

CARLOS A. LLOGA DOMÍNGUEZ  
Casa del Caribe  
Santiago de Cuba, Cuba

### ***Epistemología de la colonialidad en la definición y recepción de las religiones no cristianas en Cuba***

Como  
son más altos los cielos que la tierra así son más altos  
mis caminos que vuestros caminos, y mis pensamientos  
más que vuestros pensamientos.

Isaías 55-9

Las palabras no son ingenuas

Michel Foucault

La comunicación es la propia cultura en ebullición. Los actos comunicativos no son cadenas de significación aisladas en medio de un vacío cultural. Tampoco se desprenden de la “telaraña de significaciones” a la manera en que la lluvia precipita desde la nube. Los actos comunicativos se producen en los circuitos de conjuntos significantes [registros de la cultura] contentivos de valores en relaciones jerárquicas, y estos, a su vez, articulan la cultura toda. Lo que se dice está constreñido por tales relaciones, y al mismo tiempo, las reproduce y enriquece. La religión es uno de esos marcos de enunciación.

El panorama de las prácticas religiosas en Cuba es variopinto y complejo. Pero esta urdimbre es mayormente percibida a trasluz de ciertas estructuras discursivas que algunos especialistas han denominado la epistemología de la colonialidad. Según esta manera de decir

Pensar en la organicidad entre lengua, cultura y territorio sería sólo posible dentro de la epistemología colonial / moderna, que separó el espacio del tiempo, **fijó las culturas a los territorios y las localizó atrás en el tiempo de la ascendente historia universal de la cual la cultura europea (también fija en su territorio) era el punto de llegada y de guía para el futuro.**<sup>1</sup>

Así se produce una asimetría que pasa por el eje epistémico “tradición-modernidad” donde el segundo miembro deviene postura supralocal, en tanto que segmento discursivamente no marcado: desde el supuesto de un conocimiento “universal”, “neutral” y “objetivo”, identificado con la cultura occidental, con las prácticas que simbolizan esa cultura occidental y que constituyen la “modernidad”, se producen relatos –tanto especializados como populares—que sitúan las relaciones socio-culturales autóctonas y tradicionales de los países “periféricos” en una posición, más que subalterna, inferior [si no resultan invisibilizadas del todo]. La epistemología de la colonialidad no es más que un modo de legitimar las relaciones de poder mediante la distribución asimétrica de saberes y discursos a partir del mito del Ego no situado.<sup>2</sup>

Cuando se asume la epistemología colonial los hablantes se construyen un modelo cultural ficticio, se ven a sí mismos fuera, no involucrados y situados por encima de toda forma cultural localizada [especialmente de la cultura popular tradicional].

Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de *modernidad*, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea de progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de la sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber.<sup>3</sup>

La cuestión radica en el *locus* de enunciación que asume el sujeto que habla. Sin embargo, es importante aquí diferenciar la “ubicación epistémica” de la “ubicación social”. El hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automática (*sic.*) que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna. Precisamente, el éxito del sistema mundo moderno / colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como que se encuentran en las posiciones dominantes.<sup>4</sup>

Así toma cuerpo en el discurso la vieja partición entre “civilización y barbarie”, acomodada a la circunstancia actual y se deja abierto el “nicho” donde tiene lugar el anclaje de las posturas neoliberales de hoy.

De lo que se trata es de la sustentación del **discurso hegemónico de un modelo civilizatorio** porque, como bien plantea Edgardo Lander, el neoliberalismo, además de una teoría económica, es “una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la *buena vida*.”<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Mignolo, Walter: *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. Disponible en <http://www.javeriana.edu.co/pensar/rev34.html> [la letra en negrita es nuestra]

<sup>2</sup> Grosfoguel, Ramón: *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, No. 4: 17-48, enero-junio de 2006

<sup>3</sup> Lander, Edgardo: “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (compilador Edgardo Lander). La Habana, Ciencias Sociales, 2005. p. 14.

<sup>4</sup> Grosfoguel: *ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 3.

