

# **Estéticas descoloniales: La filosofía Muntú y la santería como herramientas de resistencia y reconfiguración del género en la literatura afrocaribeña y afrolatina<sup>1</sup>**

Alexa Melissa Hurtado Montaña

Texas A&M University

## **Resumen**

Este estudio examina cómo las autoras afrolatinas y afrocaribeñas, como Marta Moreno Vega y Ashanti Dinah Orozco, convierten sus obras en herramientas de resistencia literaria, desafiando las narrativas hegemónicas sobre las experiencias de las mujeres afrodescendientes en Latinoamérica y el Caribe. A través de géneros como la poesía y la narrativa estas autoras integran filosofías africanas, como el Muntú, y la religión Lucumí (Santería) para reconfigurar el concepto occidental-colonial de género. Sus escritos proponen una identidad fluida y plural, ofreciendo una visión emancipadora de la identidad afrodescendiente en la diáspora y vinculándola con el feminismo africano (Womanism) como manifestación del pensamiento decolonial y afrodiásporico de las mujeres afrodescendientes.

## **Palabras clave**

Literatura afrodiaspórica, descolonización del género, filosofía Muntú, santería, feminismo africano (Womanism)

<sup>1</sup> Agradezco al Dr. Alain Lawo-Sukam y al Dr. Amir Jaima por su valiosa guía y por las clases teóricas y conceptuales que me proporcionaron las bases para la elaboración de este artículo.

Las autoras afrocaribeñas y afrolatinas, a través de sus escritos, visibilizan y testifican los diversos impactos y transformaciones que ha experimentado la diáspora africana en el continente americano, como resultado de las consecuencias de la colonización<sup>2</sup>. Estas autoras emplean diversos géneros literarios, como la poesía y la narrativa, para ejemplificar el éxodo africano que ha atravesado las comunidades afrodescendientes de distintos países del continente, incluidos Puerto Rico, Colombia y Los Estados Unidos. Su literatura se erige como testimonio de las experiencias poscoloniales y transnacionales de las mujeres afrodescendientes, su conexión con las filosofías del occidente y norte de África y sus vínculos con la religiosidad de los pueblos indígenas africanos.

Del mismo modo, estas autoras también abordan de manera crítica el concepto occidental de género<sup>3</sup> y lograr así reconfigurarlo. En sus obras, se alejan de dicho concepto al desafiar las categorías binarias y homogéneas impuestas por la tradición colonial y patriarcal.

<sup>2</sup> María Lugones en “Hacia un feminismo descolonial” (2011) menciona cómo, desde los inicios, la colonización en las Américas y el Caribe “impuso una distinción dicotómica y jerárquica entre humano y no humano sobre los colonizados al servicio del hombre occidental.” (106). Este hecho ha generado diversas consecuencias en las distintas esferas sociales, especialmente en la distinción de género, afectando principalmente a las mujeres afrodescendientes e indígenas, y que, aún hoy en día, siguen presentes.

<sup>3</sup> Los colonizados fueron definidos como sujetos dentro de las estructuras coloniales en el contexto de la primera modernidad, en medio de las tensiones generadas por la imposición violenta del sistema moderno y colonial de género. En este sistema impuesto, los europeos blancos burgueses eran percibidos “como civilizados y plenamente humanos”. La jerarquía dicotómica que marcaba lo que se consideraba humano se convirtió también “en una herramienta normativa para subyugar a los colonizados. Las conductas, las identidades y las almas de los colonizados fueron vistas como primitivas y bestiales, etiquetándolas como ajenas a la noción de género, promiscuas, excesivamente sexuales y, por ende, moralmente pecaminosas.” (Lugones 107).

Teniendo en cuenta que, en lugar de adherirse a las nociones de género occidentales, que tienden a definir roles rígidos y jerárquicos basados en una dualidad masculino-femenino, estas autoras proponen una *descolonización del género* que, además de alejarse de la normatividad y reflejar una visión más fluida, diversa y plural, se convierte también en su cosmovisión y estética literaria. Desde esta perspectiva, las autoras afrocaribeñas y afrolatinas transforman sus escritos en herramientas esenciales para cuestionar las normas hegemónicas impuestas en sus territorios y establecer una mirada afrocéntrica que redefine las nociones tradicionales de identidad, género y estética.

Molefi Kete Asante, en su libro *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, sostiene que los autores africanos y afrodescendientes “deben estar en el centro de sus propias narrativas”, lo que les permite “romper las barreras impuestas por la hegemonía dentro de las comunidades marginadas” (12). Al narrar desde esta perspectiva, las mujeres afrocaribeñas y afrolatinas posicionan sus obras de manera fundamental dentro de sus comunidades y dan una nueva mirada a los estudios literarios y académicos. Además, sus textos ofrecen perspectivas –individuales y colectivas– sobre los diversos procesos sociopolíticos, económicos y culturales que han impactado sus territorios.

En sus escritos, se pueden identificar elementos de la filosofía del pueblo Bantú, Muntú (kintú, kuntú, hantú y muntu), y de la religión Lucumí (la santería), como estrategias literarias y estéticas que reflejan la vida cotidiana de sus comunidades. Estos conceptos, vinculados con la comunidad étnica yoruba y la comunidad lingüística bantú, son fundamentales para la construcción de su identidad e interseccionalidad como mujeres negras, latinas y caribeñas. Desde esta perspectiva filosófica y religiosa africana, se propone un análisis y comparación de la obra de la autora afrolatina de ascendencia puertorriqueña, Marta Moreno Vega, *When the Spirits Dance Mambo: Growing Up Nuyorican in El Barrio* (2004), y la de la poeta afrocolombiana de la región Caribe, Ashanti Dinah Orozco, *Las semillas del Muntú* (2019). Aunque ambas

obras pertenecen a géneros literarios diferentes (narrativa y poesía) y están escritas en distintos idiomas (inglés y español), comparten un punto en común: La influencia de la filosofía Muntú y la santería como elementos estéticos literarios que evidencian una aproximación a la descolonización de las construcciones de género en la diáspora africana, en conexión con los postulados del feminismo africano (Womanism) dentro de los territorios afrodiáspóricos. Estas obras, a través de la cosmovisión y la construcción de personajes femeninos, reconfiguran los roles de género impuestos por la hegemonía colonial al proponer una estética literaria-narrativa-poética que desafía las estructuras patriarcales y fomenta una percepción descolonizadora del ser y del hacer femenino en la diáspora.

Desde las perspectivas de Moreno Vega y Orozco, las mujeres afrodescendientes, además de ser las principales transmisoras de la filosofía y las religiones africanas, también las convierten en un eje central para comprender las dinámicas sociales de sus territorios. Por lo tanto, estas dinámicas no deberían ser interpretadas desde conceptos hegemónicos y patriarcales, ya que no se ajustan a su realidad sociocultural. Esta visión constituye un acto de resistencia frente a la cultura de poder que ha permeado y abusado de los territorios de Puerto Rico y Colombia. Asimismo, se configura como una estrategia de activismo y justicia social que busca reconstruir estos espacios desde una perspectiva literaria-femenina-afrodiaspórica. En este sentido, estas autoras no solo desafían las narrativas dominantes, sino que también redefinen el género como una herramienta simbólica de resistencia. A través de sus obras, ofrecen una visión descolonizada y significativa de lo que implica ser mujer afrodescendiente en América.

