

Article

## Lo decolonial como tamiz emancipatorio: dinámicas raciales y religiosas en Cuba

DRA. ILEANA HODGE LIMONTA

**Resumen.** Para hablar de lo decolonial se necesita saber en qué contexto usamos el término y las trampas que en sí mismo esconde, lo cual puede prestarse para manipulaciones ideológicas, políticas, sociales, culturales y raciales. Desde la etnología estaremos presentando el tema desde teorías contemporáneas latinoamericanas que desenmascaran presupuestos constitutivos de la colonialidad del poder con plena vigencia, que generan un racismo epistémico que descalifica todo tipo de pensamiento o racionalidad civilizatoria desde saberes étnicos. Por eso para adentrarnos en el tema que nos ocupa, reflexionaremos sobre lo que entendemos por des y de/ colonial, para desde allí, teniendo en cuenta nuestra historia patria cubana, establecer nexos de propuestas emancipatorias, con lo racial de modo general, y lo religioso en particular.

**Palabras claves:** Decolonial, Descolonial, Tamiz Emancipatorio, Religiones de Origen Africano, Racismo en Cuba.

**Abstract.** To talk about the decolonial its necessary to know in what context we use the term and the traps it hides itself, which colind itself to ideological, political and racial manipulations. From ethnology we will be presenting the subject from contemporary Latin American theories, which unmask continual assumptions of the coloniality of power in full forcé, which generate an epistemic racism that desqualifies all tipe of civilizing though or rationality from ethnic knowlegde. For this reason to delve into the subject at hard We'll reflecto n what we understand by des and de/ colonial, and from there, taking into account our cuban homeland history establish links of emacipatory propousal, with the racial in general and religious in particular.

**Keywords:** decolonial, emancipatory sieve, religions of african origin, rascism in Cuba.

### 1. Introducción

Desde 1984 en el Departamento de Estudios Socio Religiosos se estudian las expresiones religiosas de origen africano en vínculo con la sociedad, utilizando varios tipos de metodologías, principalmente empíricas. La profundización en teorías y métodos de investigación históricos, antropológicos y sociales ha permitido el vínculo de la temática con aspectos de la cultura e identidad nacional.

De tal suerte la cuestión étnico-racial forma parte de ese conglomerado cultural identitario por las propuestas, aportes, desvalorizaciones y discriminaciones sufridas desde la aparición de la colonialidad del poder, que aún hoy en el siglo XXI le dan vida y acción

al pensamiento poscolonial. He aquí la importancia de continuidad de nuestros estudios.

El concepto descolonial se ha usado para determinar el fin del poder colonial y el nacimiento de una nueva era civilizatoria para la humanidad, según la cual con el fin de los gobiernos coloniales y la instauración de los Estados-Nación, nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños se convertían en países descolonizados y, como algo ultrapasado, en poscoloniales; sin embargo, las perspectivas de desarrollo no fue decolonial.

Ese proyecto civilizatorio desde presupuestos descolonizadores tuvo como centro al Hombre blanco, europeo, bajo nuevas formas de actuar, no en términos emancipatorios, sino de subyugación y/o aniquilación de otras visiones del mundo y filosofías de vida. El desarrollo económico de ese hombre blanco, europeo, estaba vinculado a formas productivas generadoras de riquezas, a la dominación de la naturaleza, a un tipo de espiritualidad que imponía un patriarcado a ultranza, ignorando formas de espiritualidades existentes en el continente subyugado.

Si nos reportamos a América, su población indígena desarrolló una espiritualidad y filosofía de vida con fuerte apego a la Pacha Mama como fuente de vida y riqueza. Algo similar incorporaron aquellas poblaciones traídas forzosamente como instrumentos de trabajo —las africanas— que también respetaban la naturaleza y adoran los espíritus del monte, que, a sus decires, esos entes sagrados formaban parte de la naturaleza e interactuaban con la comunidad, proporcionándoles saberes y esencias culturales.

Entre ambas poblaciones se constata una posición de armonía dialéctica ante la vida en la que naturaleza y comunidad se interrelacionan, filosofía que los colonizadores primero y luego los gobiernos poscoloniales despreciaron, generando un racismo epistémico que descalificaba todo tipo de pensamiento o racionalidad civilizatoria desde saberes étnicos, porque se apartaba de las relaciones intersubjetivas de la dominación eurocentrada, que se rotuló con el título de “modernidad” bajo la creencia de un Dios único, creador, justiciero, omnipresente y omnipotente; racionalidad que desde posiciones del poder mantuvo una conducta eurocéntrica que como señala Aníbal Quijano, fue impuesta y admitida como única, válida y emblemática de la modernidad, como marca de una perspectiva *descolonial*.

Para adentrarnos en el tema que nos ocupa reflexionaremos sobre lo que entendemos por *des* y *de/colonial*, para desde allí, centrar la atención en cuenta nuestra historia patria cubana, establecer nexos de propuestas emancipatorias, con lo racial de modo general, y lo religioso en particular.