En la cultura cubana este sistema de valores halla también sus modos de expresión. Muy a despecho de los esfuerzos hechos por priorizar / fortalecer lo autóctono<sup>6</sup>, esta colonialidad del decir, el pensar y el actuar pervive en *el sistema de creencias en que vivimos y somos*,<sup>7</sup> no solo porque tiene sus raíces afincadas en la profundidad de la historia, sino porque se alimenta constantemente en la interacción / pertenencia al modelo civilizatorio imperante en el sistema mundo contemporáneo.

En nuestro contexto, la epistemología colonial da lugar a una doble subalternización de la cultura vernácula; la una, inmersa en las “relaciones sociales” [digamos que con la mirada puesta en el nivel ‘macrosocial’] condena lo **local** al atraso que debe ser superado hasta “crecer” y alcanzar **la modernidad**; y la otra, colocada entre los “vínculos sociales” [es decir, en el nivel llamado ‘microsocial’ donde los involucrados ‘se ven las caras’]<sup>8</sup> desapruueba los saberes y hábitos del pueblo, tachándolos de “atrasados, sucios, inferiores, torpes, ignorantes, supersticiosos, inmorales, delincuenciales, nada elegantes y faltos de prestigio”. En lo que respecta a la religión la epistemología de la colonialidad convierte el macrorrelato del cristianismo en “lo universal” y, por tanto, deviene principal tamiz con que se definen y perciben las religiones no cristianas en nuestro entorno.

La supremacía del macrorrelato cristiano comienza a construirse en Latinoamérica desde la génesis misma de la región [de hecho desembarca casi que *ready made*]. En virtud de las prerrogativas del Patronato Real, la Corona española asumió los manejos de los asuntos eclesiásticos<sup>9</sup> de manera que la colonización de los territorios americanos se ejecutó a punta de espada y cruz. El Patronato real fue una alianza estratégica entre la Iglesia Católica y la Corona mediante la cual se reforzaba el poder de ambas instituciones. En Cuba, al igual que en el resto de nuestra América, a lo largo de todo el período colonial

la Iglesia fue centro de la vida social, cultural e ideológica en las villas y ciudades de la Isla. La misa dominical era la principal ocasión de reunión que se les ofrecía a los vecinos y las festividades religiosas constituían las mayores oportunidades recreativas. Las fiestas anuales de *Corpus Christi*, celebradas por primera vez en Santiago de Cuba en 1520, se convirtieron en los festejos religioso-populares más importantes. Estas fiestas, en las cuales también participaban los negros con sus danzas y música, constituían un verdadero carnaval en el cual se integraban las tradiciones culturales españolas y las de origen africano.

Ninguna otra institución tuvo entonces a su cargo tareas sociales más importantes y variadas, ni dispuso de más recursos para desarrollarlas como la Iglesia Católica. Dentro de la estructura del Estado colonial, la Iglesia se ocupó, además de sus actividades religiosas, de la enseñanza, de la atención hospitalaria, de la asistencia social y de la vigilancia moral; pero su principal función, aunque no siempre explícita, era de naturaleza ideológica, encaminada a justificar el orden colonial. Su fuerza centrípeta sobre la comunidad siempre fue bien aprovechada por la corona con fines de dominación.<sup>10</sup>

De manera que, cuando a finales del siglo XIX las otras denominaciones cristianas llegan a nuestro país, se encuentran una “modernidad” instalada que les permite posicionarse con ventaja en relación con las demás prácticas religiosas. Esas circunstancias históricas propiciaron la configuración de un sistema de ideas, discursos y actitudes nutridos por la secularización del macrorrelato del cristianismo [también edificios, organizaciones sociales y otros rasgos bien visibles].

Pero, si bien el catolicismo fue desde el inicio la religión de los poderosos, no debe inferirse de eso que los cristianos de hoy --y la Iglesia en tanto institución que los organiza y representa—sean gendarmes que impongan por la fuerza la epistemología de la colonialidad con el fin de oprimir y dominar al pueblo. Ya desde los tiempos de Fray Bartolomé de las Casas existieron personas que desde la fe se preocuparon por los pobres.