## La filosofía Muntú en la diáspora africana: cartas de muerte y versos que cobran vida

La representación de la espiritualidad en las comunidades afrodescendientes está explícitamente conectada con su pasado y con la urgente necesidad de existir y re-existir en una sociedad que constantemente intenta borrar su historia e invalidar sus tradiciones. De igual forma, esta espiritualidad está directamente relacionada con la memoria, las tradiciones y la conexión con sus antepasados africanos. Desde que los africanos de las diferentes comunidades fueron desarraigados tras el comercio transatlántico de esclavos, sus vidas, tradiciones y creencias se vieron alteradas para siempre: “los barcos negreros llevaban a bordo no sólo hombres, mujeres y niños, sino también sus dioses, sus creencias y su folclore.” (Bastide 323). Sin embargo, al llegar al continente americano, miles de hombres, mujeres y niños africanos se vieron en la necesidad de formar nuevas comunidades, que darían lugar a lo que hoy conocemos como la diáspora africana. Roger Bastide, en *Las Américas Negras* (2005), menciona cómo “los negros opusieron una fuerte resistencia a la opresión de los blancos, que pretendían desarraigarlos de sus culturas nativas para imponerles la suya propia”. Por lo tanto, su resistencia “fue más vigorosa, sobre todo en las ciudades”, sin dejar de lado las zonas rurales. De esta manera, sus revueltas representaban “un testimonio de su lucha contra el dominio de una cultura que les era ajena”. Así, no es de extrañar que “todavía encontremos importantes restos de civilizaciones africanas en América.” (323).

Estas nuevas comunidades se “integrarían” de tal manera que los diversos conceptos de vida, muerte, naturaleza y espiritualidad existentes entre los diferentes pueblos indígenas del continente africano permearían a las comunidades afrolatinoamericanas y afrocaribeñas, ocupando un lugar crucial en su vida cotidiana. Como se indicó anteriormente, esta integración les infundiría una fuerza en

su esencia, permitiéndoles no sólo crear y establecer sus comunidades, sino también fomentar una resistencia cimarrona. Además, este cimarronaje les permitiría adoptar aspectos filosóficos africanos que guiarían sus caminos, sirviendo como fundamento de sus historias, las cuales, a su vez, se transmitirían de generación en generación.

Es así como los pensamientos filosóficos dentro de las comunidades afrodescendientes en América Latina y el Caribe tienen origen tanto en el mestizaje cultural provocado por el proceso de colonización como en las profundas y trascendentales ideologías de culturas africanas<sup>4</sup>, como la bantú, que abarca también la filosofía Muntú. Diana Sierra Díaz (2016), en “El Muntú: la diáspora del pensamiento filosófico africano en *Changó, el Gran Putas* de Manuel Zapata Olivella”, destaca cómo los bantúes abarcan diversos grupos étnicos y lenguas presentes en países como Angola, Camerún, la República Democrática del Congo, Kenia, Mozambique y Sudáfrica, entre otros (26). Sierra Díaz también menciona cómo las contribuciones de Placide Tempels sobre la filosofía bantú — centrada en temas como la vida, la muerte, el culto al ser supremo y su ontología—, junto con las investigaciones de Janheinz Jahn y Alexis Kagame sobre la filosofía Muntú, evidencian la transnacionalización de este pensamiento en la diáspora africana. Además, Sierra sugiere cómo el Muntú “se convierte en la fuerza vital” compartida entre estas comunidades y sirve como base para su comprensión de la vida y la muerte (26).

<sup>4</sup> Teniendo en cuenta “el debate de la racionalidad”, Dudziro Nhengu (2022) menciona cómo el debate sobre la racionalidad examina los orígenes y el desarrollo de la filosofía africana, al mismo tiempo que identifica las características que distinguen a la filosofía africana de la occidental. Este debate critica la filosofía occidental por menospreciar la cosmovisión africana, mientras enaltece todo lo relacionado con lo europeo, de una manera que recuerda los procesos violentos de la esclavitud y el colonialismo en África.” (149).

Sierra Díaz coincide con la discusión sobre los planteamientos de Janheinz Jahn al analizar cómo, dentro de la filosofía Muntú, se estructuran las categorías de kintú, kuntú, hantú y muntu. En este sistema, *muntu* se refiere a los seres humanos, *kintú* a los animales y objetos, *hantú* a las categorías de tiempo y espacio, y *kuntú* al estilo, la forma de ser y la belleza. Según Jahn, “fuera de estas categorías no hay nada imaginable” (Janheinz citado en Sierra 26-27), destacando la integralidad y universalidad del pensamiento filosófico bantú.

De este modo, las cuatro categorías se interconectan entre sí, formando un vínculo que va más allá de la relación entre los seres humanos y los elementos de su entorno. Estas categorías también facilitan la conexión entre los ancestros, el tiempo y el espacio, permitiendo que los individuos comprendan y den sentido a su lugar en el mundo. El Ntu es el elemento común entre estas categorías. El concepto de Ntu actúa como la fuerza central que unifica y da coherencia a dichas categorías, ya que todas ellas derivan de este determinante (Negedu 10). Ntu no es un elemento independiente ni algo que se complete por sí mismo, sino la esencia común que permite a las categorías expresar su existencia y encontrar su unidad (10). En su artículo “Ontological Foundation of African Philosophy: A Hermeneutic Comparison of the Ontologies of Janheinz Jahn and Anyanwu K.C”, el Dr. Franklin Amaechi Eze, explica que kintú abarca “plantas, animales, minerales, herramientas y objetos que carecen del poder de actuar por sí mismos como una fuerza; son fuerzas congeladas.” Además, señala que hantú “es la fuerza que ubica espacial y temporalmente cada acontecimiento y movimiento: el espacio y el tiempo.” Mientras que la concepción occidental del ser es estática, la idea africana de fuerza es dinámica. En este contexto, kuntú se define como “la fuerza modal,” vinculada a la designación, es decir, al proceso mediante el cual una imagen adquiere significado a través de su atribución (3).

Por otro lado, Isaiah Adujo Negedu, en “Beyond the Four Categories of African Philosophy” señala que el concepto de muntu no

se limita al ser humano, ya que incluye a los vivos, los muertos y los espíritus, diferenciándose de los animales por su capacidad de reflexión e inteligencia. La vida humana, conocida como Amagara en el bantú, trasciende la vida animal, y su esencia radica en la unión del cuerpo con el principio de la inteligencia (10). Negedu menciona como para Kagame — presidente de Ruanda—, los términos Umuzimu y Umuzinma reflejan el carácter inmortal de los espíritus, aunque no eterno, pues tienen un inicio en el tiempo. Finalmente, las categorías bantúes como kintú, que incluye fuerzas inanimadas dependientes de muntu para actuar, y hantú, que abarca el espacio y el tiempo como aspectos dinámicos e inseparables del ser, subrayan una visión profundamente interconectada del universo. A su vez, kuntú, aunque complejo de clasificar, muestra cómo elementos como la belleza y la risa son percibidos como fuerzas ligadas al individuo, pero no independientes de este.

