

COLONIALIDAD-DECOLONIALIDAD: CONJUNCIÓN DEL PODER-SABER Y SU TRANSFERIBILIDAD AL MUNDO MÍTICO-RELIGIOSO

Orlando Cáceres Torres 
orlandocaceres2017@gmail.com
Universidad de Carabobo, Valencia. Venezuela

RESUMEN

El presente artículo tiene como intencionalidad rectora explorar los contenidos críticos sobre la colonialidad-decolonialidad como fuerza conjuntiva del poder-saber y su transferibilidad al mundo mítico-religioso. Las investigaciones sobre la decolonialidad desvelan mecanismos culturales de poder que mantienen y reproducen la conciencia colonial eurocéntrica bajo un clima de naturalidad, neutralidad y quietismo. En este sentido, el cuerpo central discursivo está configurado por los siguientes aspectos: 1. Intentando dar respuesta al giro colonial-decolonial; 2. Hacia una decolonización mítica del mundo religioso y 3. El academicismo decolonial: herencia de la colonialidad. En la metódica empleada se recurrió a un arqueo sistemático de fuentes decoloniales. Se deriva como reflexión que el pensamiento decolonial presenta a la religión occidental como un hecho incuestionable para explicar el desarrollo de la modernidad, considerando que la misma fungió como una herramienta hegemónica que potenció los procesos político-militares de conquista, saqueo de los recursos naturales, el mestizaje y el sincretismo.

Palabras clave: Colonialidad, Decolonialidad, Mundo Mítico-Religioso

Recibido: 13/01/2024 Aceptado: 14/04/2024

COLONIALITY-DECOLONIALITY: CONJUNCTION OF POWER-KNOWLEDGE AND ITS TRANSFERABILITY TO THE MYTHICAL-RELIGIOUS WORLD

Orlando Cáceres Torres 
orlandocaceres2017@gmail.com
Universidad de Carabobo, Valencia. Venezuela

SUMMARY

The present article has as guiding intention to explore the critical contents on coloniality-decoloniality as a conjunctive force of power-knowledge and its transferability to the mythical-religious world. Research on decoloniality reveals cultural mechanisms of power that maintain and reproduce Eurocentric colonial consciousness under a climate of naturalness, neutrality, and quietism. In this sense, the central discursive body is configured by the following aspects: 1. Trying to respond to the colonial-decolonial turn; 2. Towards a mythical decolonization of the religious world and 3. Decolonial academicism: heritage of coloniality. In the method used, a systematic survey of decolonial sources was used. It is derived as a reflection that decolonial thought presents Western religion as an unquestionable fact to explain the development of modernity, considering that it served as a hegemonic tool that promoted the political-military processes of conquest, looting of natural resources, miscegenation and syncretism.

Keywords: Coloniality, Decoloniality, Mythical-Religious World

Received: 13/01/2024 Accepted: 14/04/2024

Exordium: Aterrizando en la realidad teórica colonial-decolonial

Desde el punto de vista de Bigott (2011), los estudios decoloniales desenmascaran los mecanismos culturales que mantienen y reproducen la conciencia colonial eurocéntrica bajo un clima de naturalidad, como si fuese consecuencia de elementos étnicos, geográficos e ideológicos. En este sentido, el término decolonial vino a cobrar vigencia en los años 90, constituyéndose en un espacio academicista sobre la colonialidad en América Latina. Sin embargo, ya existían núcleos propulsores decoloniales en la obra del peruano José Carlos Mariátegui (1894/1930), complementada por su compatriota Aníbal Quijano y apuntalada también en la obra excelsa de Enrique Dussel, fundador de la filosofía de la liberación en América Latina; de igual forma es celebre la reflexión-inflexión del martiniqués Frantz Fanon, muerto en 1961 con 36 años, el mismo año de la publicación en Francia de *“Los condenados de la tierra”*, situación que bifurcó la teoría social y política eurocéntrica, fundando así los estudios postcoloniales, que no guarda vinculación alguna con la postmodernidad.

Sigue argumentando Bigott (ob.cit), que en Venezuela se ha dado formas de neocolonización de la subjetividad a través del sistema educativo, en conjunción con los medios de comunicación social, los gremios y la iglesia católica como religión hegemónica en occidente. Esta neocolonización encuentra sus nodos conceptuales en el marxismo estructuralista, cuyo máximo exponente es Louis Althusser, visión hegemónica en la izquierda latinoamericana de los años 70 y que asumía la determinación en última instancia de la base económica sobre la superestructura. Sin embargo, esta visión estructuralista reconoce cierta autonomía de la superestructura y una réplica de ésta sobre el sistema económico, lo que ha permitido profundizar en la influencia de la

superestructura en los procesos hegemónicos y el avance hacia el reconocimiento de los estudios culturales del capitalismo colonialista-imperialista y la descolonización o incluso la desneocolonización.

Por colonialismo, Bigott (2011), entiende el control y dominio absoluto en lo económico, político, cultural, militar, religioso e institucional de un país sobre otro, así como hizo España con Venezuela hasta 1819. Este eje de dominación colonial en el continente americano desde 1492 finaliza en 1960 por la resolución 1514 de las Naciones Unidas. Sin embargo, el nuevo colonialismo continuó después de esta supuesta abolición formal, anclando una relación de dependencia entre los centros hegemónicos capitalistas nor-atlántico (Europa y América del Norte) y su periferia o patios traseros aledaños (América Latina, el Caribe hispano, África y Asia), pero con estrategias renovadas, advertidas por las revoluciones nacionalistas y socialistas que protagonizaron esos países periféricos.

Estas estrategias estuvieron signadas por injerencias de los países centrales (desarrollados) en los asuntos internos de los países periféricos (en vías de desarrollo), mimetizadas bajo el ropaje de ayudas económicas para financiar planes de modernización de la infraestructura y proyectos de desarrollo urbanístico, educación, salud, seguridad y defensa territorial con el auspicio de organismos multilaterales creados al término de la segunda guerra mundial (1945) como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), controlados en su totalidad por las clases dominantes de los países capitalistas y los dueños de las industrias transnacionales de los alimentos, el petróleo, las medicinas, el entretenimiento,

las telecomunicaciones, las agencias espaciales y el complejo militar industrial con su lógica belicista de guerras preventivas.