En su artículo *Teología cubana: teología en Revolución* escrito en el año 1979 [Sergio] Arce planteó claramente que el principio fundamental de dicha teología era el poder autonombrarse como una Teología de Pueblo, en tanto partía de la experiencia del pueblo que en medio de múltiples dificultades se esforzaba por construir una nueva sociedad que era desde sus inicios una teología anticapitalista porque descubrían que en ese sistema ni se crea, ni se recrea la espiritualidad humana, donde el hombre no es salvado por la destructiva concepción fetichista de la mercancía. La Teología en Revolución nació siendo una teología crítica que se afirma como “política”: “no se puede servir a dos señores” (cuestión en términos políticos) y “no se puede servir a Dios y a las riquezas” (cuestión en términos económicos).

En medio de su diversidad estas reflexiones de carácter teológico se caracterizan por tener como centro de interés al hombre, por analizar la historia como historia de liberación y por concebir a la Iglesia más que como un fin, en un medio que debe coadyuvar a la realización histórica del ser humano. Todo ello concebido desde Cuba y como elaboración teórico-práctica comprometida con los desafíos actuales del hombre de hoy.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> En términos de documentos pensemos en “Nuestra América”, “Calibán”, la primera y segunda declaraciones de la Habana, entre otros muchos escritos y, en términos de acciones concretas recordemos la campaña de alfabetización, la creación de la Casa de las Américas y la Casa del Caribe, la creación de grupos folklóricos y movimiento de aficionados, la universalización de la enseñanza superior, etc

<sup>7</sup> Ortega y Gasset, José: *Ideas y creencias*. Buenos Aires-México, Espasa Calpe Argentina, 1945. *Passim*

<sup>8</sup> Sobre los términos “relaciones sociales” y “vínculos sociales” ver SOTOLONGO CODINA, Pedro Luis: *Teoría social y vida cotidiana: La sociedad como sistema dinámico complejo*. La Habana, Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela. 2006. p. 122

<sup>9</sup> Segre Ricardo, Rigoberto: *De Compostela a Espada. Vicisitudes de la Iglesia Católica en Cuba*. La Habana, Ciencias Sociales, 2000. p. 22

<sup>10</sup> *Ibid.* pp. 24-25.

<sup>11</sup> Sabater Palenzuela, Vivian M.: “La teología liberadora y el marxismo, ante los desafíos de la globalización neoliberal” en *Sociedad y religión. Selección de lecturas* [Vivian M. Sabater Palenzuela, compiladora]. La Habana, editorial Félix Varela, 2003. p. 419

El problema que trato de abordar aquí es mucho más sutil. La epistemología de la colonialidad funciona a nivel de un sedimento cultural [que no es necesariamente religioso] el cual asume los valores cristianos ya secularizados –apriorísticamente considerados “universales”, “neutrales”; y por tanto, “objetivos”-- como rasero medidor para recibir / definir / evaluar las prácticas religiosas y en especial aquellas que no pertenecen al modelo civilizatorio establecido por la “modernidad”.

Desde esta postura epistemológica, discurso legítimo del modelo en curso, las prácticas religiosas de sustrato africano, por ejemplo, son calificadas de “cultos sincréticos”, “sistemas mágico-religiosos”, o, un poco más genéricamente de “religiosidad popular”. Lo mismo sucede con las diferentes variantes de espiritismo. En ningún caso “se elevan” a la categoría de religión.

Se parte de tres aspectos; a saber, 1) que estas religiones no se agrupan y se hacen representar por una institución-jerarquía-*trust* de alcance global, 2) que no tienen un libro doctrinario, y 3) que son “prácticas locales”. El primer argumento evita mencionar, sin embargo, que la función primera del andamiaje administrativo eclesial es la lucha por el poder en términos políticos y no la dosificación de la fe. Tal vocación de dominio es completamente ajena a las religiones de sustrato africano para quienes la institución organizativa fundamental es la rama o familia religiosa. Por su parte, los que defienden la exigencia del libro sagrado olvidan decir que cada renglón escrito, para poder ser aplicado a los planteamientos concretos de la vida, requiere de la exégesis y adaptación de sus significados, lo cual es exactamente lo que se hace cuando se interpretan las tradiciones religiosas orales. De lo que se trata en este caso es que el modelo civilizatorio occidental tiene en la escritura uno de sus mecanismos de poder más efectivos y aplastantes. El tercer argumento es también discutible. Las prácticas religiosas no cristianas son reconocibles precisamente porque comparten en muchos y distintos lugares los elementos que las identifican en cuanto tales. Se repiten los mismos cánticos, los procedimientos de iniciación u otros ejercicios culturales, se tipifican los indumentos, se preservan las tesis filosóficas, en fin, y si a ello unimos que estas religiones ya se han expandido más allá de las fronteras nacionales [llevadas por la diáspora o tomadas en préstamo por viajeros de otras culturas], pues es hora ya de ir cambiando el mote de “prácticas locales”.