De manera similar, Manuel Zapata Olivella (1997), en “La rebelión de los genes: El mestizaje americano en la sociedad futura”, señala cómo, desde la perspectiva de la posición del muntu, la familia se concibe como la suma de los muertos (antepasados) y los vivos, quienes se conectan con los animales, árboles, plantas, minerales (tierra, agua, fuego, constelaciones) a través de la palabra, formando un lazo indestructible (362). Así, el muntu se convierte en el vínculo emocional y espiritual entre la vida terrenal y el mundo de los muertos (los antepasados), permitiendo al ser humano vivir en armonía consigo mismo y con todos los elementos (vivos y no vivos) del mundo. Además, esta filosofía del Muntu se consolida como la fuerza vital que guía al ser humano en la Tierra.

Desde la filosofía Bantú (muntu), las mujeres y los hombres experimentan la vida de manera distinta, según las ideologías de linaje que les corresponden. Sin embargo, en las culturas bantúes, ya sean matrilineales o patrilineales, un muntu “puede ser tanto un hombre como una mujer, una persona que proviene de Dios” (Mabonzo 5). Es decir, a nivel ontológico, “ambos comparten la misma dignidad

humana.” (5). Consecuentemente, tanto los hombres como las mujeres comparten igualmente la experiencia de existir; están relacionados entre sí y con todo lo que les rodea. Sin embargo, siguiendo el principio de primogenitura, la jerarquía de los seres establece “un orden predefinido de subordinación basado en una dependencia ontológica.” (5). Esta estructura de existencia impacta a todas las personas –hombres y mujeres– quienes deben asegurarse de no ubicarse por encima de su lugar legítimo (194).

Por lo tanto, dentro de la filosofía Muntú, más que concebirse desde una distinción de género basada en los roles masculinos y femeninos —como lo entiende el pensamiento occidental—, esta se construye a partir de la posición de antigüedad. Es decir, si desde la perspectiva de la filosofía Muntú, la posición de muntu se interpretara a través de los roles impuestos por el sistema occidental, y solo se “aceptara” a los hombres con la capacidad de establecer vínculos con su entorno, las mujeres, además de “no encajar” en estos roles y conectarse con todo lo que les rodea, también se les negaría su “misma dignidad humana”, deshumanizándolas. Oyeronke Oyewumi (1997), en *The Invention of Woman, Making an African Sense*, argumenta que, dado que el género “está construido socialmente”, las categorías masculinas y femeninas deben variar según las diferentes culturas (10). De esta manera, “las categorías de género son mutables y, como tal, el género se desnaturaliza” (10). Oyewomi, en conexión con lo que también manifiesta Lugones (2011), afirma que el género es una construcción social y no una determinación biológica, lo que lleva a asumir el sexo y el género como una sola categoría. En este sentido, durante la colonización y la modernidad, el género fue erróneamente “vinculado inseparablemente y racializado” (Lugones 107). Así, el género no puede “comportarse de la misma manera a través del tiempo y el espacio” (Oyewomi 10)

Dicho lo anterior, y siguiendo el pensamiento de los bantúes, estos consideran el conocimiento y la sabiduría como elementos poderosos (Mabonzo 194). En este sentido, el verdadero “conocimiento

o la verdadera sabiduría consiste en entender la naturaleza y la acción de los demás.” (94). Así, el muntu que tenga una mayor comprensión sobre su conexión con los entes a su alrededor es normalmente el mayor de su linaje, que puede ser tanto la madre como el padre. Para los bantúes, los mayores dominan a los más jóvenes, lo cual está más relacionado con el concepto jerárquico de las criaturas que con las cuestiones de género (94). De manera similar, la distinción de género no se aborda de manera significativa en la filosofía bantú, dado que en la mayoría de los idiomas bantúes “no se hace una distinción entre los sexos en el uso de pronombres de sujeto u objeto como él/ella o ella/él; el contexto proporciona la pista sobre el género de una persona.” (Davison 45). Por lo tanto, tanto en el lenguaje hablado como escrito, como en los pensamientos propios del Muntú, el énfasis en el género es menor en comparación con las sociedades eurocéntricas (45).

Aunque existe una distinción jerárquica entre hombres y mujeres, en la que los mayores son considerados sabios y tienen dominio sobre los menores, sin importar mucho su género, retomo la idea de que asumir que las mujeres africanas han estado en una constante subordinación, incluso en cuestiones filosóficas como el Muntú y en sus funciones dentro de la sociedad, desde el período precolonial, no coincide completamente ni con la filosofía Muntú ni con los pensamientos feministas africanos (Womanism), ni con la historia de las mujeres africanas en general. Carollette Norwood (2013) cita a Adeleye-Fayemi (2005), quien afirma que sería incorrecto asumir que las mujeres africanas han aceptado de manera pasiva el patriarcado a lo largo de la historia (226). Norwood, a su vez, resalta que existen evidencias claras de la resistencia activa de las mujeres africanas frente al patriarcado, lo que contradice completamente los estereotipos de sumisión. Para aclarar esto, Norwood cita a Tripp (2009), quien señala que los movimientos organizados de protesta liderados por mujeres en África se remontan a tiempos anteriores a la colonización (226). Por lo tanto, asumir una visión homogénea de subordinación femenina en las

sociedades africanas no solo simplifica una realidad compleja, sino que también ignora las múltiples formas en que las mujeres africanas han resistido, desafiado y re-definido las estructuras de poder a lo largo del tiempo.

**Más allá del cuerpo: La sabiduría Muntú en los personajes femeninos, el caso de la “abuela” en *When the Spirits Dance Mambo* y “Dinah” en *Las semillas del Muntú***

Ahora bien, Marta Moreno Vega (2004), en *When the Spirits Dance Mambo: Growing up Nuyorican in El Barrio*, ilustra cómo la relación entre el mundo de los vivos y el mundo de los espíritus constituye una conexión intrínseca y constante. En este contexto tanto hombres como las mujeres son conscientes de su vínculo espiritual, se esfuerzan por vivir en armonía consigo mismos y con todos los seres a su alrededor, como lo ejemplifica el personaje de la abuela. En su familia, la abuela al ser la mayor se posiciona como guía espiritual de esta —siguiendo con el rol de antigüedad—. Ella desde su posición de sabia espiritual, es la encargada de construir los altares, utiliza el humo del cigarro, dominar el conocimiento sobre las propiedades de diversas plantas y ofrece flores regularmente a sus antepasados: “La abuela comentó: “A los espíritus les gusta el olor de los cigarros”. Nos sentamos en paz, admirando el arreglo en el altar” (187). Se posiciona como sabia y espera que cada miembro de la familia entienda estas dinámicas: “Abuela generally took her time in speaking. When she wanted someone’s full attention.” (187). Por otra parte, a través de rituales, establece una comunicación armoniosa con los espíritus ancestrales, quienes, a su vez, la protegen a ella y a su familia, actúan como guías, ofrecen consejos y velan por su bienestar: “She puffed in the cigar, and the haze of smoke spread out like a soft blanket around de room. I studied the image of Santa Marta la Dominadora and waited for Abuela to Speak.” (187).