Cabe resaltar, que el pensamiento crítico latinocaribeño, desde la década de los años noventa del siglo XX, construye una visión descolonial o decolonial en las ciencias sociales. Al respecto, Quijano (2000) acuña dos conceptos fundamentales en su análisis: el primero es la colonialidad del poder y el segundo es la colonialidad del saber. El primero se origina en 1492 con el descubrimiento de América (o desmembramiento de América), a partir de allí se emplea categorías basadas en la raza (grupos étnicos), la división del trabajo, las clases y roles sociales, jerarquización que decantó en la división geo-territorial: América del Norte, del Centro y del Sur, África del Norte, Suráfrica. Esta distribución geopolítica internacional forma parte del capitalismo global como modelo del poder colonial moderno, abarcando toda la existencia humana, la sexualidad, la religiosidad, los saberes ancestrales y el conocimiento científico, a lo que también se ha denominado: Euroamericanocentrismo.

El segundo concepto, es el de la colonialidad del saber, entendido como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean europeas o científicas), negando de tajo el legado cultural y filosófico de los pueblos indígenas y africanos, reduciéndolos a pueblos primitivos e incultos (etnocentrismo). Para Quijano (ob.cit), estas características del sistema social de explotación y dominación mundial conforman el sistema capitalista/colonial/moderno, reestructurando el plano categorial sistema-mundo-capitalista, de Immanuel Wallerstein y que se ha constituido en pieza clave del pensamiento decolonial en la actualidad. La tesis de Quijano

(ob.cit), presenta cuatro aspectos concomitantes: 1) La colonización de América Latina y el Caribe consolidó el colonialismo como sistema de dominación hacia el resto del mundo; 2) El colonialismo fue esencial para que el capitalismo se transformara en el sistema dominante en Europa, a partir del Siglo XVI; 3) El racismo es consustancial al colonialismo y en consecuencia al capitalismo, y 4) El capitalismo se consolidó como sistema dominante entre los siglos XVI y XIX y aun en pleno siglo XXI, gracias al colonialismo multidimensional ascendente.

En un testarudo y obligatorio análisis sigo recurriendo a Bigott (ob.cit), por cuanto trastoca el elemento de la neocolonización desde el mismo corazón de Venezuela, país donde persisten modos de producción pre-capitalistas y capitalistas caracterizados dentro de un bucle recursivo centro-periferia y concretizados por la exagerada dependencia neocolonial en cuanto a frecuencia, recurrencia e intensidad. Desde una perspectiva neocolonizadora es el colonizador quien unifica, establece la diferencia, y a su vez proyecta aspectos deformados y deformantes de la historia. Es este mismo neocolonizador, el que intenta mostrar una vitrina basada en el alto desarrollo cultural y tecnológico de las metrópolis industrializadas de los países noratlánticos (centro) en contraste al subdesarrollo tercermundista (periferia) infestado por la pobreza estructural, lo que significa que a un mayor desarrollo del centro, mayor será el subdesarrollo en la periferia. Por otra parte, la neocolonización es un proceso concreto de totalización de la formación social, permeando de esta manera todas las manifestaciones de la cotidianidad. Es por ello que la neocolonización no se promueve desde el exterior mediante un centro neocolonizador y una periferia de neocolonizados, sino mediante la complicidad interna y la militancia activa de clases sociales hegemónicas (burguesía) y castas políticas. Fanon (1965), lo advertía cuando señalaba que el neocolonialismo

no se contenta con oprimir brutalmente al pueblo y vaciar su cerebro colonizado, su perversión máxima consiste en distorsionar, desfigurar y aniquilar su pasado histórico e identidad nacional.

En la sociedad actual existen formas culturales diversas, tales como: la cultura oficial (cultura de los sectores dominantes) y la cultura no oficial (cultura que van construyendo los sectores explotados o emergentes). Cuando se habla de cultura, se hace alusión a la concepción del mundo y del hombre en una sociedad dividida en neocolonizadores y neocolonizados, de éstos últimos debe aparecer lógicamente una contra cultura construida desde la base de la desneocolonización. La cultura neocolonizadora que asume cierta oficialidad se fundamenta entonces en la desigualdad, la estigmatización, el desarraigo y la enajenación colectiva. En Venezuela y todos los países en vías de desarrollo, la clases social burguesa, dueña de poderosos capitales se legitima no sólo por la explotación económica sistemática, sino por la creación de mecanismos culturales de autolegitimación y el anestesio a toda forma de resistencia neocolonial, lo cual convierte a las muchos en zombis donde se le ha arrebatado su presente y su porvenir.

Intentando dar respuesta al giro colonial-decolonial

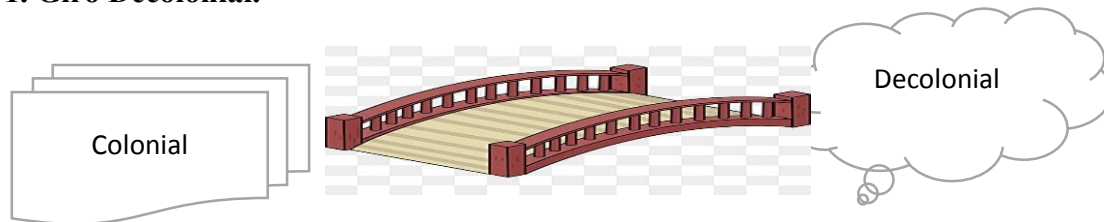
Como punto de entrada hay que diferencias entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo implica el proceso de dominio político y militar que se despliega para garantizar la explotación del trabajo y el saqueo de las colonias en beneficio del colonizador; en cambio, la colonialidad es un fenómeno histórico complejo que se extiende hasta el presente y se operativiza a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, reproduciendo de esta forma las relaciones de dominación; cabe destacar que, todo sistema colonial explotador de los

recursos renovables y no renovables se da no solo a escala planetaria, sino también en los procesos de subalternización de los conocimientos, experiencias y formas de vida de aquellos que son dominados. Es por este motivo, que no se puede confundir colonialismo o dominación político-administrativa a la que corresponden un conjunto de instituciones, metrópolis y colonias con la colonialidad, ya que ésta última responde a un patrón de poder global más profundo. Una vez concluye el proceso de colonización, la colonialidad permanece vigente como esquema de pensamiento y acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos. Lo mismo ocurre con la descolonización y decolonialidad, ya que el primero indica un proceso de superación del colonialismo, vinculado a programas anticoloniales, mientras que el segundo se circunscribe a las independencias políticas de las colonias, que para las Américas empieza a finales del XVIII y aún no culmina como es el caso de Puerto Rico, las islas Malvinas y Martinica, afán siempre en trascender históricamente la colonialidad. (Restrepo y Rojas, 2010). De una manera inquisitiva y reflexionante me pregunto: ¿Está, la decolonialidad arraigada en un giro decolonial o en abandonar la modernidad/colonialidad?