Otra forma de expresión de la epistemología de la colonialidad en nuestro medio es el relato evolucionista. Partiendo de la noción de que cada formación económico-social --en tanto que estadio histórico humano-- articula su propio concepto de religión, se establece una línea de causalidad que supuestamente va, venciendo grados, desde la comunidad primitiva hasta las sociedades complejas actuales. Tomado por la conciencia popular de manera lineal y absoluta, este acercamiento reserva para la herencia africana la evaluación de “prácticas primitivas”, primer eslabón en la evolución de las religiones, que subsisten como residuos del pasado destinado a desaparecer. Se argumenta que son cultos “animistas”, “totémicos” y “chamánicos” [fijándose a veces en elementos de la expresión procesual pero sin detenerse a pensar en el significado de esas clasificaciones]. Por su parte, el culto a los espíritus practicado por los cordoneros “sube” un peldaño en la cadena evolutiva,<sup>12</sup> aunque comparte con el anterior la adoración a los ancestros y los fuertes lazos asociativos de la “familia religiosa”. Por último, en el escalón más alto, se ubican las religiones monoteicas representadas en nuestro contexto fundamentalmente por el cristianismo. El relato evolucionista no tiene en cuenta, empero, que todas estas religiones surgieron y se desarrollaron entre los siglos XVI al XX, alcanzando su mayor florecimiento en la sociedad compleja de la última centuria; de manera que estas sociedades complejas no pudieron menos que “participar” y dejar igualmente su impronta en la estructura de las religiones por la vía de la transculturación y el sincretismo. Tampoco se detiene a pensar que la búsqueda de respuestas por medio de la unidad frente al Cosmos, la historia y las vicisitudes de la vida cotidiana, es igualmente válida para todos los religiosos [que hoy por hoy no son aquellos “portadores de mentalidad tribal” arrancados violentamente de sus contextos originarios y colocados en pleno capitalismo plantacionista]. En puridad, la postura evolucionista es un racismo velado [consciente o no] que como toda discriminación simplifica las complejidades propias de las relaciones sociales.

La moral también desempeña un papel importante en toda esta discusión. Prefiero, sin embargo, no detenerme en ese aspecto tan sensible y argumentar solamente que la historia ha demostrado fehacientemente que el comportamiento social no siempre se guía por los credos religiosos. No por gusto la fraseología popular ha acuñado sentencias tales como “predicar moral en calzoncillos” y “haz lo que yo digo pero no lo que yo hago”.

Muchos más son los avatares que recorre la epistemología de la colonialidad en cuanto a la recepción y definición de las regiones no cristianas, pero pienso que lo dicho es suficiente para develar el mecanismo que lo estructura. Para terminar, quisiera llamar la atención sobre la manipulación política de cierta literatura que acusa al Estado revolucionario de promover las religiones de sustrato africano para contrarrestar la influencia del cristianismo en la sociedad cubana. Aquí la epistemología de la colonialidad funciona desde el *a priori* de que la modernidad está siendo atropellada en el cuerpo de la “religión universal” y que se le quiere otorgar a las demás religiones un espacio que no les pertenece. Pero las grandes masas se promueven a si mismas en la medida en que van descolonizándose. No se trata, pues, de que el cristianismo sea víctima de la política estatal cubana, sino que la democratización de los marcos de enunciación porta consigo la emancipación de la diversidad cultural.

---

<sup>12</sup> Esta clasificación afloró en varias entrevistas realizadas por el autor en la provincia de Holguín pero no en Santiago de Cuba donde el espiritismo más expandido [en su variante de “muertería”] está fuertemente ligado a la filosofía palera.