Como se indicó anteriormente, dentro de esta relación entre la abuela- familia- ancestros, además de ser equilibrada, y posicionarla a ella como la sabia, se observa cómo las cuatro categorías de la filosofía Muntú forman parte integral de esta conexión. La abuela representa la categoría de muntu, como un sujeto consciente de su vínculo con los espíritus, los difuntos y los antepasados: “La intensidad en los ojos de la abuela me hizo recordar la botánica de Caridad. Recordé cómo la abuela había cuidado el espíritu de Alma todos esos años atrás.” (189). En la categoría de kintú se encuentran las herramientas que la abuela utiliza para establecer esta unión con los antepasados. En este caso, el cigarro cumple esta función. Este objeto, por sí solo, no puede actuar como puente de comunicación; es una fuerza “congelada”. Es la abuela quien, con su fuerza muntu activa —como un ser relacionado con los antepasados—, otorga al cigarro el poder suficiente para servir como medio de comunicación con el mundo de los difuntos: “El cuerpo de la abuela se balanceaba suavemente de un lado a otro, y ella cerraba los ojos, fumando el cigarro, mientras su conciencia de sí misma se alejaba.” (190).

De esta manera, la abuela logra trascender a la categoría hantú, al demostrar cómo —desafiando el tiempo y el espacio— puede transportarse en cuestión de segundos: “abrió los ojos de par en par y se echó a reír” (190) frente a su nieta, trayendo consigo la voz y el conocimiento de los espíritus. Es decir, la abuela, como un ser armonioso, dotada de la herramienta de la comunicación (el cigarro) y poseedora de la sabiduría ancestral, convierte su alma en una “fuerza dinámica” que permite a los ancestros hablar a través de ella: “Buenos días si son de día, buenas noches si son de noche”, dijo el espíritu que la poseía (...) Abuela extendió su mano, estrechó la mía y dijo, Shalam Malekum. Malekum Sala. Soy el negro Juango esclavo liberto. Vengo a la tierra a hacer caridad.” (190).

Posteriormente, cuando la abuela logra dar voz al espíritu, alcanza un estado de kuntú, pues mantiene su figura como guía frente

a los espíritus, quienes la reconocen como su igual y no como un ser inferior. “Sayita, tú quieres hablar con este negro analfabeta (...) yo nunca fui a la escuela, pero bruto no soy (...)”. Continúa: “Vengo de muy lejos porque me llamaste. Hay mucho que quiero decir” (190-191). En consecuencia, al encargarse la abuela de armonizar estas cuatro categorías, se establece como la encargada del conocimiento ancestral de su familia y principal líder. A través de su figura, se reconfiguran las normas sociales impuestas por los roles de género, ya que, además de ser la encargada de tomar decisiones y actuar como puente de conocimiento ancestral, no teme corregir los errores de su familia, sino por el contrario, lo asume como parte de su rol “muntu”: “La decisión que tomaron tus padres es incorrecta. Pero están tan cegados por su falso orgullo que no cambiarán de opinión. Se arrepentirán de su decisión en el futuro.” (191).

Pasando ahora a considerar lo señalado por Theresa Delgadillo en “African, Latina, Feminist, and Decolonial: Marta Moreno Vega’s Remembrance of Life in El Barrio in the 1950s”, el rol de la abuela transforma la posición de la mujer afropuertorriqueña en el hogar. Este papel está influenciado no solo por las condiciones sociales y raciales dentro de la isla —y que continúan perpetuándose en las comunidades afropuertorriqueñas en los Estados Unidos—, sino también por la estereotipación del rol femenino, particularmente el de la mujer mayor. Como señala Delgadillo: “La abuela es una poderosa curandera y líder espiritual, y su religión encarna y promulga normas de género progresistas al poner énfasis en la unidad del cuerpo, mente, espíritu y psique de las mujeres afropuertorriqueñas, por encima de las normas sociales.” (168).

Esta perspectiva transformada sobre los conceptos hegemónicos, influenciada por el Muntú dentro de las familias y comunidades afrodiaspóricas, también se manifiesta de manera los territorios afrocolombianos, impactando diversos aspectos sociales, culturales y económicos. Como se ha visto en el análisis previo

sobre la reconfiguración de los roles de género en las comunidades afropuertorriqueñas, en donde la figura de la abuela asume un rol de liderazgo espiritual y ancestral, en los territorios afrocolombianos también se refleja una reconfiguración del rol de las mujeres afrocolombianas que se aleja de las concepciones eurocéntricas sobre las divisiones de género. William Mina Aragón (2022), en “Manuel Zapata Olivella: reflexiones contemporáneas sobre filosofía Muntú, literatura política y triétnicidad latinoamericana”, destaca cómo la filosofía Muntú ha influido significativamente en los movimientos sociales afrocolombianos, especialmente en aquellos enfocados en la defensa de los territorios del Pacífico y el Caribe (144). Asimismo, señala cómo esta filosofía se entrelaza profundamente con las luchas feministas en Colombia, reforzando el papel de las mujeres afrocolombianas como creadoras de vida, líderes de movimientos sociales y, principalmente, como transmisoras de conocimientos ancestrales dentro de sus comunidades (144).

Estos aspectos también se evidencian en la antología *Las Semillas del Muntú* de Ashanti Dinah Orozco (2019), quien se autodenomina “sacerdotisa Iyalosha, hija de Oggún”, lo que la posiciona inmediatamente en una condición de poder-lider-sabiduría, desafiando la subordinación tradicionalmente asignada a las mujeres en las religiones occidentales. Orozco reconfigura el rol de género de las mujeres, al separarse de la concepción de las mujeres como “seguidoras”, sino como líderes religiosas. En sus poemas refleja su vida como sacerdotisa y su conexión con el mundo terrenal y espiritual, “invocando el misterio y la función guía de los dioses y espíritus mediante voces animales, conectando con los cuerpos terrenales del cosmos y retratando el abuso y el sufrimiento padecido por la diáspora africana en el Caribe colombiano” (Prologo).

El poemario se divide en tres partes, la primera alude a la creación, y en su poema “Destino del Muntú”, la voz de Oshún está presente para recordar su lugar en la Tierra —un rol que trasciende su mera función

humana— “el destino este entretejido por la madera del tiempo.” Además, explora cómo cada uno de los siete elementos de la Tierra está interconectado, moldeándola, protegiéndola y enriqueciéndola con sabiduría: Cielo nuevo abrigo, Aire nuestro pensamiento, Agua nuestra sangre, Fuego nuestra savia, Tierra nuestras venas, Flora nuestros sueños.” (32). Cada una de las categorías de la filosofía Muntú se interconecta para formar un equilibrio entre sí misma, la Tierra, el cosmos y los espíritus. Elementos como la ventana, la puerta y la cocina se convierten en portales para que los animales —que forman parte de los rituales de ofrenda a Oshún— se comuniquen con Dinah<sup>5</sup>. Estos animales, como el agbevami (encargado del tiempo), el akuaarpo (encargado del cosmos y los seres vivos), junto con el eyelé (encargado del nacimiento de la vida), ingresan a la casa para transmitirle a Dinah los conocimientos de Oshún. Estos animales y las partes de la casa, por sí mismos, son “fuerzas congeladas”; requieren de la fuerza de Oshún para cumplir su misión como mensajeros —*Kintu*— y, a su vez, Oshún necesita de ellos para llevar su mensaje del mundo espiritual al mundo terrenal: “A mi ventana se asoma agbeyamí, el pavo real y me dice: El destino está entretejido por la madeja del tiempo (...) a mi puerta toca akuaaró, la codorníz y me dice hacemos parte de una familia astrológica, vegetal, animal (...) A mi cocina gorjea eyelé, la paloma y me dice: Y así como el útero cósmico.” (33).