Una forma no ortodoxa de encarar esta pregunta es aclarar los componentes principales de esa interrogante. El puente comunicacional es la palabra giro, que en los corrillos académicos significa treparse en una vía alterna a la que tiene vigencia. Aquí vigencia se entiende como el significado que maneja la mayoría hegemónica. Al discurrir (direccionar, des-cubrir- inventar) otras perspectivas emergen otras evidencias y razonamientos, que ponen en tela de juicio, lo existente antes del giro. Giro es entonces un puente, un mirador que permite generar otras significaciones. Necesario es la mirada atrás, evaluar lo que protagoniza. Al mirar hacia adelante devienen

cuestionamientos, nuevas y más enriquecedoras forma de entender <la cosa>. La figura 1, describe el giro de lo colonial hacia lo decolonial.

Figura 1. Giro Decolonial.



Fuente: elaboración propia

La otra palabra en que se debate entre concordia y discordia es <arraigada>. Si la tomamos como fijada en la raíz, la pregunta propuesta no tiene sentido pues la raíz de la decolonialidad es la colonialidad, de manera tal que ira ella en un estado natural, deseable e imprescindible. Si le damos un “*giro*” a la palabra <arraigada> de manera tal que la significamos como anclaje, anclada, pensada desde allí, entonces la pregunta se revitaliza. Una respuesta a la pregunta tiene las siguientes vertientes generatrices:

1. **Énfasis en la criticidad:** El decolonialista se queda sobre el puente y mira todo el tiempo de reajo en el pasado-presente colonial. Esta es posiblemente la mayoritaria posición de los iniciados en decolonialidad.
2. **Preferencia por el horizonte des-cubierto, pensar distinto sobre lo viejo y los hallazgos:** A veces se mira desde el puente, un poco se devuelve y especialmente avanza

sobre el puente y explora. En esa cofradía intelectual de <raigambre> reproductiva, los amantes de la jerga ni siquiera suben al puente, y si lo hacen no tiene conciencia de ello.

En este orden de ideas, si se recurre a las posiciones del giro decolonial, como cualquier corriente teórica, puede ser aceptable o debatible de acuerdo con la perspectiva de quien la recibe. Sin embargo, cabe reconocer que para quienes nos situamos en la vereda crítica, más molesto que la corriente misma, pueden existir desacuerdos con ella o con otras propuestas, y es en ese acaparamiento de la escena que la ha hecho insoslayable y, sobre todo, la recepción irreflexiva de la cual probablemente no se puede inculpar a los autores de esta corriente, que repite hasta el hartazgo palabras comodines que suelen cerrar más que abrir el análisis. Es cosa de mirar los ambages academicistas especializados para constatar que todo puede llegar a ser colonial o decolonial, sin que alguien pueda explicar por qué. El hecho es que la mencionada corriente ha logrado canalizar las críticas a la modernidad en el continente, un debate anterior que parece subsumirse en la opción decolonial y, sobre todo, llenar las expectativas de crítica radical que mantienen ciertos contextos intelectuales. También forma parte de esta recepción compleja el hecho de que parece entenderse que la crítica al colonialismo y al eurocentrismo constituiría una novedad en el continente. Una cuestión en la que tal vez sí cabe responsabilizar a los exponentes del giro decolonial, en cuyos trabajos no se exhibe un conocimiento acabado del campo de la autorrepresentación epistemológica.

En algunas ocasiones se reconocen autores de otros períodos (no trayectorias ni campos), por ejemplo, cuando ven en figuras de mediados del siglo XX los antecedentes de su proyecto. Esto

ha ocurrido principalmente con Frantz Fanon, el teórico más importante del período de los movimientos de liberación nacional, cuyo proyecto ético y político, no es acogido en su totalidad, sino segmentado en función de este intento de genealogía (eso explica que no se lo lea como un revolucionario que combatió el colonialismo, sino como un autor que sentaría las bases de la crítica postcolonial contemporánea). Otras figuras también han sido retomadas en este sentido: algo de Mariátegui, algo de Silvia Rivera Cusicanqui y más actualmente algo de Fausto Reinaga. De igual forma, Walter Mignolo, sea el autor más emblemático de esta corriente por el reconocimiento que posee entre sus pares y por tratarse del más referido, menciona algo de esta trayectoria crítica precedente en un texto que es importante para los efectos de este ensayo: *“El potencial epistemológico de la historia oral”*, pensamiento crítico que ha surgido en América Latina durante los siglos XIX y XX, pese a lo cual suelen formular hipótesis de envergadura, probablemente de ahí venga aquello de *“giro”*, que podría entenderse como una forma especial.

De igual manera la palabra *“giro decolonial”*, implica un reposicionamiento epistémico y el renacer de una postura reflexionante teórica-práctica que aspira a crear un mundo simbólico, relaciones de poder-saber, meta-conocimientos, una ontología y una ética que trascienda la racionalidad hegemónica colonialista; dicho giro decolonial, es realimentado constantemente por la pragmática, la lingüística, la semiótica y la teoría crítica subyacente a fin de dar una cosmovisión contra-hegemónica y salmónica (contracorriente) del pensamiento eurocentrista que ha mantenido la periferia en la subalternidad y de allí la creencia yanqui que considera a América latina y el Caribe como su patio trasero o delantero, da igual para los propulsores de la agenda globalista-extractivista. Interpretando a Mignolo (2007), el giro decolonial corresponde a una lógica opresiva

que produce descontento, desconfianza y desprendimiento entre quienes reaccionan ante la barbarie imperial. Esa opresión reprimida se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad, es por lo tanto un monstruo de mil cabezas, aunque solo muestra la más sutil y encantadora: la retórica de salvación, orden y progreso infinito (falacia que ha sido de-construida desde el sur-sur).