## 2. Reflexionando sobre lo *des* y *de/colonial*

Retomando el comienzo de este artículo y para no caer en las trampas del concepto, debemos diferenciar lo *descolonial* de lo *decolonial*.

Lo descolonial es la base del poder mundial y patrón capitalista de la modernidad-colonialidad. Sobre este tema Boaventura de Sousa afirma:

La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo —lo que llamo epistemicidio— y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno (Souza, 2010:8).

Significa que lo desafortunadamente aprendido desde el poder colonial continuó su curso de implementación a través de doctas teorías ilustradas, positivistas, librepensadoras, aplicadas desde los nacientes Estados-Nación que veían en las concepciones construidas por potencias europeas afianzar su poder y anhelo de progreso; porque, como afirma Aníbal Quijano:

Tal como lo conocemos históricamente, a escala societal el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (Quijano 2014:289).

Por tanto, el cambio de mentalidad ante nuevas circunstancias produjo nuevos discursos, nuevos espacios analíticos y nuevas epistemologías que se dieron separadas y contradictoriamente entre explotadores y explotados.

Según Walter D. Mignolo (2007), el pensamiento decolonial emerge de la fundación misma de la modernidad-colonialidad, representado tempranamente desde las Américas, en obras de un indígena y un afrocaribeño<sup>1</sup>, y continuó solidificándose en pensadores de África y Asia.

Los autores de “El asunto decolonial. Conceptos y debates” (2015)<sup>2</sup>, plantean que:

(...) fueron esos tratados los que crearon las condiciones para una narrativa epistémica que remite a la genealogía global del pensamiento decolonial, al tiempo que introduce una metáfora para explicar la conquista o el logro de esas primeras manifestaciones del giro decolonial, con la cual refiere que ambas expresiones abrieron las puertas y no de la verdad, sino a otros lugares, a los lugares de la memoria colonial, a las huellas de la herida colonial, a otras verdades cuyo fundamento no es el ser, sino la colonialidad del ser, la herida colonial (Rincón, Millan y Rincón, 2015:82).

El pensamiento decolonial, como epistemología emancipadora constituye una alternativa justa y comprometida éticamente con la paz y la dignidad de los pueblos del mundo, que lleva implícita otras teorías explicativas en conceptos como: colonialidad del poder, del ser, del saber, interculturalidad, transmodernidad (Rincón, Millan y Rincón, 2015)

Conocemos que en América Latina se desarrollan diferentes corrientes de pensamientos desde la alteridad que proporcionan lenguajes alternativos y con grandes desafíos teóricos que defienden y conciben la naturaleza y al hombre, interconectados e interrelacionados. Esos pensamientos se han convertido en proyectos emancipadores desde la otredad, desde las ausencias y los ausentes, desde los silencios o desde aquellos que sus voces se perdieron con el eco de la tecnología industrial o han sido silenciadas desde teorías imperiales y discriminatorias.

---

<sup>1</sup> “Nueva crónica y buen gobierno” escrita por Waman Poma de Ayala al rey Felipe III en 1616 durante el virreinato del Perú, así como la manifestación del esclavo liberto Otabbah Cugoano, ambos tratados se presentan como proyectos políticos decoloniales que abrieron la ranura de lo impensable (Mignolo, 2007:28-29).

<sup>2</sup> Rincón, Oriana, Keila Millán y Omar Rincón (2015): El asunto decolonial. Conceptos y debates. Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura. Año 3 N° 5/ Enero-Junio, pp. 75-95. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. ISSN: 2343-6271.

Sabemos también que, a decir de Sousa:

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o innovadores. Existe un riesgo real de someterlos a marcos conceptuales y analíticos viejos que son incapaces de captar su novedad y por ello propensos a desvalorizar, ignorar o demonizarlos (Souza, 2010:20).

Lo decolonial como tamiz emancipatorio transversaliza las sociedades contemporáneas de las excolonias latinoamericanas y caribeñas, y hace propuestas interesantes desde el análisis contextual de sus realidades, desde la confrontación epistémica de sus intelectuales, de los sujetos sociales y de los sujetos políticos. El acto de decolonizar implica ante todo el ejercicio de descolonización de las mentalidades de los sujetos como sujetos de acción.

Es muy importante entonces contextualizar nuestras historias sociales donde las negaciones, los desplazamientos, las discriminaciones por cuestión epitelial son partes importantes de ese racismo epistémico, segregacionista, al igual que las discriminaciones que tienen como base las relaciones de género o por orientaciones sexuales, culturales o sentidos de pertenencias religiosas.

De tal suerte, tomaremos dos de esos indicadores para trabajar el caso de Cuba: la cuestión racial y el tema religioso, que en sentido general se imbrican desde la historia patria dentro de su dinámica poblacional con relativa importancia.

