

Gabriela González Ortuño\*

## Los márgenes de los diálogos interreligiosos. El no ser religión

### The margins of interreligious dialogues. Spirituality in the zone of non-being

**Abstract** | This article seeks to review, in the first place, some of the philosophical positions around the concept of religion from contemporary Western political philosophy. Subsequently, it addresses the decolonial criticism and its limits against syncretic and non-colonial forms of spirituality and rituality. In general, this article seeks to show how the boundaries between those who have voice and those who do not have it in interreligious dialogue conform to the critique of the very idea of religion from the positions of Afro, Muslim and indigenous thinkers.

**Keywords** | religion, decoloniality, interreligious dialogue.

**Resumen** | En este artículo se busca revisar, en primer lugar, algunas de las posturas filosóficas en torno al concepto de religión desde la filosofía política contemporánea occidental. Posteriormente, se abordará la crítica decolonial y sus límites frente a las formas de espiritualidad y ritualidad sincréticas y no coloniales. En general, el presente artículo, busca mostrar cómo se conforman las fronteras entre quienes tienen voz y quienes no la tienen en un diálogo interreligioso a partir de la crítica a la idea misma de religión desde posiciones de pensadores y pensadoras afro, musulmanes e indígenas.

**Palabras clave** | religión, decolonialidad, diálogo interreligioso.

## Introducción

EL DIÁLOGO interreligioso nos insta a revisar, en primera instancia, qué es lo que se ha entendido hasta este momento con el concepto de religión, desde el punto de vista de la filosofía política. Esto, desde un abordaje decolonial, pues son

---

Recibido: 17 de octubre de 2017.

Aceptado: 19 de febrero de 2018.

\* Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos UNAM. Profesora del 17 Instituto de Estudios Críticos. Licenciada en ciencias políticas, maestra en estudios latinoamericanos y doctora en estudios latinoamericanos; todos por la UNAM.

**Correo electrónico:** gaby.ggo@gmail.com

aquellos grupos de creyentes los que han conseguido afianzarse como instituciones políticas sólidas quienes se han agenciado la capacidad de determinar qué creencias son válidas en dicho diálogo. Es el caso de las religiones del libro, el judaísmo, el islam y los cristianismos, quienes desde una mirada bibliocéntrica o abrahámica, han dejado de lado las creencias consideradas paganas, que van desde las religiosidades locales en Europa pasando por las religiosidades africanas, latinoamericanas hasta las creencias sincréticas<sup>1</sup> como, por ejemplo, las afroamericanas. Cabe decir que, el concepto de religión se ha abordado desde diversas disciplinas entre las que destacan la antropología, la teología y la filosofía. Es desde la filosofía política desde donde privilegiaremos nuestro abordaje del tema.

La capacidad de nombrarse religión y de erigirse como quien puede decidir abrir el diálogo con otras, a quienes reconoce como iguales, al menos en interlocución, aunque sus posiciones políticas no confluyan, responde a un orden colonial. Es la mirada de las religiones del libro, occidentalizadas, en muchos casos y en diversas medidas, aquellos sujetos religiosos que tienen voz en los diálogos ecuménicos. Como ejemplo podemos decir que, desde *aciprensa*,<sup>2</sup> un portal de difusión de la iglesia católica, se puede dar cuenta hasta septiembre de 2017, de los diálogos que ha sostenido el Papa Francisco este año: cristianos ortodoxos, cristianos protestantes. Además, se reconoce en este Papa una diferencia importante con su antecesor Benedicto XVI, quien había sido muy claro en su distancia con el islam, al que asociaba con terrorismo. En cambio, Francisco ha buscado el diálogo con gobernantes de países de mayoría musulmana y con líderes islamistas.

Como podemos ver, dichos diálogos son los que configuran el afuera/adentro de un sistema con pretensión de totalidad: las religiones reconocidas desde su circuito tienen voz, algunas de forma subalterna como ocurre con el islam

**1** Con creencias sincréticas y sincretismo haré referencia a cómo se mantuvieron vivas ideas y prácticas referentes a las espiritualidades nativas de territorios colonizados. Una idea cercana es la que describe Bastian: “Con las conquistas ibéricas, aquellas manifestaciones sagradas, fruto de grandes civilizaciones, han sido sustituidas por el dios de un cristianismo que encubrió las hierofanías antiguas. Templos y catedrales cristianos se construyeron en el lugar mismo de los antiguos centros ceremoniales precolombinos. Aunque destruyeron el espacio del culto indio, estos edificios aseguraron a la vez la continuidad simbólica con la geografía sagrada y el imaginario religioso anterior. Potentes Cristos rendtores y hermosas vírgenes protectoras poblaron este imaginario colonial, asegurando, por medio de un sincretismo barroco dinámico, una continuidad con el universo simbólico ancestral. Si los nombres de las divinidades cambiaron, los lugares sagrados perduraron. La geografía divina siguió inspirando a las masas para explicarles el sentido de la vida y de la muerte, del amor y del odio, de la paz y de la guerra”. (Bastian 2012).