Hacia una decolonización mítica del mundo religioso

El pensamiento decolonial presenta a la religión como un hecho incuestionable para explicar el origen y el desarrollo de la modernidad, a través del declinar de lo religioso (proceso de secularización), situación que ha entrado al mundo del error y la ilusión moriniana, ya que esa misma modernidad ha visto reverdecer lo religioso abismalmente en occidente. En cuanto a la religión católica romana de tradición judeocristiana, como parte de la colonización geográfica, cognitiva y espiritual, fue una herramienta fundamental que acompañó los procesos político-militares de conquista, ideologización y saqueo sistemático de los recursos naturales autóctonos. (Aguirre, 2021).

Sin embargo, la perspectiva decolonial de la religión desde la colonialidad busca describir de qué forma el absolutismo religioso significó una fuerza importante para la constitución de las subjetividades modernas a partir del sincretismo religioso o hibridación de creencias cristianas con deidades, seres y potencias africanas e indígenas, reconstruyendo una mistificación heterodoxa efervescente, por un lado la multiveneración mariana y la ritualización festiva eclesiástica del panteón de santos católicos, y por otro lado, la reivindicación de deidades femeninas como María

Lionza sentada sobre un tapir, mito que persiste hasta hoy y cuya lógica contra hegemónica va en contra de un Dios macho judeo cristiano manifestado sobre una zarza en llamas y de impronunciable nombre, otorgándole a los devotos de la diosa mestiza un talante de ignorantes, supersticiosos y herejes irrecuperables. En este punto se interconecta la crítica decolonial con la crítica feminista, al correr el velo del carácter patriarcal de la religión occidental como punto de partida a la dominación masculina del mundo espiritual y la hegemonía del cristianismo católico apostólico y romano sobre el resto de la cristiandad y más aun dentro del sistema monoteísta que involucra al judaísmo y el islam, situación que floreció durante la época medieval oscurantista (500 a 1500 d.C), instaurando un modelo inquisidor, racista y genocida que fue extrapolado a los nuevos territorios colonizados de América (Abya Yala o tierra madura)

Desde la crítica decolonial, la religión y los mitos presuponen una taxonomía colonial donde el mundo cristiano occidental se impone sobre los cultos bucólicos, manifestaciones populares y los sistemas animista de origen yoruba entre otros como la santería, la palería, y el vudú, donde éstas últimas se perciben desde una lógica dogmática colonialista como satánica, sacrílega y primitiva, la cual debe erradicarse. Este análisis, abarca la distinción entre una cosmovisión creyente interna (emic) y una cosmovisión agnóstica externa (etic) sobre la cual se justificaría la diferencia entre los estudios religiosos y los estudios míticos, el primero designa un ámbito objetual tangible de existencia al mundo externo representacional y lógico, y el segundo se va acercando más al ámbito intangible de las fuerzas sobrenaturales como sustancia y esencia de una mentalidad intuitiva arracional.

En un viraje hacia los griegos, éstos concebían la religión como un sistema de creencias que integraba todos los aspectos de la vida cotidiana de la polis, los deberes ciudadanos, la familia, las costumbres, las leyes, la filosofía, la guerra, los juegos y la mitología. En la reflexión decolonial, la religión como categoría estudiada por las disciplinas científicas seculares (sociología, antropología, psicología, fenomenología, hermenéutica) y la teología en los diversos contextos académicos y extraacadémicos, edificó la racionalidad moderna de un modelo hegemónico capaz de sojuzgar moralmente el imaginario socio-cultural del mito latinocaribeño. Si pudiera referirme a una teología decolonial un tanto aproximativa a la teología de la liberación de Dussel, es como entrar a un túnel oscuro cuya luz radiante se logra contemplar hacia el final del mismo, entendiendo metafóricamente que esa luz es un conocimiento diferente de Dios, sus atributos y las formas de relacionarse con la creación humana, un Dios que definitivamente ha prevalecido en los discursos dominantes de los últimos mil quinientos años, especialmente en los espacios academicistas mundanos (profanos) y teológicos (sagrados/eclesiales) donde presentan a un ser todopoderoso masculino, blanco e implacable y no un Dios piadoso, misericordioso y que siente dolor; en fin, un Dios materializado en Jesús nazareno que deambula entre los eruditos concilios del Vaticano y los polvorientos caminos de Galilea, Judea y Jerusalén con el propósito de incluir a todos los desposeídos y dar a conocer un nuevo imperio basado en la justicia social. (De allí que Jesús sea conocido como un revolucionario, subversivo y anti imperialista romano).

Otra forma de decolonizar el pensamiento religioso sería desprenderse de la institucionalidad eclesiástica dominante, que impide prácticas espirituales heterogéneas, donde la mentalidad científico- ilustrada la reduce a supercherías. Por tanto, la visión decolonial se equipara a superar la aproximación teórica clásica que desde la modernidad identificaba a la religión con la

iglesia, explicando de esta manera el fenómeno religioso a través de pares dialecticos tales como sagrado-profano, sacerdote-brujo, religión-magia, iglesia-secta, anteponiendo un marco referencial eclesiástico-céntrico que excluye las experiencias de las manifestaciones religiosas populares, así como toda una cantidad de experiencias difusas que no siguen la perspectiva lógica judeocristiana dominante; en tal sentido, el mito como verdad revelada y desvelada, enuncia una decolonialidad teológica, espiritual e inmaterial de naturaleza ancestral-telúrica, y en el caso latinoamericano, en especial el de Venezuela, existe una gran cantidad de expresiones y manifestaciones religiosas o cultos espiritualistas que no entran en el canon tradicional cristiano dominante, tanto el católico romano, como el denominacional de ascendencia neo protestante.