### 3. Entender la cuestión racial en Cuba

A lo colonial y a su poder aun los une en Cuba la cuestión racial, una práctica prejuiciosa muy difícil de superar, aunque no imposible. Se debe desaprender lo que la colonialidad del poder y del saber, bajo teorías positivistas, acuñaron y propagaron por el mundo: la teoría de la superioridad racial, tratando de demostrar la incapacidad de determinados grupos humanos para el proceso de “civilización” por razones genéticas.

Nos puede diferenciar desde la naturaleza misma del ser el color de la piel, la estatura, el género, entre otras características fisionómicas que nos hacen únicos e irrepetibles, nos dan identidad y nos diversifican como seres racializados, pero somos ante todo seres humanos. Otro tipo de clasificación categorial es la construcción cultural.

Para los colonizadores, inferiores fueron no solo nuestros indígenas, en una escala aún más descendente ubicaban a los negros y negras africanos, sus descendientes en dependencia del color de la piel. Se insertaba en ese listado (aunque con cierta ventaja sobre los otros grupos sociales) los blancos criollos descendientes de europeos, por la “penosa condición” de no ser nacidos en el continente “centro de la civilización mundial”, suerte de inferioridad que no perdían del todo cuando se convertían en catedráticos o hubiesen comprado un título de hidalguía.

Tres antecedentes son de suma importancia para continuar entendiendo, desde lo decolonial, la cuestión racial en Cuba:

- Primero, la esclavitud, con su amplia gama de consecuencias provocadas por las violencias físicas y psicológicas a que fueron sometidos las personas esclavizadas, de hecho, hubo suicidios colectivos de indígenas y de negros.
- Segundo, el peso relevante que tuvieron los negros en la cuestión económica, social, cultural y demográfica, lo cual desde el poder colonial desató y justificó el síndrome del “miedo al negro”, sobre todo a partir de la revolución haitiana.

- Tercero, el largo tiempo que transcurrió desde la ocupación colonial hasta la abolición de la esclavitud en 1886; Cuba fue el penúltimo que realizó oficialmente un acto de esa naturaleza en esta parte del hemisferio occidental, acontecimiento que tuvo una repercusión muy fuerte a corto y largo plazo en la situación del negro dentro de la sociedad cubana, como residuo de una herencia cultural racista, que todavía nos golpea.

En particular, negros y mestizos cubanos no tuvieron otro proyecto que el emancipador liderado por Céspedes, Martí, Gómez y Maceo, aunque la iniciativa del primero incluía como obligatoriedad para los esclavizados la incorporación a la lucha armada contra el régimen colonial español por un término de dos años como condición para alcanzar el estado de hombres libres (Romay, 2015). La presencia negra en las gestas independentistas les forjó conciencia, sentido de pertenencia, identidad y unidad nacional, pese a que hasta allí llegaron los signos de la discriminación racial.

Al frustrarse el proyecto emancipatorio cubano con la intervención estadounidense después de un largo período de tres guerras, los negros y mulatos cubanos se quedaron prácticamente sin perspectiva de futuro. Sin embargo, hubo negros con posiciones “civilizatorias” excluyentes como Juan Gualberto Gómez y Martín Morúa Delgado; hubo posiciones encontradas y nos fortalecimos en la literatura (Regino Boty, José Manuel Poveda, Agustín Acosta), en el periodismo (Armando Pla, Ramón Vasconcelos, Lino D’Ou), y hasta en la política, de los que protestaban por una sociedad más inclusiva.

Uno de los acontecimientos que involucró a la población negra en los primeros años republicanos, que podemos clasificar como proceso emancipatorio a favor de la paz, por la igualdad y la justicia social y racial, es la mal llamada Guerrita de los negros en 1912, liderada por el veterano del Ejército Libertador, teniente Evaristo Estenoz, quien fundó el Partido Independiente de Color (PIC), el 7 de agosto de 1908.

Al analizar las causas del fracaso del PIC, Silvio Castro Fernández<sup>3</sup> argumenta:

En el programa radial “La universidad del aire” en febrero de 1952 el historiador Horrego Stuch decía: “Es un acontecimiento que por su infortunada iniciativa y dolorosa aparición se trata de silenciar en una especie de tácito convenio general... Requiere que se comprenda la tragedia cubana con ánimo reparador. El grupo de los Independientes de Color, mantuvo nobles doctrinas de convivencia cubana, y no fue racista, si le damos a este vocablo un concepto político y no étnico, por cuanto no abogó el predominio de un conglomerado social sobre otro, que es lo que caracteriza a las teorías exclusivistas de este tipo, sino que reclamó igualdades sociales y políticas... El error de estos cubanos radicó en la táctica adoptada, no en el fondo”.

