios de identidad, los cuales no deben ser usurpados por disposiciones de los estados-naciones.

No podemos olvidar que los primeros troncos familiares de origen africano llegaron a vivir en esta región entre 1560 y 1760. Entonces los mandatos ancestrales son primero que las leyes de los Estados nacionales. Las comunidades recuperaron su derecho ancestral de sus propias formas de vida y de sus propuestas para ser, en un tiempo cuando el Estado no era. Por eso, los mayores hablan de un derecho mayor que nace casa adentro, cuando los otros derechos no habían nacido. Eso es el derecho ancestral al territorio. (p. 93)

Desde los saberes afrodiaspóricos, la naturaleza prevalece a los designios del sistema capitalista, que no pretende cuidar el hábitat sino explotarlo en aras del capital económico. Partiendo de estas cosmogonías en relación con



el territorio, no se ve al ser humano como un ente individual; todo lo contrario, la cooperación y el trabajo conjunto sobre un territorio conecta a las personas a una existencia que está enraizada al entorno natural, a la historia y a la memoria ancestral y colectiva de una comunidad y su ocupación cultural, es decir, a una ancestralidad (Walsh & García, 2015). El reconocimiento de los territorios ancestrales, parte de la resistencia de la identidad cultural afrodiaspórica colectiva e histórica, la cual ha seguido cultivando el valor del vínculo con la naturaleza en cada práctica o ritual. Al respecto Nivaldo y Rómulo (2010) explican cómo la naturaleza al ser el centro, reivindica la cosmovisión afrodiaspórica, al apuntalar los aspectos culturales y religiosos en la percepción de la naturaleza y la biodiversidad; lo cual influye en las variadas maneras en que se conciben los recursos naturales y su utilización. De acuerdo con los autores, las prácticas que expresan la importancia de la naturaleza, siempre son oportunas para aprender a cuidarla.

De este modo, han surgido diferentes mitos que parten de un principio de protección de la naturaleza y agenciamiento territorial. Como *Mulato Bamba*, en la comunidad afrodescendiente y ribereña de Playa de Oro (Esmeraldas, frontera colombo-ecuatoriana), que describe Janaina Lobo (2015). Este personaje mítico evita la caza excesiva y la explotación forestal desmesurada, características del sistema capitalista.

---

**Artículo:**

Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---

Esta criatura no puede ser despreciada, pues es el papel del Mulato Bamba el que regula, modera y controla la explotación de los recursos forestales. Antes que disposiciones legalmente firmadas o de instituciones encargadas de vigilar el manejo forestal, se siente la presencia de Mulato Bamba, quien guía en el manejo forestal y, por ende, en el equilibrio de los organismos mundiales. (p. 253. Traducción propia)

El mito sobre este ser protector genera una reflexión sobre el cuidado de la naturaleza, cuyos saberes se difunden en la continuidad de los legados de conciencia afrodiaspórica y en otros territorios. E invita a otros modelos culturales sobre la naturaleza, su resguardo y la gestión del territorio desde una ecología de vida, que se representa en el personaje mítico.

Mina et al. (2015, p. 169) describen “la relación de continuidad entre gente y naturaleza” en la comunidad de Suarez (Cauca – Colombia), quienes defienden el río Ovejas del extractivismo minero foráneo y del proyecto de la represa Salvajina, pues en sus palabras “el río no se negocia”. Se definen como hijas/hijos de las aguas y de Yemanjá. Las mujeres defienden su autonomía y permanencia en el territorio como garantía para los renacientes que vendrán, como una lucha que viene desde los ancestros y la esclavización. En esta experiencia comunitaria y territorial los autores apelan al *ubuntu*, “soy porque somos”, como filosofías plurales del buen vivir desde el afrofeminismo, presente en la trayectoria histórica de lucha de las mujeres y comunidades negras que habitan las cuencas del Cauca y el Pacífico en



Colombia. Estas expresan formas de relación de continuidad con la naturaleza y de conexiones entre la vida, el territorio y la humanidad, necesarias para la existencia. Ante el destierro, el arraigo al territorio les ha permitido la re-existencia como pueblo.