Otra forma de acercamiento académico decolonial a la religión tendría que incluir los aspectos y evidencias que se ocultaban sobre las investigaciones en la estructura organizacional religiosa, las cuales denotaban situaciones conflictivas de opresión, injusticia social, lucha de clases (mayor aceptación de las clases pudientes y la distribución de éstos en cargos de poder y liderazgo) y las diversas patologías organizacionales advenidas por preservar una conducta no pecaminosa acorde a las normativas moralizadoras, sobre las bases de una heredad propia del liberalismo protestante, por una parte, y, por la otra, de la Ilustración secularista eurocéntrica basada en la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado, teniendo en cuenta que estos poderes fueron los protagonistas en los procesos históricos de colonización, explotación y mestizaje.

Por otro lado, el eje que direcciona la tesis colonialidad-decolonialidad lleva a preguntarme ¿Existe vinculación entre la decolonialidad y los procesos míticos-rituales en las festividades religiosas

venezolanas, como es el culto a María Lionza? Considero que una vía para detectar vinculación entre dos universos, es clarificar las cualidades de esos universos. En esta ocasión el *universo decolonial* puede caracterizarse por:

Una búsqueda y encuentro de una identidad donde se contrasta, el eurocentrismo con una identidad latinoamericana. En Quijano: “El nuevo horizonte de sentido histórico y la descolonialidad del poder” (2000: p.742).

Desde la desobediencia epistémica. El insigne y prodigioso catedrático Walter D. Mignolo (2009), argumenta lo siguiente:

El supuesto básico es que el conocedor siempre está implicado carpo y geopolíticamente en lo conocido, aunque la epistemología moderna... ha logrado encubrir ambas dimensiones y crear la figura del observador desapegado, un buscador de verdades y objetividades neutrales, que al mismo tiempo controla las reglas disciplinarias y se sitúa (él o ella) en una posición privilegiada para evaluar y definir (p. 14).

Desde el pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial. Mignolo, señala:

Por ello, ante la generación de un racismo epistemológico contenido en la razón imperial moderna, que niega y subvaloriza a los sujetos y saberes no- occidentales, el desenganche y la decolonialidad política y epistémica se pone en primer plano, así como la instauración

de conocimientos decoloniales, pasos necesarios para imaginar y construir sociedades no-imperiales/coloniales, democráticas y justas (2009: p. 2)

Por otro lado, el universo mítico-ritual, puede determinarse, según Psicocode (s/f) por:

Estudiar el pensamiento mítico a través de postulados lógicos es inconveniente por no decir, absurdo, dado que este tipo de pensamiento, más que un modelo de pensamiento en sí, responde a una forma particular de sentir motivada por un conjunto de acciones y sentimientos.

Según un rasgo fundamental del pensamiento mítico, cada faceta de la existencia está influenciada por dioses y fuerzas sobrenaturales que son irrefutables.

El pensamiento mítico está más allá del cuestionamiento, pues los personajes a los que se les atribuyen los hechos míticos o milagrosos, no pueden ser comprendidos por la lógica humana.

El pensamiento mítico está hecho para explicar fenómenos naturales y sociales, y su impacto dentro de la vida de los seres humanos.

El pensamiento mítico sirve para explicar o ejemplificar cuestiones éticas o morales, aunque desde los postulados de la filosofía analítica, carezcan del elemento experiencial para comprobar las hipótesis.

Por lo tanto, la discusión central consiste si lo decolonial se centra en una manera de pensar-actuar-sentir que lucha por des-conectarse (Quijano) o des-engancharse (Mignolo) del pensamiento occidental (eurocéntrico) y el pensamiento mítico lo rompe, entonces, hay un vínculo con el ritual de María Lionza. Pero, el pensamiento decolonial tiende a ser racional y el mítico no racional. El pensamiento mítico-religioso es paradogmático, mientras que, el pensamiento decolonial es paradigmático. El giro decolonial es el espacio hacia la libertad del pensamiento y la formas de otras vidas y creencias; la limpieza de la colonialidad del ser, el poder y el saber comienza con el desprendimiento de la retórica moderna y de sus imaginarios imperiales. Este desprendimiento, se refiere a lo epistémico cuando señala los diferentes momentos de quiebre, fractura, y aquellos momentos de reapertura, creando la tenue ilusión de un mundo que se piensa y se construye a sí mismo como el único mundo posible (lógica de la modernidad tardía) y las consecuencias debajo de esa retórica (lógica colonial) es una barbarie indetenible, capturada en el discurso apocalíptico donde unos pocos se salvaran porque han sido fieles a las promesas de un Dios exterminador de todo vestigio de mal sobre el planeta y de esa manera se enarbola un tendenciosa religiosidad que no sale del catastrofismo y anarquismo (se establecen los contrastes entre un mundo terrenal decadente y un mundo celestial inefable dentro del cual el creyente asiduo desea pertenecer y para ello debe despojarse de su racionalidad yoica).

El Academicismo decolonial: Herencia de la colonialidad

Para Aguirre (2021), los estudios decoloniales de las religiones y configuraciones teologales deben incluir otras voces provenientes de la sociología y la antropología cultural como espectro de

amplitud de las aproximaciones temáticas decoloniales. Dicha amplitud, está anclada en cuatro niveles imbricados entre sí:

La revisión crítica de las voces dominantes: vista desde el mundo anglosajón, los estudios religiosos y sus teorías fueron propuestas por hombres blancos (indoeuropeos). Ya en Durkheim, sus interpretaciones generaron una visión teórica sesgada sobre los misioneros en las dependencias coloniales británicas dentro del territorio Australiano durante el siglo decimonónico, reproduciendo prejuicios xenófobos, racistas y de superioridad eurocéntrica

La inclusión de nuevas voces: implica nuevos lugares que han sido ocultados o mimetizados simultáneamente a los espacios religiosos dominantes fundados tanto por el cristianismo católico romano como por cristianismo protestante. Esas voces se encuentran, en la silenciosa subalternidad del ámbito decolonial, propio de los diversos pueblos aborígenes y africanos que fueron brutalmente esclavizados, siendo los mitos ancestrales un bálsamo para su angustiada alma.

La inclusión de voces silenciadas: esto significó un desafío a quienes intentaron realizar estudios decoloniales de las religiones occidentales, ya que se podía entrar a una especie de multiculturalismo-etnocentrismo, donde los sujetos oprimidos eran interpretados a la luz de prominentes académicos, todos ellos hombres blancos y de origen anglosajón.