Aunque no nos detendremos a realizar un análisis profundo de las causas y condiciones del fracaso político del PIC, solo destacaremos los objetivos de su base programática: derechos obreros, derechos ciudadanos, nacionalismo, instrucción pública, jurídica y tierra a los campesinos; lo cual los identifica con un programa social amplio, novedoso, inclusivo y sobre todo decolonial, cuyas propuestas desde el punto de vista epistemológico constituía una alternativa justa y comprometida éticamente con la soberanía, la paz y la dignidad del pueblo cubano, que contemplaba en lo interno la dinámica poblacional sociodemográfica, socioclasista y sociocultural cubana.

---

<sup>3</sup> “La masacre de los Independientes de Color (La guerra de 1912 en Cuba)”. Inédito.

El proyecto fracasó, se impusieron y prevalecieron los principios de la colonialidad del poder. Estereotipos como el “miedo al negro” fueron mantenidos dentro de los Estados-Nación de los países descolonializados, desvalorizando sus saberes y su capacidad organizativa, movilizativa, cognoscitiva y cuando esto sucede, a decir de Quijano, las relaciones de poder claramente se expresan como parte integrante de ese modelo de colonialidad.

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad (...) (Quijano, 2000:777).

No obstante, hubo otras visiones defendidas por una intelectualidad radical, integrada por blancos o no, y asimilada por el movimiento obrero. Precisamente mediados de la década de 1920 se desarrolló en Cuba el *Movimiento Negrista* con actividades principalmente entre intelectuales<sup>4</sup>. Carmen Montejo lo caracterizó como un ‘*movimiento de afirmación*’, porque valorizaba las raíces africanas en la cultura cubana en el contexto de la identidad nacional y latino-americana. Justificando la razón de ser de la corriente argumentó:

Tenía que ser rota la ideología de color, que era una realidad social, que influenciaba de manera determinante en la sociedad, y que, en los momentos de grave crisis económica penetró en el curso de nuestra historia nacional, masificando, por su intermedio, el ritmo de las luchas de clases, tanto en la escena ideológica como en la política, ya que servía para ocultar o frenar la lucha (...) (Montejo, 2004:213).

La autora se refiere a la lucha por la inserción de negros y mestizos a la sociedad cubana, segmento social que juntos integraban la base piramidal dentro de la estratificación social, convertidos en un gran ejército de sujetos subempleados o desempleados. La lucha incluía también el reconocimiento a los derechos que condicionaba a aquel sector poblacional a la subalternidad en todos los ámbitos de la vida; ausencias y dificultades que generaba formas diversas de solidaridad humana y cultural.

El *Movimiento Negrista* cubano intentó rescatar la memoria ancestral que mantenía viva las tradiciones culturales africanas como parte de su imaginario social y cultural. Si partimos de que estos imaginarios son componentes importantes en la formación del discurso nacional como elemento integrador de su cultura, que se fundamenta en la consolidación y reproducción de sus producciones de sentido como estrategia de identificación, consideramos importante resaltar que uno de los objetivos más nobles del *Movimiento Negrista* fue intentar consolidar un discurso de inclusión y reconocimiento cultural, dirigido a resaltar lo que las élites racistas querían ocultar: las raíces negras en nuestra cultura nacional.

Por eso el *Movimiento Negrista* con su labor de investigación intervino en varios frentes de la cultura negra cubana y colaboró en la divulgación de sus estudios a través de la

---

<sup>4</sup> Pueden ser citados, entre otros de sus integrantes, Alejo Carpentier (escritor), José Luciano Franco (periodista, historiador y cronista), José Zacarías Tallet, Ramón Guirao, Emilio Ballagas, Marcelino Arozarena y Nicolás Guillén (poetas), Rómulo Lachatañeré (doctor en farmacia y escritor) y Fernando Ortiz (abogado y sociólogo).

prensa, libros o revistas especializados como la *Revista de Estudios Afrocubanos*, por mencionar una de las más representativas, dirigida por Fernando Ortiz<sup>5</sup>.

Varios ejemplos de integración de elementos culturales negros a la cultura nacional pueden ser mencionados: la poesía mulata de Nicolás Guillén, la novela *EkuéYambá-Ó* de Alejo Carpentier, la ensayística de Fernando Ortiz, Lidia Cabrera y Rómulo Lachateñeré, considerados los maestros de los estudios etnológicos en Cuba.

El *Movimiento* trató de marcar una nacionalidad cubana, cuya mejor y más acabada expresión cristalizó en la producción de negros y mulatos, aunque algunos de sus miembros no tuvieron suficiente fortaleza política y sociocultural sobre la problemática racial en Cuba. Por otra parte, los resortes del poder clasista de una oligarquía nativa subordinada al capital financiero norteamericano, secundada y apoyada siempre por las administraciones de los Estados Unidos, frustraba el cambio. No era posible, de esa manera, lograr un diseño de República en la que las y los racializados pobres, negros, periféricos sociales, tuviesen mayores oportunidades.