El legado ancestral de lucha y defensa de los territorios, ha sido reconocido en Colombia por la Ley 70 de 1993, que valida los derechos colectivos culturales y territoriales de las comunidades negras; las cuales históricamente han habitado un territorio y han ejercido la protección de sus entornos.

El territorio es para las comunidades negras, en especial para las mujeres, el espacio para ser, en comunión y continuidad con la naturaleza, con el agua. Potencia su realización como humanos/as en alegría, paz y libertad (...) disfrutar de un ambiente sano con la capacidad de retribuirlo con el cuidado (...) Las mujeres afirman en sus arengas: “el territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende”, “batea sí, retros [retroexcavadoras] no” [Mina et al., \(2015, p. 173\)](#).

Las comunidades afrodiaspóricas parten de la filosofía *ubuntu*, donde prima el principio de la vida con otros sobre el bien material; es en esencia resistencia desde el territorio a la explotación y al modelo desarrollista capitalista. El territorio es sinónimo de cultura, pues en la inmensa naturaleza y sus diferentes hábitats, existen mitos, creencias, prácticas y luchas de las comunidades afrodiaspóricas; las cuales se preocupan por preservar la vida desde el cuidado del mundo natural y por perpetuar la identidad, mediante la concientización, el respeto, la protección y el amor por el territorio, y por estos lugares sagrados.

Los lazos que conectan una comunidad a un territorio, cuya existencia y memoria ancestral están enraizadas en la naturaleza, definen su cultura e identidad territorial que florecen en ella.

La articulación de los ejes conversacionales nos acerca a diferentes modos de concebir la naturaleza, así como también a formas de cosmopercepción del mundo. Entendemos que las cosmogonías y filosofías africanas se apuntalan en el tejido de fuerzas vitales cósmicas y espirituales, en una concepción del ser porque somos. También que para las comunidades afrodiaspóricas la naturaleza es el centro de sus saberes/prácticas y la fuente primordial de la medicina ancestral afrodiaspórica. Por último, reflexionamos sobre la importancia del vínculo con el territorio, el cual define tanto la cultura como la identidad de las comunidades afrodiaspóricas en contextos como Colombia, Brasil y Ecuador. Donde florecen y recomienzan en la biointeracción con la naturaleza y la defensa del territorio. En últimas, concepciones afrodiaspóricas de la naturaleza y otras formas de relacionamiento con la vida.

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiaspora

---



## Consideraciones finales

Concluimos que existen diversas formas de conocer, ser y existir, como diferentes modos de concebir el mundo, la naturaleza y la relación con ella. Comprensiones de la naturaleza distintas y alternativas a la moderna/colonial, desde el buen vivir, la biointeracción, la circularidad, las cosmogonías y filosofías africanas; las cuales se actualizan en la cotidianidad y en el arraigo de las comunidades a sus territorios. El vínculo con la naturaleza está definido por modelos culturales y cosmogonías que orientan la forma de relacionarnos con ella: desde la explotación y el extractivismo, como en el modelo moderno/colonial capitalista: o desde una biointeracción que reconoce diferentes seres existentes, capaz de promover el cuidado; hasta aquella que reconoce la presencia de deidades y de la espiritualidad en la naturaleza.

Este estudio reconoce y defiende la interconexión entre naturaleza y vida, donde habita lo humano y lo no humano; así como el valor de la resistencia de las comunidades ancestrales de descendencia africana, cuya cosmogonía centrada en las fuerzas cósmicas y espirituales, así como en el legado de arraigo, el amor y respeto a la naturaleza, han sobrevivido. Y re-existen a pesar de las imposiciones de modelos devastadores y destructivos como el capitalista y desarrollista.

La invitación desde una cosmogonía integradora, interpela, una vez más, el extractivismo y las miradas individualistas que desconocen los diferentes elementos humanos y no humanos que conviven en los territorios y en el planeta, como un todo. Amplía la perspectiva moderna/colonial de la Psicología hegemónica, al introducir el diálogo con otras formas de conocer, ser y existir, desde otra concepción de cómo las comunidades afrodiaspóricas entienden la naturaleza y su relación con ella. Estas reflexiones se configuran en desafíos para psicologías diversas capaces de construir repertorios conceptuales y metodológicos que den cuenta de estas diversas formas de explicar el mundo y modos de vivir.