La parcialidad tradicionalmente ocultada del lugar desde donde se enuncia: complementaria con la anterior, es cuando se asume la vocería de los oprimidos desde un lugar de privilegio. Esta supuesta parcialidad no es convincente ya que el hombre blanco anglosajón siempre se coloca un

ropaje de neutralidad universal comprensiva, esto no exime que se den interacciones con voces subalternas, pero el asunto estriba en que esa neutralidad universal es parte de una cultura dominante europea, que no ha vivido en carne propia, la de-construcción de su mundo de vida, sus creencias, costumbres y hábitos más sentidos. ¿Esto quiere decir que un hombre europeo no puede realizar estudios decoloniales de la religión y el mito?, pienso que sí, solo debe deponer posiciones dominantes y dejar que el otro fluya.

En tal caso, los académicos decoloniales provenientes de las instituciones coloniales o colonialistas no son indiferentes a esos modos de vida diferenciados, por lo cual debe existir una ética y bioética en las investigaciones de los europeos y norteamericanos que se comprometan a llevar a cabo sus análisis de campo y producción teórica, de forma no intrusiva-persuasiva y sobre todo solidaria con el contexto eco-simbólico de las comunidades, objetos de estudio. También con esto se trata de cuestionar las practicas epistémicas coloniales que promueven un enfermizo objetivismo entre el sujeto investigador y los sujetos investigados, cuyas metodologías positivistas ya presuponen conocer el mundo sin ser parte de él (allí no existe un involucramiento cognitivo, afectivo, ni estético), y al considerar este posicionamiento neutral se puede producir la nefasta ilusión de generar un conocimiento universal libre de sesgos y prejuicios propios. En tal caso, se busca acudir a metodologías fenomenológicas que no pretendan reproducir la supremacía del sujeto científico especialista que ha sido formado en un contexto colonialista moderno y bajo los parámetros de una directriz epistémica hegemónica global (el infalible método científico). Aunque el sesgo también puede estar presente en lo cualitativo, la autorreflexion de quienes detentan un conocimiento academicista, debe estar centrado en sistematizar lo inesperado.

En cuanto al culto a María Lionza, idea fuerza del imaginario mítico popular venezolano, Duffy-Gideón (2013), destaca la importancia de los estudios de esta deidad femenina en base al trabajo investigativo previo del estadounidense Michael Taussig, quien llegó a escribir un paralelismo entre el poder mágico del Estado venezolano y el mito-rito marialioncero. Allí se da un encuentro con los muertos, cuyos personajes centrales son producto del mestizaje colonial español (el indio Guaicaipuro, el negro Felipe, Simón Bolívar y María de la Onza). De allí que, desde los centros hegemónicos del poder-saber, la sociedad venezolana se perciba fetichista, ritualista, misteriosa y exótica, acto co-extensivo a la esfera política durante todo el proceso revolucionario emprendido por el entonces presidente constitucional Hugo Rafael Chávez Frías (1999-2012), cuyo cerco protector estaba conformado por Babalawos y líderes espiritistas de María Lionza (compendio de sincretismo religioso proveniente del catolicismo romano, el chamanismo indígena y las múltiples creencias de la trata negrera proveniente del continente Africano, consistiendo en el estado de posesión mediúmnicos o comunicación con los espíritus que pueblan el espacio o éter, siendo el fin último la sanación corporal de enfermedades contagiosas e infecciones, la prosperidad económica, la protección personal y los favores sexuales, principalmente.

Para los practicantes del culto a María Lionza o espiritismo venezolano (disímil al espiritismo racionalista Kardecista), éste es un mito-mágico de ascendencia espiritual específico, y a su vez un sistema ético. Así mismo, representa una herramienta para enfrentar la complejidad de las subjetividades cotidianas y un método de intervención socio-cultural con el apoyo de una comunidad establecida de fieles creyentes; culto caracterizado, por la ausencia de una teología

dominante, antes bien es un mito-rito desteologizado/descolonizado que aviva un sentimiento único, tangible e íntimo. Aunque resulte paradójico, la gran mayoría de los marialionceros se identifican como católicos practicantes y conciben a María Lionza como una manifestación cultural y emanación espiritual indispensable para el logro de aspiraciones terrenas y ultraterrenas, manteniendo un equilibrio pragmático conductual y psicosomático entre una colonialidad cristiana dogmática y una decolonialidad mítica-ancestral.

Una de las mejores versiones narradas sobre el mito de Maria Lionza es el propuesto por Gilberto Antolínez en la década de 1940, cuando comienza hablando de una niña de ojos verdes radiantes, hija de un Cacique, situación que llevó a sus súbditos a que ofreciera esa niña al espíritu guardián del gran lago yaracuyano, representado en la figura poderosa y fornida de una anaconda. El cacique, desconcertado encerró a su hija en un lugar secreto bajo la custodia de veintidós jóvenes, prohibiéndole ver cualquier reflejo de su silueta para que no percibiera su excelsa belleza. Pero un día se durmieron todos los jóvenes guardianes a causa del encantamiento de la anaconda, y la niña al salir de su guarida, se sienta a la orilla del lago e inesperadamente visualiza por primera vez su hermoso rostro en el reflejo del agua; entre tanto, la anaconda emerge del agua y la consume. Posteriormente, la anaconda creció llena del poder de la niña, hasta explotar en pedazos, su cuerpo, formado por agua, inundó todo el valle y mágicamente, el espíritu de la niña se convirtió en guardiana del agua y protectora de todo el ecosistema, en un lugar llamado: Sorte (Díaz, 1987; p. 11). Aunque esta versión literaria tenga una cosmovisión indigenista, la tonalidad viva y ardiente de sus ojos verdes indica que su progenitora posiblemente haya sido española.