No obstante, en el *Diario de la Marina* la sección “Ideales de una raza”, dirigida por el periodista negro Gustavo Urrutia, resaltaba los valores traídos de África; mientras la Constitución de 1940, la más avanzada de América Latina en su momento, penalizaba la discriminación racial<sup>6</sup>, aunque no se favorecieron leyes complementarias que la apoyaran, por tanto, a los efectos prácticos la regulación quedaba en letra muerta.

Numerosos fueron los intelectuales progresistas que se pronunciaron en Cuba por la conciencia de la identidad racial. En tal sentido el historiador Pedro Alexander Cubas Hernández<sup>7</sup> se pregunta y enumera.

¿Qué intelectuales “negros” han contribuido a nuestra Historia? ... el investigador Tomás Fernández Robaina... aseveró que ese ha sido el motivo esencial de su lucha para darlos a conocer a las generaciones actuales. Al referirse primero al siglo XIX destacó al poeta Gabriel de la Concepción Valdés, conocido por Plácido; José Antonio Aponte y Antonio Maceo. Y después habló de quienes desarrollaron su labor en la República como los veteranos de la Revolución de 1895 Evaristo Estenez y Pedro Ivonet (fundadores del Partido Independiente de Color) siempre destacando al primero por su condición de ideólogo; Gustavo Urrutia, un arquitecto devenido periodista que tuvo una labor vital en la lucha contra el Racismo; Rómulo Lachateñeré, de quien resalta su importancia como gestor de una labor de visibilización de la herencia africana en Cuba; Juan René Betancourt que tiene dos libros relevantes (*Doctrina Negra* y *El Negro, ciudadano del futuro*) y fue muy crítico con la postura del Gobierno Revolucionario ante la cuestión racial; Walterio Carbonell (autor del libro *Cómo surgió la Cultura Cubana*) que, a diferencia de Betancourt no abandonó el país, manifestó sus criterios desde una posición política revolucionaria (...) (Cubas, 2009:6).

Cubas no solo enumera hombres, como parte de esas deformaciones de nuestras realidades poscoloniales destaca también las mujeres silenciadas, de modo general, en los debates intelectuales. En tal sentido resalta:

---

<sup>5</sup> Según Palmié, Ortiz nunca publicó un relato semejante, no obstante continuase abogando por la erradicación científica de la “brujería africana”, hasta la segunda edición de su libro *Los Negros Brujos*, en 1916.

<sup>6</sup> Título IV dedicado a los Derechos Fundamentales, en la Sesión Primera, sobre los Derechos Individuales, artículos 10 y 20. También los artículos 73 y 74 que estuvieron dedicados a la igualdad de oportunidad en los puestos de trabajos. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com>>

<sup>7</sup> Pedro Alexander Cubas. “Hablar de Racismo en Cuba: entre ademanos de lo posible y ardidés de lo permitido”. Inédito.

(...) las mujeres “negras” en Cuba desde diversas actividades socioculturales dejaron (...) huellas que a la historia corresponde visibilizar. Profesionales como Consuelo Serra, Inocencia Silveira o Catalina Pozo Gato tienen mucho que decir como mismo lo hacen hoy intelectuales como Daisy Rubiera, Georgina Herrera o Nancy Morejón. En tales contextos de lucha, igualdad racial y cultural no se pueden contradecir o ser contrarias dialécticamente hablando, se deben compensar y conformar, describir y narrar la historia del país desde sus colores, saberes y experiencias [y por qué no, también desde su condición de género]<sup>8</sup> (Cubas, 2009:7).

Cuando determinadas elites han practicado el racismo (que no ha dejado de existir), lo hacen con la intención de demeritar culturalmente al otro no blanco, portador tal vez de determinados conocimientos heredados de otras herencias culturales no eurocéntricas, desaprovechando todo lo que en materia de conocimiento pudieran aportar, lo cual constituye una ética culturalmente reprochable.

De tal suerte, el triunfo de la Revolución Cubana del Primero de enero de 1959 marcó un viraje importante en la atención a la problemática social, económica, política y cultural de los sectores menos favorecidos, incluyendo en tema racial, con nuevas políticas públicas y prácticas no discriminatorias.

Desde el poder del Estado los prejuicios raciales serían abordados de manera profunda a través de soluciones programáticas incorporadas a su proyecto emancipador de justicia social. Sin embargo, su abordaje no fue concebido desde una epistemología decolonial y las deformaciones de la colonialidad del ser y del saber rompieron la propia lógica propuesta por el sistema, al obstruir durante el avance del proceso el análisis crítico-reflexivo que la condición llevaba.

Un lastre arrastrado durante años de poder colonial no se podía romper por decreto; se imponía un cambio de mentalidades como proceso educativo decolonial para aprender a considerar las formas de sociabilidad existentes en el otro lado.

#### **4. La religión como parte de la cultura**

Dentro de la cultura aparece la religión, como una expresión de espiritualidad donde lo racial no determina pertenencias religiosas a la que un sujeto pueda estar afiliado; en cambio, la sociedad ha designado peyorativamente tipos de afiliación religiosa.