Oshún le recuerda a Dinah cómo cada uno de estos elementos está en constante movimiento; nada es estático, nada es permanente. Todo está en un ciclo constante de vida y muerte que se extiende más allá del ámbito terrestre: “Y no te olvides, Dinah, nuestro origen es terrestre, pero nuestro destino es celestial.” (33). Todo se está transformando, y

<sup>5</sup> En los poemas, Orozco se refiere asimismo exclusivamente con su segundo nombre “Dinah”. Haciendo un juego del doble. Ashanti (la escritora) – Dinah (la sacerdotisa).

a su vez, esa transformación afecta el ciclo de la vida: “Respiramos en cada poro del alma, lo que exhalan los árboles.” (32). De esta manera, el kintú da paso al hantú. Sin embargo, dentro del ciclo de vida y muerte, Oshún le aclara a Dinah cómo en cada uno de estos elementos hay un significado y una belleza que trasciende y transfigura. En ese momento, comienza el kuntú: “Somos continente y contenido, somos continente y contenido (...) Somos naturaleza infinita.” (33).

Dinah, como receptora de la sabiduría de Oshún, está en la categoría de muntu al conectar sus aspectos espirituales y terrenales. Sus interacciones con los animales, las visualizaciones del cosmos interconectado y el dominio del tiempo infinito ilustran su profunda percepción espiritual y comprensión de la naturaleza holística de la existencia. Como mediadora entre el mundo espiritual y el reino terrenal, navega en ambas dimensiones, lo que refleja la esencia de muntu, que abarca la unidad y la interconexión de todos los elementos de la vida.

Así como Moreno Vega, Orozco resalta la sabiduría y guía de las mujeres mayores y su rol fundamental para preservar del conocimiento ancestral, la protección de la familia y la transmisión de ideas filosóficas a las generaciones futuras. Subraya a la mujer mayor como una figura clave que salvaguarda el patrimonio cultural y espiritual de sus territorios. En “Tributo a mi tatarabuela” se dirige directamente a la abuela de su abuela, comenzando un recuerdo de su ascendencia: “Yo te saludo abuela de mi abuela, nombre de selva o nombre musical de río.” (57). Reconoce sus vínculos y su sabiduría: “Marca de hierro sobre el barracón de mis hombros”. Se refleja la reverencia por parte de Dinah hacia la sabiduría de los mayores y como sus conocimientos son débitos a ellos: “Estás aquí asomada en el balcón de mis recuerdos, en la caligrafía de mi corazón.” (57).

Dinah menciona cómo su tatarabuela ahora forma parte del mundo espiritual, un proceso en el que su alma deja de ser estática (hantú) y se encuentra en constante movimiento dentro del cosmos. En su poema, expresa: “Matria nocturna/ cómplice de estrellas, / de

tus crespos cuelgan constelaciones de pluma.” (57). En este momento, Dinah, desde la perspectiva como muntu, se conecta con el alma de su bisabuela en el mundo espiritual a través de la naturaleza en el mundo terrenal, lo que demuestra la interconexión de todos los elementos del cosmos: “yo me reflejo en tus ojos de mujer-ave convertida en zumbido de hojas.” (57). Esta interconexión transmuta su ser, ya que cada elemento se convierte en parte de ella, y ella misma se convierte en cada uno de esos elementos al mismo tiempo.

### **Yo te protejo, tú me proteges: la religión Lucumí y el legado de las mujeres afrocaribeñas**

En las comunidades afrocaribeñas, la presencia de religiones africanas es significativa por su carácter transnacional, transétnico y transcultural. Cuando los africanos fueron traídos a América en condición de esclavos, no solo fueron obligados a renunciar de su libertad para convertirse en fuerza de trabajo, sino también a participar en los ritos católicos y abandonar sus propias creencias y religiones. Sin embargo, a pesar de estar bajo el yugo del sistema colonial y sometidos a un trato inhumano, los esclavos africanos lograron no estar “totalmente sometidos” porque sus conocimientos filosóficos, religiosos, históricos y culturales no fueron erradicados por completo (Laviña 9). Aunque involucrados en procesos de “desculturación” que apuntaban a dañar “todos los aspectos de la vida cotidiana de los esclavos” (9), incluyendo sus estructuras sociales y religiosas, los esclavos africanos lograron preservar, en secreto, elementos, símbolos y rituales de sus propias religiones, enmascarándolos tras los símbolos de la religión católica. De esta manera, pudieron ocultar estas prácticas religiosas a los colonizadores y preservarlas, transmitiéndolas a las siguientes generaciones dentro de la diáspora africana. Los sistemas religiosos africanos se escondieron tras las imágenes de los santos católicos.

Esto permitió la práctica de rituales religiosos secretos a lo largo de toda la diáspora africana en las Américas, incluidos el candomblé, más frecuente en las Guayanas y el norte de Brasil, el vudú en Haití y la religión Lucumí o santería, que tiene su origen en Cuba desde los cabildos y se extendió por el Caribe, incluyendo Puerto Rico, República Dominicana, Colombia y Venezuela. Esta práctica religiosa también llegó a América Central, Florida y Nueva York. Lydia Cabrera (1997) en “El Sincretismo Religioso en Cuba”, describe cómo la religión lucumí o de los Orishas —originaria de las comunidades yoruba del oeste de Nigeria y el sureste de Benín— adaptó e “interpretó” el catolicismo desde su propia perspectiva, alineándolo con sus creencias y facilitando así su comprensión y preservación (59). Cabrera también menciona cómo “los negros descubrieron con otros nombres y aspectos de arcángeles, santos y apóstoles, a sus dioses gobernantes sobre el aire, el fuego, el cielo y la tierra” (59). De este modo, lograron establecer comparaciones estrechas entre sus ideologías religiosas yoruba y el catolicismo, utilizando esta nueva religión a su favor:

“También creían en la existencia de un Ser Supremo, Olorún, una fuerza cósmica y antropomórfica —‘un arúgbo’, un anciano— con una mitología preservada por sus descendientes, que permite comparaciones con Zeus, el dios del cielo y padre de los dioses. Nuestros catecúmenos lucumíes, desconocidos para Zeus, identificaban fácilmente a Olorún con el Padre Eterno y el Espíritu Santo. Olorún, ‘el creador dueño del cielo’, también tenía un hijo: Obatalá (...) El hijo de Olorún —de Dios— Obatañá, automáticamente asimilado a Jesús; (Obatalá es nuestro Señor Jesucristo). En cuanto a la Virgen María (también Obatalá), se podían identificar muchas divinidades femeninas: Yemú, Oddúaremu, Naná —pareja de Bulukú— Yewá, Obba, etc.” (61).