En los estudios desarrollados por el estadounidense Michael Taussig sostiene que el poder del Estado venezolano depende de un poder oscuro o mágico, que representa desde su mentalidad colonialista del poder-saber lo imperfecto y amenazante de los pactos sociales existentes entre los miembros de la sociedad, y en este sentido, María Lionza es un punto de fuga o vía de escape para este poder oscuro u oculto; es decir, ella representa el misterio y la amenaza, mientras el Estado obtiene el sentimiento positivo y la confianza tentativa de los ciudadanos. Por eso, la naturaleza burocrática del Estado moderno produce un velo misterioso que le permite garantizar su poder, mientras que la magia convoca a la muerte y el poseso de espíritus de muertos, reivindica el elemento central del culto-mito de María Lionza. Como evidencia empírica, Taussig presentó varias situaciones en las que observó a los marialionceros empoderarse de imágenes y símbolos nacionalistas como: Simón Bolívar, el cacique Guaicaipuro, el negro Felipe, entre otros, y la bandera nacional dentro de los altares. También, destaca la mística burocracia venezolana, al establecer las paradojas de un Estado que se considerara socialista y moderno (alimentado por la corriente Marxista del socialismo científico) y la praxis decolonial del culto a María Lionza.

Durante el gobierno del presidente Hugo Chávez algunos marialionceros describieron sus afectos hacia el proceso bolivariano, admitiendo que no son una organización política y que los espíritus, cuando bajan, no hacen alusión de los eventos políticos del momento. También los detractores del gobierno de Chávez en su momento, admitieron al mismo tiempo que sus políticas beneficiaron ampliamente a las imágenes históricas de personajes como Simón Bolívar y Guaicaipuro. A pesar de las discrepancias políticas, lo que permitió el hilo conductor fue la valoración de los símbolos patrios de Venezuela. En este orden de ideas, Chávez desde la oposición nunca representó un

mesías que lo solucionaría todo como si fuera arte de magia. En estas declaraciones, se destaca la ambivalencia entre los marialionceros e indica que existe diferencia entre el nacionalismo mítico-ritual mágico y el oficialismo mítico-religioso.

Aunque muchos médium sostienen que los espíritus nunca dejan comunicados sobre política cuando descienden, si se han dado algunos pronunciamientos acerca de las instituciones, como es el caso de la Negra Francisca, que bajó al cuerpo de un médium y expresó su inconformidad con el sistema público de salud del país. En otras oportunidades, el mismo Negro Felipe, figura de la lucha por la Independencia de España del siglo XIX, bajó al cuerpo de un médium y criticó explícitamente al gobierno del entonces mandatario venezolano Hugo Chávez por sus políticas económicas erradas. Este tipo de contenido en las comunicaciones mediumnicas no es común, lo que sugiere que María Lionza tiene vida propia y no se deja influenciar por el Estado. De este último, se pudo inferir que es distinto al concepto de nación desde la racionalidad colonialista. Por tanto, María Lionza como mito es ambivalente, pues la historia presenta momentos en que el Estado impulsó algunos aspectos del culto o del mito, pero también momentos en que los devotos intentaron influir sobre el Estado a través de sus diversos rituales e incluso llegaron a tener enfrentamientos directos con sus representantes más importantes.

Durante el siglo veinte, la devoción a María Lionza se multiplicó exponencialmente en todo el país, y las relaciones entre el gobierno y los creyentes se tornaron más directas, frecuentes e intensas. Pero fue en la dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935) cuando se gestó una fuerte represión al culto de María Lionza y al estado de Yaracuy, donde se ubica la montaña de Sorte, el

sitio más emblemático del peregrinaje de la tradición. En este periodo, muchos devotos fueron arrestados y encarcelados; viéndose claramente un acentuado antagonismo entre los actores del Estado y los practicantes del rito. Después de la dictadura de Gómez, el movimiento religioso experimentó un reavivamiento artístico y cultural, debido a que muchos afamados y celebres escultores, pintores y poetas comenzaron a tratar la imagen de María Lionza como centro focal de su inspiración artística. A través de tal distinción, el mito logró un cierto grado de importancia nacional. Lo notable en este periodo fue la perspectiva positiva hacia María Lionza, limitando al mito, y asociando su figura a los héroes liberadores, caciques indígenas, pero no a los rituales ni a los practicantes de su culto.

Durante la dictadura de general Marcos Pérez Jiménez en la década de 1950, se intentó adoptar el mito para fomentar una nueva identidad nacional y en colaboración con la iglesia católica, se empezó una política de supresión de los rituales asociados con María Lionza; por tanto, el proyecto del Estado y la iglesia católica fue crear una cultura nacional de devoción a la virgen María (lógica colonialista), así en 1950 la iglesia estableció el culto a la virgen de Coromoto, para luego convertirse en patrona de todo un país. Con esto en mente, la iglesia coordinaba festivales y celebraciones, incorporando distintas tradiciones folklóricas. Sin embargo, la devoción a María Lionza aumentó también durante este periodo y fue en esos momentos que la montaña de Sorte se convirtió en un monumento nacional. La relación estrecha de cooperación entre el Estado venezolano y la iglesia católica, se dio después de los años 60 del siglo XX en pro de modernizar el país y crear simultáneamente una identidad nacional con mitos y tradiciones culturales. Aunque

a veces, estas vinculaciones no eran muy cercanas, en el caso del mito de María Lionza, éste fue considerado una fuente inagotable de arte e historia nacional-local.

A modo de cierre

Asuntos y trasuntos de los discursos referidos al colonialismo y la colonialidad han sido profusos y difusos, especialmente se extendieron hacia el contexto academicista latinoamericano y caribeño, desde una perspectiva academicista y determinista del esquema centro-periferia. Igualmente, fueron difundidos textos y constructos teóricos inscritos en la tradición historicista y culturalista de exaltación a priori de los procesos civilizatorios de los pueblos oprimidos durante el proceso de dominación europea en nuestros países.

En este sentido, la apología cultural se dirigió a las naciones aborígenes que estaban establecidas en los territorios americanos, con énfasis exagerados en los Aztecas, Mayas, Incas, Olmecas y Toltecas entre otras, visibilizando muy poco la cultura africana Yoruba y Ashanti. También se exaltaron otras sociedades o culturas como las islámicas y orientales como la China y aquellas pertenecientes al sudeste asiático. Un planeta pensado así de manera restringida no podía tener otro camino de resolución de conflictos, sino a través de la insurgencia política-militar, a través de las luchas de liberación nacional. De esta manera el colonialismo es un sustantivo que designa a un proceso civilizatorio inequitativo, violento y eurocéntrico, legitimado por el arte de la guerra, la invasión y el saqueo sistemático, auspiciado siempre por el derecho divino de los reyes y su poder sobre los salvajes conquistados.