La dominación española estuvo signada por la colonialidad del poder con la Iglesia Católica a la cabeza, que favorecía las discriminaciones y los castigos corporales y, sobre todo, justificaba teológicamente la esclavitud y la consecuente separación de familias y comunidades enteras como marcas simbólicas y psicológicas de violencia extrema.

Bajo el ardiente sol de la Isla, en Cuba se fundieron orichas, mpungos, y nkisis africanos, vagaron por los bosques, los espíritus de la naturaleza en busca de comunión y materialización de saberes, traídos en sus más profundos recuerdos personales, familiares y comunitarios, como reliquias valiosas con las que no quisieron romper vínculos, porque lo más importante era mantener bien guardado en su fuero interno su identidad primaria y su identificación con los principios culturales.

A ellos se afianzaron desde su interior, los adoraron secretamente, alimentaron a sus deidades y reprodujeron en silencio —de boca a oído— sus cultos y principios religiosos, a pesar de todo el infortunio.

<sup>8</sup> El subrayado es de la autora.

Los africanos y descendientes de modo individual, en grupos afines o familiares confrontaron sus entes espirituales a un Dios que, cual imagen y semejanza del hombre blanco y en nombre de la dominación cristiana representaba la ideología del poder colonial que, como poder al fin, desde la espiritualidad los hostigaba. La admitieron en apariencia, pero sin manifestarlo públicamente utilizaron sus espacios sagrados, manipularon a sus vírgenes, ángeles y arcángeles para hacerle creer a ese poder colonial que cumplían con los designios del Dios blanco, a todo rigor, pero que en el fondo les satisfacía compensar sus necesidades espirituales y comunicacionales, cuando podían tocar el tambor, cantar y danzar.

Frente a la imposición de los patrones católicos, el nativo de África —África Negra—, encontró puntos de semejanza muy estrechos con el catolicismo, referente a la idolatría y el culto exacerbado a las imágenes. Como bien esboza Argeliers León (1918-1991), en América los santos católicos se convierten en un elemento simbólico más [...]. Desde la etapa colonial, los grupos de antecedentes yoruba, asentados en varias zonas de todo nuestro territorio, reconstruyeron su panteón lo que se produjo bajo la sincretización con santos católicos, celebraban entonces sus fiestas en honor a las deidades bajo la forma por la cual se les conoce actualmente como Santería o Regla de Ocha, que tuvo por asentamiento tanto La Habana como Matanzas, donde la presencia de esclavos lucumíes fue significativa, extendiéndose posteriormente hasta la zona oriental del país. Es desde este rico e interesante plano de interjecciones que se produce y se siguen produciendo los procesos de identidad cultural de nuestro país (Álvarez, 2002:4).

Este, aunque no es el único, constituye uno de los más significativos ejemplos de cómo se fundían elementos económicos con el cumplimiento de las jornadas laborales, se satisfacía el ego de los colonialistas y se regocijaban espiritualmente los negros esclavizados al ver germinar nuevas formas de acercamiento a su espiritualidad africana que rompía fronteras dentro de los casones y barracones y pactaba alianzas de continuidad en sus descendientes<sup>9</sup>.

Las expresiones religiosas de origen africano, que tanta fuerza han adquirido en nuestra identidad y cultura, aunque por muchos años fueron catalogadas social y culturalmente como “cosas de negros”, son un reflejo vivo de la simbiosis cultural de nuestras raíces. De ahí que Álvarez Díaz afirmase que, “África, denotada en cuna del *homo sapiens*, se mezcló y multiplicó en nuestras tierras” (Álvarez, 2002:4).

Esto no es más que un proceso resiliente como expresión de conjunción y puesta en práctica de una ecología de saberes.

Investigaciones realizadas por el Departamento de Estudios Socio Religiosos (DESR) del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) han demostrado que estas expresiones —la Regla Ocha-Ifa, el Palo Monte o Regla de Palo, las Sociedades Abakuá, el Arará, entre otras manifestaciones aportadas por los africanos— se conformaron como religiones autóctonas y que no solo son un producto cubano, sino que sus afiliados creyentes y practicantes hasta este siglo XXI son parte del colorido pueblo cubano<sup>10</sup>. Ellas son y representan en sí mismas resiliencias emancipadoras desde la experiencia

---

<sup>9</sup> De la misma manera ocurrió con diferentes etnias en la constitución de otras expresiones religiosas de origen africano, donde Yemayá es Madre Agua en el Palo Monte y Yarina Okandé para los abakuá, por ejemplo.

<sup>10</sup> En estudio realizado por el Departamento de Estudio Socio Religiosos del CIPS durante un período de cinco años, devenido monografía y luego en libro, se demostró que mediante el control de la variable color de la piel,

decolonial, que cuenta con su más profusa y creativa capacidad de reinención y readaptación al cotidiano de vida cubana.