Las comunidades negras, afrodescendientes, palenqueras y quilombolas de países como Colombia, Brasil y Ecuador con un legado afrodiaspórico, preservan y resguardan no solo los territorios ancestrales afroindígenas, sino también, el legado de saberes/prácticas milenarias. Lugares habitados por otras formas de pensar y cosmopercebir la realidad, por conocimientos del mundo natural, del cual los humanos formamos parte, y del mundo espiritual que auxilia nuestra sobrevivencia; primordial para no perder la conexión con el todo e impulsar la ecología de vida y las comunidades-de-vida. En los territorios ancestrales las comunidades mantienen un vínculo arraigado a la naturaleza.

En las cosmogonías y filosofías africanas el ser se conjuga en plural, pues incluye a los otros no sólo humanos, sino también a la naturaleza y a todo lo que nos rodea, lo material e inmaterial. Por ello se habla de muchos mundos,

---

**Artículo:**  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---





del pluriverso, donde todos los elementos están en permanente interrelación y se influyen mutuamente. Restablecer su armonización, siguiendo la ética y filosofía *ubuntu*, implica una acción de reciprocidad y circularidad con la naturaleza y con la vida que en la actualidad está profundamente dislocada. Tal vez la clave esté en recuperar esa biointeracción para reconectar con lo viviente. Pues en últimas, según la cosmogonía en la afrodiáspora, somos un todo con la naturaleza y compartimos la fuerza de la vida.

## Referencias

- Bispo, A. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significados*. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT).
- Bispo, A. (2018). Somos da terra. *Piseagrama*, 12, 44–51. <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 79–92). Siglo del Hombre.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Contreras, J. (2009). La multidimensionalidad ambiental desde algunas comunidades afrocolombianas: algunas implicaciones para la gestión ambiental y las necesidades humanas fundamentales. *Gestión y Ambiente*, 12(3), 63-72. <https://www.proquest.com/docview/1677587382/abstract/88896E9068E84BF4PQ/371?accountid=44394>
- Costa e Silva, A. (2011). *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Nova Fronteira.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Plural Editores. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Unaula.
- Felix, M. (1995). *Art & Kongos*. Zaire Basin Art History Research Center.
- Friedemann, N. (1992). Huellas de africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus*, XLVII, 543–560.
- Fu-Kiau, B. (2001). *African Cosmology of the Bantu—Kongo. Tying the spiritual knot principles of life and living*. Athelia Henrietta Press.
- Gonzalez, L. (1998). A categoria politico-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82. <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>
- Hernández, R., Guerrero, C. y Pérez, J. (2008). *Palenque, historia libertaria, cultura y tradición*. Organización Digital Casa Editorial.
- Jahn, Janheinz. (1970). *Muntu: las culturas de la negritud*. (D. Romero, Trad.). Ediciones Guadarrama.
- Kagame, A. (1966). *La philosophie bāntu-rwandaise de l'être*. (Thèse de Doctorat en Philosophie), Université Pontificale Grégorienne de Rome, Rome.