A pesar de las comparaciones entre santos y orishas, han surgido diferencias dentro de ambas religiones que hoy distinguen la concepción de los roles y relaciones entre humanos, animales, plantas y ancestros. Estas diferencias provienen de la cosmovisión de los practicantes de la religión Lucumí en comparación con los seguidores de la religión católica. A diferencia del catolicismo, en Lucumí o Santería, Cabrera menciona que no hay culpa que pagar, el dolor no es símbolo de sacrificio, la muerte no es sinónimo de miedo y terror, y la vida humana no es “juzgada” ni redimida. Así, la vida misma adquiere un sentido más profundo, sagrado y personal, algo que puede ser incomprendido desde una perspectiva externa.

Mabonzo, (2004), cita a David A. McLean (1972) para enfatizar que, para los pueblos africanos y los de la diáspora africana, la religión es sagrada y está “entretejida en cada momento de sus vidas diarias”, otorgando significado, profundidad y satisfacción emocional a su existencia (44). De manera similar, Mabonzo cita a Evan M. Zuesse (1991), quien describe cuatro niveles dentro de la religión tradicional africana: primero, *una estructura profunda* que trasciende las fronteras terrenales; segundo, *el uso de prácticas populares o tradicionales*, cultos específicos que varían según el contexto; tercero, *la importancia de los nombres y simbolismos*, que, aunque varían entre tribus, comparten particularidades; y cuarto, *la racionalización intelectual* (44). Sin embargo, Mabonzo aclara que, en este último nivel, la *racionalización intelectual* se aborda de una manera “transitoria”, reconociendo que la razón y los constructos intelectuales “se esfuerzan por ser relevantes para las circunstancias cambiantes contemporáneas”. En otras palabras, la inteligencia religiosa no permanece estática; también sufre una transformación en respuesta a los tiempos contemporáneos y las circunstancias cambiantes (44).

Por otra parte, aunque tanto las mujeres como los hombres están dotados de conocimiento y sabiduría sobre lo divino y la curación tradicional, y trabajan para mantener el equilibrio y la armonía en sus

territorios (48), los roles de género no juegan un papel distintivo en ese contexto. Gabriela Castellanos Llanos (2009) cita a Mary Ann Clark (2005) para explicar cómo, dentro de la religión Lucumí o Santería, existe una diferencia con la cultura occidental en cuanto a la concepción y los roles de género, tanto en las prácticas como en las creencias. También esboza cuatro ejemplos de cómo el sistema de género está “ausente” dentro de la cultura yoruba: primero, el dios Olodumare no tiene un género determinado; segundo, los orishas manifiestan rasgos tanto femeninos como masculinos que varían según la localidad y el culto, y sus atributos no están directamente relacionados con su sexo; tercero, los antepasados femeninos y masculinos son igualmente venerados; cuarto, el papel de sacerdote puede ser asumido por hombres o mujeres (68).

Sin embargo, a la hora de transmitir el conocimiento religioso a las generaciones futuras y convertirse en guardianas esenciales en los hogares, las mujeres en la religión yoruba o lucumí juegan un papel crucial que se extiende más allá de ser sacerdotisas. Funcionan de manera equilibrada, sin superponerse entre sí, al ser estas las que “ofrecen oraciones por sus familias y comunidades”, asimismo, las mujeres, en las diferentes sociedades africanas “eran y siguen siendo sacerdotisas” y participan en tanto en la práctica de la medicina tradicional como en posesión espiritual” (Mabonzo 49). Prácticamente, “así como las mujeres comparten con Dios los grandes misterios de la creación de la vida, también participan en dar una orientación espiritual a la vida humana. Son la columna vertebral de la sociedad africana.” (49). Por otra parte, Moreno Vega (1999), menciona cómo en África los espíritus actúan como intermediarios entre el mundo espiritual-ancestral y el mundo terrenal, por lo que poseen una inteligencia divina que reviste gran importancia para los seres humanos (339). Además, cita a Mbiti (1975) para explicar cómo los humanos, al intentar comunicarse con los espíritus, “hablan de ellos en términos humanos”, manteniendo así una relación equilibrada con el mundo espiritual (339-349). En este sentido, la religión lucumí o santería además de fortalecer el

vínculo entre el mundo terrenal y el espiritual, posiciona a las mujeres como guardianas del conocimiento sagrado, reafirmando su rol como guías espirituales y pilares fundamentales en la preservación de las tradiciones ancestrales.

### **La muerte como libertad: La santería como configuración estética-literaria en los personajes de “la abuela” y “Dinah”**

Continuando con lo anterior, en *When the Spirits Dance Mambo* (2004) de Moreno Vega, se ejemplifica cómo esta relación —a través de la religión africana lucumí o santería— funciona dentro de las comunidades afropuertorriqueñas (tanto en Puerto Rico como en Nueva York) como testimonio de la diáspora. Estas relaciones sirven como memoria del camino de la diáspora y del establecimiento de un equilibrio con el mundo espiritual. Desde un primer momento, el personaje de la abuela demuestra su devoción y fe en los orishas a través de las figuras de los santos católicos. La relación que la abuela establece con los orishas y los ancestros permite observar los cuatro niveles mencionados por Zuesse (1991). En el primer nivel, la interacción entre la abuela, los orishas y los ancestros surge de una “*estructura profunda*” que trasciende lo establecido por el mundo terrenal y las creencias católicas. A pesar de relacionarse con los orishas a través de sus nombres como “santos católicos”, ella trasciende cada uno de los conceptos y ritos de la santería: “La fuerte fragancia de las siete potencias indicaba que había terminado de limpiar su apartamento y ahora se estaba asegurando de que cualquier carga, o pesadez, fuera dominada, alejada por el fuerte olor.” (5). Esta trascendencia le permite interactuar, comunicarse y comprender el mundo de los espíritus superando las limitaciones del ámbito terrenal. Al preparar su espacio, el cual, con la ayuda de las “siete potencias africanas” —los orishas—, limpia y libera, se conecta con el mundo de los ancestros.