La colonialidad es la asunción del colonialismo, es decir, cómo se asume en lo intra, inter y transpersonal, y es en ese sentido una vivencia perteneciente al ámbito de lo real-simbólico. Por tal motivo, existen diferentes maneras de comprender el colonialismo, ya sea asumiéndolo, ya sea aceptándolo o ya sea rechazándolo. Por su parte, la decolonialidad, es consecuencia de una vivencia cognitiva y metacognitiva que nos compele a indagar, reflexionar e investigar, pero sobre todo a propiciar espacios críticos para refutar o rechazar el colonialismo y neocolonialismo en todas sus formas más sutiles.

El discurso decolonial tiene mucho que ver con la panoptica Marxista y Foucaultiana de la realidad, pues la primera rescata el tema de la ideología (superestructura) entendida como falsa consciencia o alienación, mientras que la segunda esta versada en la arqueología del saber, también me arriesgo a decir que tiene algo de Paulo Freire, donde se requiere una neoalfabetización socio-cultural para ejercer esta decolonialidad de manera eficiente y sustentable. Como países en vías de desarrollo somos constantemente colonizados en varios niveles operativos, comenzando por nuestros territorios geográficos y simbólicos mediante la industria cultural, luego la industria militar, la industria bio-tecnológica y el capitalismo intangible. Colonizando de esta manera nuestros cuerpos vivos, domesticando nuestros apetitos y pulsiones, pero también nuestras expectativas, sueños e ilusiones más sensibles.

Esta vivencia decolonial orienta la reconstrucción de una nueva soberanía integra e integracionista para poder pensar, sentir y trascender espiritualmente. También sufrimos un tipo de colonialismo religioso globalizado, pero el asunto se complejiza cuando asumimos como propias cosmovisiones

de otros que pueden llegar a ser espurias, síndrome de una moda o tendencia y nos hacemos sumisos y ciegos obedientes de creencias que aparentan ser beneficiosas y terminamos en neoesclavitudes como los movimientos de la New Age, el ocultismo y la pseudo-ciencias espirituales, que finalmente terminan siendo obras del ingenio humano. Estas cosmovisiones politeístas, panteístas y materialistas incluso incitan a un sospechoso quietismo, lo cual nos puede llevar a un nuevo resentimiento y en consecuencia a un nuevo racismo postcolonial. Es por ello, que la batalla final o Armagedón se liberará en nuestros propios cuerpos y psiques, de allí la incursión en el arte, la etnomedicina, la meditación y la sexualidad, sin tener que separar la ciencia y el mito.

Se piensa mucho que la visión decolonial, implica un rechazo absoluto a la modernidad y a lo europeo occidental, esta pretensión es esencialmente tercermundista, porque lo que se busca no solo es redimensionar las interacciones asimétricas y las condiciones epistémicas de su poder-saber, sino también los términos y las condiciones epistémicas y del poder, sin que ello conlleve al desmantelamiento autoritario de los nodos o redes conceptuales subyacentes a la colonialidad, ya que el rechazo como efecto adverso consiste en permanecer dentro de un orden dicotómico regido por las categorías básicas de la modernidad. Lo que estimularía el proyecto decolonial no es el rechazo de esa lúgubre modernidad y todo el quehacer europeo, ya que en el análisis modernidad/colonialidad no se podría identificar claramente qué es 'lo europeo' y qué no lo es, a partir de un lugar de alteridad radical.

En suma, lo decolonial no es una moda lingüística, ontológica o gnoseológica para un tercermundismo radical, indianismo o afrodescendentismo abrupto, ya que reforzaría la idea de una colonialidad antes que desmembrarla o desquebrajarla. En otras palabras, son fuerzas modernas anti-modernas que reproducen las oposiciones binarias del pensamiento europeo (Grosfoguel, 2007). Entonces podemos atrevernos a preguntar, ¿cómo expulsamos la modernidad para que florezcan los conocimientos y formas de vida desde lo indio, lo afro y lo extraño?, posiblemente la respuesta está en la transmodernidad propuesta por Dussel.

Referencias bibliográficas

Aguirre, Javier. (2021). Religiones, teologías y colonialidad: hacia la decolonización de los estudios académicos de las religiones y las teologías. Documento en línea, disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n77/0123-885X-res-77-76.pdf> (Consultado el 05-07-2023)

Bigott, Luis. Antonio. (2011). El educador neocolonializado. Colección moral y luces. Simón Rodríguez. Fondo editorial IPASME. Caracas, Venezuela.

Díaz, Mariano, 1987. María Lionza: Religiosidad mágica en Venezuela. Grupo Universal: Caracas, Venezuela.

Duffy-Gideon, Roisin. (2013). Mito y rito de María Lionza: una distinción clave. Documento en línea, disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/285985144.pdf>. (Consultado el 05-07-2023)

Dussel, Enrique (2004). Sistema Mundo y transmodernidad. En: Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (ediciones). Modernidades coloniales. pp. 201-226. México.

Fanon, Franz (1965). Por la revolución africana. Fondo de Cultura Económica. México, D.C.

Grosfoguel, Ramón. (2007). Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. Entrevista realizada por Doris Lamos Canavate.

Mignolo, Walter. (2009). La idea de América Latina, la derecha, la izquierda y la opción decolonial. Crítica y emancipación: Buenos Aires, Argentina..

Mignolo, Walter. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ediciones.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. pp. 25-46. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre: Bogotá, Colombia.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (ed.), La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. pp. 201-245. CLACSO: Caracas, Venezuela.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. (2010). Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y **cuestionamientos**. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Documento en línea disponible en:

[file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Men%C3%BA%20Inicio/Mis%20documentos/Downloads/LFLACSO-Restrepo%20\(1\).pdf](file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Men%C3%BA%20Inicio/Mis%20documentos/Downloads/LFLACSO-Restrepo%20(1).pdf) (Consultado el 05-07-2023)