---

Artículo:  
Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---



- Kakozi Kashindi, J. (2020). *Ubuntu y Ubuntu criollo*. Clase virtual. (6 de Octubre). Especialización en estudios afrolatinoamericanos y caribeños. Clacso. <https://www.youtube.com/watch?v=qDuk8J655GU&feature=youtu.be>
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Voces Editora.
- Lobo, J. (2015). A 'política do lugar': a comuna afrodescendente Playa de Oro, Esmeraldas – Ecuador. *Universitas Humanística*, 80(80), 237-262. <https://www-proquest-com.ezproxy.javeriana.edu.co/central/docview/1771619162/fulltextPDF/ADEF00DBDA464C02PQ/49?accountid=13250>
- López, L., Cataño, N., López, H. & Velásquez, V. (2011). Diversidad cultural de sanadores tradicionales afrocolombianos: preservación y conciliación de saberes. *Aquichan*, 11, 287-304. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1657-59972011000300005](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-59972011000300005)
- Malomalo, B. (2019). Filosofia africana do NTU e a defesa de direitos biocósmicos. *Problemata, International Journal of Philosophy*, 10(2), 76-92. <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49144>
- Mina, Ch., Machado, M., Botero, P. & Escobar, A. (2015). Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca. *Nómadas*, 43, 167-183. <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n43/n43a11.pdf>
- Nivaldo, Aureliano & Rômulo, R. (2010). La naturaleza sagrada del candomblé: un análisis de la construcción acerca de la naturaleza en los terreiros de Candomblé en el noroeste de Brasil. *Interciencia: Revista de Ciencia y Tecnología de América*, 35(8), 568-574. <https://dialnet-unirioja-es.ezproxy.javeriana.edu.co/servlet/articulo?codigo=3441749>
- Oyèwùmí, O. (1997). Visibilizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. In *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. (W. do Nascimento, Trad.) (pp. 1–30). University of Minnesota Press.
- Parra-Valencia, L. (2023). *El pensamiento bonito desde Montes de María. Inspiraciones episte-metodológicas para el estudio transdisciplinar de la grupalidad curadora*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Parra-Valencia, L., Fernandes, S. & Galindo, D. (2022). *Psicología y descolonialidad. Saberes para curar en palenques y quilombos (Colombia-Brasil)*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Pavón-Cuellar, D. (Coord.). (2017). *Capitalismo y Psicología crítica en Latinoamérica. Del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes*. Kanankil.
- Porto-Gonçalves, C. (2009). Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente. Curibita*, 20, 25–30. <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231/10939>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

---

**Artículo:**

Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---



- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 93-126). Siglo del Hombre.
- Quijano, A. (2014). “¿Bien vivir?: entre el ‘desarrollo’ y la Des / Colonialidad del poder”. In *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso.
- Ramose, M. (2002). A ética do ubuntu. In Peter Coetzee & Abraham Roux. (eds). *The african philosophy reader*. (p. 324-330). (É. Carvalho, trad.). Routledge.
- Santos, J. (2008). Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. En J. Macedo (org.). *Desvendando a história da África* (pp. 181-194). Editora da UFRGS.
- Sarraf, A. (2013). Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências Da Religião*, 11, 476-508. <https://dialnet-unirioja-es.ezproxy.javeriana.edu.co/servlet/articulo?codigo=4400385>
- Simarra, R. & Marrugo, L. (2016). Prácticas y saberes ancestrales en torno a la niñez en comunidades afrodescendientes negras y palenqueras de Bolívar y Sucre. *Nodos y Nudos*, 5(41), 67-84.
- Solón, P. (2016). *¿Es posible el vivir bien?*. Fundación Solón. <https://base.socioeco.org/docs/213302.pdf>
- Solón, P. (2019). *Alternativas sistêmicas. Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Elefante editora.
- Somé, S. (2018). *O espírito da intimidade. Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. Odysseus.
- Tutu, D. (2012). *Sin perdón no hay futuro*. Hojas del sur.
- Viladrich, A. (2019). Las botánicas como “farmacias invisibles”: Religiones afrocaribeñas y su rol en la población latina de la ciudad de Nueva York. *Latin American Research Review*, 54(4), 893-908. <https://www.proquest.com/docview/2369407602/fulltext/5A6CD802E1264D70PQ/1?accountid=44394>
- Walsh, C. & García, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de Literatura*, 19(38), 79-98.
- Zapata Olivella, M. (2010). *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura.

### Notas

- <sup>i</sup> Producto del proyecto de investigación Psicología y descolonialidad. Relación con la naturaleza de las comunidades afrodescendientes, Colombia-Brasil (2021-2023), financiado por la Universidad Cooperativa de Colombia.
- <sup>ii</sup> Utilizamos el artículo "les" para referir lo femenino, lo masculino y no binario, siguiendo la escritura inclusiva de las teorías de género contemporáneas.
- <sup>iii</sup> Esta noción remite a la dispersión y migración masiva africana y su descendencia hacia Europa, América y Asia, entre los siglos XV y XIX, durante el tráfico esclavista de la historia moderna (Santos, 2008).

---

#### Artículo:

Naturaleza y fuerza vital  
compartida: cosmogonía en  
la afrodiáspora

---