La abuela asume la responsabilidad de mantener el vínculo ancestral-terrestre, ancestral-familiar y ancestral-transgeneracional dentro de la familia. Sin embargo, a pesar de preservar y manejar el conocimiento ancestral, elige involucrar a su nieta, pero en sus propios términos. Esta acción la transporta al segundo nivel. Además de *utilizar prácticas tradicionales* para comunicarse y comprender el mundo de los ancestros, la abuela decide involucrar a su nieta a través de diferentes métodos. Primero, decide actuar desde una aparente “ignorancia”: “Los espíritus actúan de maneras misteriosas”, me dijo la abuela mientras observábamos esas imágenes mágicas años atrás. Como Eleguá, abriste los caminos hacia nuestros corazones, trayendo más alegría y felicidad a la familia” (13). Esta estrategia le permite no solo guiar a su nieta desde una perspectiva religiosa y espiritual, sino también mostrarle cómo, dentro de la santería, la astucia es necesaria para proteger a los orishas y a uno mismo —tal como lo hacían los africanos esclavizados. Por eso, cuando la nieta (Moreno Vega) alude y acepta cómo la abuela altera los nombres de los santos para protección, utilizando elementos católicos dentro de la religión santería: “Tal vez era una especie de juego. Como cuando la abuela llamaba a la divinidad guerrera Changó por el nombre de Santa Bárbara, ocultando su identidad africana, o al Niño de Atoche por el nombre de Eleguá. Al igual que nuestros santos católicos cuyos nombres disfrazaban a los antiguos dioses de África, muchos de nosotros en El Barrio teníamos apodos que habían reemplazado los nombres que nos dieron nuestros padres en nacimiento.” (37)

En el tercer nivel, la abuela vive, preserva y *transmite sus conocimientos religiosos* a su nieta, demostrando que, a pesar de estar en un contexto diferente al de Puerto Rico —en este caso, Nueva York—, logra adaptarse y traer sus creencias a este nuevo entorno, como si estuviera compartiendo su conocimiento religioso entre diferentes comunidades: “Los jueves llegaban plantas frescas a casa de Caridad a la una de la tarde (...) En Puerto Rico todas estas plantas crecen silvestres. Yo simplemente fui a la ladera y recogí todas las plantas que

necesitaba gratis.” (37). Al preservar sus símbolos y rituales (como el uso de plantas) en este nuevo contexto, continúa sus prácticas para honrar y conectarse con los ancestros.

La abuela demuestra el cuarto nivel al transformar su conocimiento espiritual en el momento en que está a punto de morir. Al estar más cerca del mundo espiritual, su *racionalidad intelectual* sufre una transformación. Incluso podría decirse que llega al punto de conexión extática entre los ancestros y su familia. La abuela sabe que va a morir y no le teme porque ya ha experimentado la comunión con los espíritus del reino terrenal. Les ha dado voz y memoria dentro de su hogar y su cuerpo. La abuela reinventa su conocimiento para preservarlo incluso cuando su alma deja de residir en El Barrio: “El espíritu te hace ver, sentir, gustar y entender más.” (257), demostrando su conciencia de que trasciende el ser meramente un cuerpo que ya no está atado a la tierra. Como se describió anteriormente, la muerte se convierte en libertad y armonía: “Hija, creo que es hora de que me una a los antepasados. Soy demasiado mayor para seguir presenciando la destrucción de nuestro espíritu humano, nuestra humanidad (...) a mi edad la muerte no es algo que temer. Es natural, le doy la bienvenida.” (259)

Orozco (2019), en *Las Semillas del Muntú* (2019), también hace referencia a los cuatro niveles de la religión tradicional africana y su conexión con lucumí (Santería). Destaca cómo los muertos generalmente se manifiestan a través de la naturaleza y cómo los antepasados aparecen en formas visibles y sombrías. En “Ofrenda a los Muertos”, distorsiona los límites entre el mundo terrenal y el reino espiritual. Ilustra el primer nivel, una estructura que trasciende los límites terrenales, al representar cómo los espíritus abandonan su reino para interactuar con ella en el mundo de los sueños: “Ellos bajan por los pasillos de los árboles, a pintar con rayas de tigre la epidermis.” (43). A partir de ahí, los espíritus “murmuran” mensajes que, al despertar, se convierten en parte de la construcción y reconstrucción de su realidad en el mundo terrenal “Mensajes que vienen del palenque.” (43). Estos

espíritus trascienden la naturaleza, la tierra, los sueños y a ella misma. Se ponen en contacto y se manifiestan con ella en cualquier estado, ya sea como lluvia, viento, árboles o sueños

En “Misa Negra”, Orozco utiliza una *estructura fragmentada* para evocar los rituales que realizan los bantúes. Demuestra cómo los tambores, las voces, las oraciones, la respiración, la lluvia y el sacrificio son componentes esenciales del ritual, entrando así en el segundo nivel. A través de estos elementos, el ritual se convierte en un puente que conecta el mundo de los vivos con el mundo de los muertos: “En medio de la lluvia dirige el ritual, de sacrificio de tres gallos.” (45). Dinah, transforma su estética al poetizar los rituales como sacerdotisa. En otras palabras, a través del lenguaje, sitúa el ritual independientemente de su entorno. Transforma el lenguaje en un proceso transcultural que, además de facilitar el ritual, cruza las fronteras entre el mundo de los vivos y el reino de los antepasados, sin importar dónde se encuentre: “En esta misa negra, pronunciamos, los nombres de todos los muertos.” Sus versos actúan como un canal para la conexión y la comunicación espiritual.

En “Santa Rumbera” se utilizan diferentes nombres para referirse a Oshún Yalodde, variando según el contexto, lo que corresponde al tercer nivel —*la importancia de los nombres y simbolismos*— de interpretación. Primero, se le llama “diosa” cuando protege el campo: “Ahí viene bajando la diosa espléndida/la comadrona de los partos campesinos” (85). Luego, se refiere a ella como “Virgen Negra” cuando danza al ritmo del río, y su figura de piel de ébano se hace visible. Esta revelación ocurre cuando Dinah ha abandonado el mundo de los orishas y se fusiona con la naturaleza, pero permanece a distancia: “Sus anchas caderas se trenzan en la tinaja sensual de los ríos/Virgen negra, trae un aroma a mango maduro en su piel de ébano” (85). Más tarde, Dinah la llama “Santa Rumbera” cuando ella deja su mundo de “aguas tibias” para trascender los límites terrenales, acercarse a Dinah y bendecirla: “Santa rumbera de las aguas tibias/Vino a bendecirme con su sonrisa

canario” (85). Finalmente, Oshún es nombrada “Madre” cuando Dinah se embarca con ella en la canoa y trasciende al mundo de los orishas: “Le pido permiso a mi Madre/tomó asiento en su canoa/y navego en la proa de su isla” (85). Esta transformación de nombres depende no solo del contexto, sino también de la interacción y el propósito de cada situación. Dinah revela esta evolución y *racionalización intelectual* divina. Ella reconoce que este conocimiento no es accesible para toda su familia; es selectivo, contingente a la conexión divina de cada uno.

## Conclusiones

El análisis de la literatura afrolatina y afrocaribeña, a través de la filosofía Muntú y la santería como elementos estéticos y narrativos, evidencia como sus autoras articulan herramientas literarias-filosóficas-religiosas que cuestionan las construcciones hegemónicas de género impuestas por la tradición colonial, al tiempo que re-establecen “otras” maneras de percibir y concebir las interacciones de las mujeres con su entorno y como individuos. Concepciones que ya hacían partes de sus dinámicas desde el periodo pre-colonial. Moreno Vega y Orozco, al trascender de las categorías binarias de género, proponen una cosmovisión que no puede —y no debería— ser interpretada por términos eurocéntricos, teniendo en cuenta cómo sus personajes femeninos al interactuar con los pensamientos filosóficos y religiosos de las comunidades indígenas africanas —como los bantú—, junto con desligarse de las concepciones estereotípicas de los roles de género, muestran una fluidez, pluralidad e interconexión que se encuentra limitada en términos eurocéntricos y que, por supuesto, transforma su estética literaria.