De tal suerte la cultura cubana es,

(...) una simbiosis de varias fuentes, resultante de un largo proceso de transculturación y mestizaje. Lo africano, o si se quiere mejor, lo negro, no es aquí lo otro, lo ajeno, lo agregado (...), lo arcaico, como ocurre en Norteamérica, o como es visto [con la cuestión indígena]<sup>11</sup> en varios lugares de Latinoamérica; está, por el contrario incorporado esencialmente al producto cultural y religioso típico en el cubano (Álvarez, 2002:4).

Tomemos como referencia al complejo Ocha-Ifá, una de las expresiones religiosas de mayor aceptación y difusión popular (Hodge, 2013). Debemos tener en cuenta que sus concepciones religiosas establecen enlaces entre las deidades, la naturaleza y la sociedad en pos de beneficios de diferentes índoles: individual, familiar, societal. Pero encima de todo, por el establecimiento de la paz material y espiritual, principio básico de lo decolonial.

Dentro de la Santería, la narrativa mitológica es vista como instrumento de aprendizaje, medio transmisor de valores, formador de conductas y actitudes ante la vida, conformador de una ética social en la que valores y contravalores en lucha de contrarios humanizan los personajes míticos. (Hodge, 2019)

Según esas narrativas, los orichas transitan por los caminos del bien y del mal y pueden cometer errores en sus decisiones, pero también pueden redimirse en actuaciones. Crearán prototipos comportamentales que caracterizarán a los hijos de los orichas, es decir, aquellos que realizaron ceremonias de iniciación o han rapado sus cabezas para asentar sus trazos.

Ello conlleva liturgias y sacrificios en honor a las divinidades. Ritos que renuevan el compromiso religioso hacia la deidad consagrada con sólido sentido de pertenencia y hacia donde dirigen los mejores esfuerzos para la consecución del bienestar espiritual y material mediante la utilización, en los cultos, de elementos de procedencia vegetal, animal o mineral extraídos de la naturaleza.

De ese modo, Adrián de Souza Hernández afirmó, refiriéndose a los tradicionalistas yorubas:

Es a través del sacrificio que los yorubas desvían las perspectivas del peligro, desgracia, infortunio y muerte prematura, de ahí que sea considerado el elemento más importante dentro del culto a Ifá, porque permite establecer una relación directa entre el hombre y el mundo suprasensibles que puede ser de gran ayuda para quienes respaldan los tabúes familiares y la ética de la comunidad de una manera especial y privilegiada, pues esta interconexión nunca falla (Souza; 2015:13).

Así, por ejemplo, la mitología recoge que Osain es el dueño absoluto del monte y que para arrancar cualquier planta o elemento vegetal hay que pedirle permiso y pagarle los tributos que exija. Eshu es el encargado de los principios cósmicos del Universo, conside-

---

que a estas expresiones religiosas se consagran personas de cualquier color y que la motivación para realizar cualquiera de las distintas formas rituales que comprende ese proceso está relacionado con problemas de salud en primer lugar. Ver de Arguelles Mederos, Anibal e Ileana Hodge Limonta, Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Estudio monográfico sobre su significación social.

<sup>11</sup> Cursivas de la autora.

rado primera forma de vida en la Tierra y del desarrollo de la vida humana como resultado de la interacción recíproca de tres elementos de la naturaleza: aire, tierra y agua. Los denominados guerreros Eleguá, Oggún y Ochosi, deidades que se reciben<sup>12</sup> permitirán conseguir la salud, la paz y la prosperidad. Oggún, nace de las entrañas de la tierra, al igual que el hierro, metal que simboliza. Ochosi es un gran cazador, además de justiciero. Inle es médico, pescador, cazador y adivino. Oricha Oko es la Tierra; Yemayá, el mar y Olokun, las profundidades marinas. Obbatalá es el creador de todas las cabezas y por ende su dueño, representa la creatividad de los demás orichas y lo consideran el representante en la tierra de Oloddumare, la deidad suprema, consideran además que en ese oricha nace la luz y la oscuridad, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo y que es el establecedor del orden y la disciplina entre orichas por ser considerado el juez de la religión<sup>13</sup>.

Y así hasta cubrir cada uno de los orichas que están representados en su panteón, que en Cuba diseñaron los que conformaron esta expresión religiosa. Es importante señalar que los iniciados no solo se asientan los orichas en sus cabezas cuando realizan las ceremonias de consagración, sino que los adoptan como guías o padres espirituales, los respetan, los veneran, los celebran y les hacen ofrendas y sacrificios.