Las categorías filosóficas de Muntú (muntu, kintú, hantú y kuntú) pueden servir como punto de partida para explorar las dinámicas culturales y espirituales en las comunidades afrodescendientes, pero no deben considerarse suficientes. También es esencial examinar cómo

se entiende el género, como construcción social, dentro de esta filosofía y sus categorías. Estas categorías sugieren una perspectiva ontológica que se aleja de jerarquías rígidas y patriarcales, enfatizando la relación ontológica entre hombres y mujeres como seres que “coexisten” en armonía con su entorno. Este enfoque nos permite posicionar a los personajes femeninos como sujetos activos en la reconfiguración de sus territorios y experiencias individuales.

Por otro lado, la santería, como una práctica religiosa transnacional que conecta lo espiritual con lo terrenal, otorga a figuras como la “Abuela” y “Dinah” un papel central como transmisoras del conocimiento ancestral y guardianas de los lazos entre las generaciones pasadas, presentes y futuras. A través de la construcción de estos personajes femeninos como guías espirituales, estas autoras demuestran cómo las prácticas religiosas afrodescendientes constituyen un acto de resistencia cultural y una postura política contra las imposiciones coloniales.

Queda por decir que la literatura de autoras como Marta Moreno Vega y Ashanti Dinah Orozco, aunque logra la reconfiguración de los roles de género y se acerca a los aspectos casi ideales de la descolonización, aún enfrenta grandes desafíos. Es necesario reconocer que queda mucha “tela por cortar”, sobre todo al considerar cómo su literatura debe confrontar espacios hegemónicos, como la academia y las editoriales, que aún se resisten a aceptar otras cosmovisiones y estéticas alejadas del pensamiento occidental. Del mismo modo, incluso dentro de los pensamientos filosóficos y religiosos africanos y diaspóricos, a pesar de sugerir una posible “equidad” entre géneros, persisten estructuras patriarcales que continúan afectando a las mujeres y que deben ser cuestionadas. Esto plantea la interrogante de sí, dentro del “sueño” de la descolonización, las mujeres africanas y afrodescendientes podrán conquistar un espacio que las “resignifique” y no las invisibilice. En este contexto, la literatura de autoras como Moreno Vega y Orozco debe trascender su papel como ejemplos de tradiciones culturales de sus territorios y convertirse en testimonios

conceptuales que contribuyan a las discusiones afrocentradas sobre el valor de los conocimientos de las mujeres afrodescendientes.

### Obras citadas

- Aragón, William Mina. “Manuel Zapata Olivella: Reflexiones Contemporáneas sobre Filosofía Muntú, Literatura Política y Trietnicidad Latinoamericana.” *Revista de Estudios Literarios*, vol. 1, núm. 85, 2023, pp. 139-154.
- Asante, Molefi Kete. *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Imágenes Afroamericanas, 2021.
- Balanzátegui, D., A. M. Morales, y B. Lara. “Cimarrona Soy: Aprendizajes sobre Estrategias Históricas de Resistencia de Mujeres Afroecuatorianas.” *Praxis Arqueológica*, vol. 2, núm. 1, agosto de 2021, pp. 70-85.
- Bastide, Roger. “Las Américas Negras.” *Revista del CESLA*, núm. 7, 2005, pp. 321-338.
- Cabrera, Lydia. “El Sincretismo Religioso en Cuba.” *Guaraguao*, vol. 1, núm. 3, 1997, pp. 58–76.
- Delgadillo, Theresa. “African, Latina, Feminist, and Decolonial: Marta Moreno Vega’s Remembrance of Life in El Barrio in the 1950s.” *Theories of the Flesh: Latinx and Latin American Feminisms, Transformation, and Resistance*, editado por Andrea J. Pitts, Mariana Ortega, y José Medina, Oxford University Press, 2020, pp. 157-170.
- Davison, Jean. *Gender, Lineage, and Ethnicity in Southern Africa*. Westview Press, 1997.
- Dube, Musa W. “Afterword: A Flame Blazes in the Darkness!” *African Women’s Liberating Philosophies, Theologies, and Ethics*, editado por Beatrice Okyere-Manu y Léocadie Lushombo, Palgrave Macmillan, 2024, pp. 259-262.

- Eze, Franklin Amaechi. "Ontological Foundation of African Philosophy: A Hermeneutic Comparison of the Ontologies of Janheinz Jahn and Anyanwu K. C." *Advance Journal of Education and Social Sciences*, vol. 7, núm. 4, 2022, pp. 1-10.
- Gregory, Steven. "Religiones Afrocaribeñas en la Ciudad de Nueva York: El Caso de Santería." *Números Especiales del Centro de Estudios Migratorios*, núm. 7, 1989, pp. 287-304.
- Laviña, Javier. "Afroamericanos, Rebeldes Cimarrones y Creadores." *África América Latina, Cuadernos: Revista de Análisis Sur-Norte para una Cooperación Solidaria*, núm. 21, 1996, pp. 9-22.
- Llanos, Gabriela Castellanos. "Identidades Raciales y de Género en la Santería Afrocubana." *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 40, 2008, pp. 167-178.
- Lugones, María. "Toward a Decolonial Feminism." *Hypatia*, vol. 25, núm. 2, 2011, pp. 123-145. *JSTOR*, doi:10.1353/hyp.2011.0042.
- Mabonzo, Christine Mbeya. *A Liberation Theology of Being Muntu from an African Woman's Perspective*. Disertación, Claremont Graduate University, 2003.
- Negedu, Isaiah Adujo. "Beyond the Four Categories of African Philosophy." *International Journal of African Society Cultures and Traditions*, vol. 2, núm. 3, diciembre de 2014, pp. 10-19.
- Norwood, Carollette. "Perspective in Africana Feminism: Exploring Expressions of Black Feminism/Womanism in the African Diaspora." *Sociology Compass*, vol. 7, núm. 3, 2013, pp. 225-236.
- Orozco, Ashanti Dinah. *Las Semillas del Muntú*. Colección del Museo Salvaje, 2019.
- Oyewumi, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, 1997.
- Sierra Díaz, Diana Carolina. "El Muntú: La Diáspora del Pensamiento Filosófico Africano en Changó, el Gran Putas de Manuel Zapata Olivella." *La Palabra*, vol. 2, núm. 29, 2016, pp. 23-44.

Vega, Marta Moreno. "Espiritismo in the Puerto Rican Community: A New World Recreation with the Elements of Kongo Ancestor Worship." *Journal of Black Studies*, vol. 29, núm. 3, enero de 1999, pp. 325-353.

—. *When the Spirits Dance Mambo: Growing Up Nuyorican in El Barrio*. Three Rivers Press, 2004.

Zapata Olivella, Manuel. *La Rebelión de los Genes: El Mestizaje Americano en la Sociedad Futura*. Altamír, 1997.