He ahí la importancia de la mitología de los orichas en Ocha y la necesidad de conocer las diferentes concepciones en que se mueve Ifá, su ética, filosofía de vida, conceptos y preceptos religiosos; conocimiento que, en la práctica cotidiana, no siempre se cumple entre creyentes; sin embargo, a nivel de creencia religiosa han marcado y marca el *continuum* de las tradiciones ancestrales (Hodge, 2009). Y para seguir el pensamiento de Adrián de Sousa:

Ifá es la palabra asignada por los yoruba para nombrar su filosofía y las manifestaciones histórico-sociales de su pueblo; el sistema adivinatorio del oráculo, las profecías, las predicciones, las deidades; su cosmología y cosmogonía: un mundo cíclico que comienza en el cielo donde Olodumare (Dios) rige la vida del Universo. Ifá está conformado por un cuerpo literario dividido de doscientos cincuenta y seis signos (odu), un simbólico sistema litúrgico y una gran parafernalia que compilan en formas de códigos las respuestas a las inquietudes de los hombres y dan la posibilidad de conocer y reparar los destinos (...) (Souza, 2015:13).

De ahí la relación que establece ese modo de vida religioso, cultural y social con su entorno natural, no en torno del bien el mal, sino en una correspondencia dialéctica entre lo bueno y malo, entre el hombre y la naturaleza; consideraciones que ofrece su cuerpo literario, que aunque no sea una literatura sagrada en el más estricto sentido del término, gira sobre a cosas sagradas, porque a decir de los iniciados, la palabra de Ifá es ley. Sin embargo estos saberes solo se manifiestan en los espacios religiosos.

## 5. Conclusión

Trataremos de cerrar este artículo conjugando saberes, ya que existe una verdad de Perogrullo que no podemos callar: el epistemicidio en las dinámicas racial y religiosa cubana.

<sup>12</sup> En el acto consagradorio las deidades se asientan simbólicamente en la cabeza del iniciado mediante trazos que determinan característica y propiedades de las deidades o simplemente se le asigna, acto que significa "recibir".

<sup>13</sup> Cabrera Thompson, Lázaro: Aproximaciones a los cultos y las religiones de origen africano en América y el Caribe. Colección Raíces. Publicaciones Boloña. Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, 2015.

La experiencia muestra claramente que no basta acabar con el régimen de explotación que impone el sistema capitalista constitutivo del patrón mundial o del sistema mundo desde la modernidad. Se necesitan epistemologías creadas desde el Sur, más que geográfico, geopolítico, como propuestas emancipadoras para extirpar las bases del racismo y las discriminaciones.

La tarea es muchísimo más larga y compleja: abarca diversos puntos de vista, enfoques y praxis. Tiene raíces difíciles de cercenar, pero no imposibles de erradicar.

## 6. Bibliografía

- Álvarez Díaz, Mayra I. (2002) “La religión de raíces africanas vista por el cine cubano”. Biblioteca Virtual de Estudios Afroamericanos. Casa de África. La Habana.
- Arguelles Mederos, Aníbal e Ileana Hodge Limonta. (1991) “Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo”. Editora Academia, La Habana.
- Cabrera Thompson, Lázaro. (2015) “Aproximaciones a los cultos y las religiones de origen africano en América y el Caribe”. Colección Raíces. Publicaciones Boloña. Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.
- Castellanos, Jorge. (2003) “Pioneros de la etnografía afrocubana: Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré, Lydia Cabrera”. Ediciones Universal, Miami.
- Castro Fernández, Silvio. “La masacre de los Independientes de Color (La guerra de 1912 en Cuba)”, Inédito.
- Constitución de la República de Cuba 1940. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com>
- Cubas Hernández, Pedro Alexander. (2009) “Hablar de Racismo en Cuba: Entre ademanes de lo posible y ardidés de lo permitido”. Artículo inédito.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2010) “Descolonizar el saber, reinventar el poder”. Coedición Ediciones Trilce-Extensión universitaria: Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- et al. (2018) “Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul” - 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de - CES. Libro digital, PDF.
- Hodge Limonta, Ileana de las Mercedes. (2009) “Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro” (1950-2000). Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Federal da Bahia.
- (2013) “Reencuentro de tradiciones ancestrales. Una aproximación desde África Occidental a la América Latina”. En *Caminos*. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico. No.68-69/
- (2019) “Cuando de inclusión se trata, nada mejor que un paradigma emergente”. Multimedia del IX Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos. Publicaciones ACUARIO. La Habana. ISBN: 978-959-7226-51-2
- Mignolo, Walter. (2008) “La opción descolonial”. Letral, Númeo 1, Duke University.
- Quijano, Aníbal. (2014) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Colección Antologías. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, Buenos Aires, Argentina. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

- Rincón, Oriana, Keila Millán y Omar Rincón. (2015) “El asunto decolonial. Conceptos y debates”. En *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*. Año 3 N° 5/ Enero-Junio, pp. 75-95. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. ISSN: 2343-6271.
- Souza Hernández. (2005) “Los orichas en África: una aproximación a nuestra realidad”. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- (2003) “IFA: santa palabra. La ética del corazón”. Ediciones Unión, La Habana.