**2** <https://www.aciprensa.com/noticias/etiquetas/dialogo-interreligioso> (Consultado, octubre 11, 2017).

pero que no le resta reconocimiento como religión. La espiritualidad se reconoce a algunos grupos, a pesar de que se lleve a cabo una colonización de ella, como veremos más adelante para el caso del islam, con lo que se conforma un sistema con sus marginaciones que, a su vez, mantiene otras formas de espiritualidad sin reconocimiento o, en el caso de existir tal, con un reconocimiento negativo, según Grosfoguel basado en Fanon, del no ser.

En este texto busco mostrar que, aunque en el diálogo ecuménico no todos los agentes son iguales y eso permite un ejercicio de poder dentro del circuito de las religiones del libro, también se deben reconocer como sujetos de diálogo aquellas creencias espirituales a las que se les ha negado voz, aún de forma subalterna, en los diálogos ecuménicos, al ser construidas como la parte negativa, negra,<sup>3</sup> relacionada con el mal y el pecado durante un proceso de colonización que se ha extendido a lo largo de la historia. Para esto, en la primera parte haré un recorrido general a la forma en la que algunos filósofos políticos abordan el tema de la religión; en la segunda parte pasaré por la crítica decolonial realizada por Ramón Grosfoguel y Sirin Adlbi para hablar, más adelante, de espiritualidades colonizadas.

## Religiones y bibliofilia occidentales

Los y las pensadoras políticas contemporáneas han asumido las dificultades de pensar “la religión” en relación con el orden existente, como en los casos de Judith Butler (2011) y Jacques Derrida (2017), por tomar un par de ejemplos. Debemos decir que Gianni Vattimo destaca en este rubro, pues ha realizado una labor importante en la discusión de lo religioso con diversos pensadores de distinto talante como el mismo Jacques Derrida o René Girard.<sup>4</sup> Vattimo ha reactivado

**3** Quise utilizar el adjetivo negra para hacer alusión a la forma en la que se vinculó el tono de piel con la idea de maldad: lo oscuro se asoció con la maldad, a la noche, a las brujas. Esto tiene una connotación histórica colonial en la que a las esclavas se les consideró hipersexualizadas, malvadas, brujas o hechiceras. Negra se utiliza de forma política en la actualidad por muchos grupos de activistas y pensadoras afrodescendientes, por ejemplo, Sueli Carneiro habla de ennegrecer el feminismo; Yuderlys Espinosa llamó a su primer libro *Escritos de una lesbiana oscura*, ambas como una forma de reapropiar términos que habían sido considerados negativos desde la mirada blanca o blanqueada; algo parecido ha sucedido con el término bruja entre grupos feministas o indios entre pueblos nativos de América latina.

**4** Entre los diálogos que podemos encontrar del filósofo italiano están: Vattimo y Derrida, *La religión*; Vattimo y Onfray, *¿Ateos o creyentes?: Conversaciones sobre ciencias, filosofías éticas y políticas*; Vattimo y Dotolo, *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, y, Vattimo y Girard, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Vattimo también ha entablado un diálogo con Santiago Zabala aunque este versa sobre comunismo y hermenéutica.

vado los debates en torno a la forma en la que las religiones impactan en las estructuras modernas capitalistas liberales.

Aquí revisaremos lo que Butler y Derrida proponen para comprender el concepto de religión y su relación con lo político. La primera, apoyada en Hannah Arendt, aborda problemas de la religión y lo judío, lo que nos llevará a seguir sus ideas respecto a las religiones, el espacio público y la forma en la que se relacionan estas con los Estados modernos; el segundo, aborda la idea kantiana de religión en el borde de la razón y nos ayudará a reflexionar, en primera instancia, sobre los límites del concepto para pensar en formas otras de organizaciones de fe, aunque no abandona una mirada eurocéntrica.

Judith Butler reflexiona en torno a lo complicado que es hablar en singular del término religión y su relación con lo público en amplia escala. Esto desde el judaísmo, la judeidad (identidad judía) y el sionismo (Butler 2011).<sup>5</sup> Los temas abordados por Butler son parte determinante en los cuestionamientos de nuestra problematización: ¿cuáles son las religiones llamadas al diálogo (en el caso de Butler a lo público)? y, ¿cuál es el impacto de la religión en el espacio público cuando, a pesar del poder político que han detentado algunas religiones, se considera una cuestión privada?

Entendemos aquí que las religiones son agrupaciones institucionalizadas de creyentes que, a lo largo de la historia, han tenido influencia performativa en las sociedades en las que se crean, desarrollan o expanden. La creencia en alguna divinidad trae consigo diversos rituales que buscan mostrar la fe que se tiene. Esto repercute en la cotidianidad de quienes creen, aunque también tiene consecuencia, no solo en el ámbito privado sino también en la organización de otras formas que se instituyen en las diversas sociedades y en los ejercicios de poder de las mismas. Las autoridades religiosas, es decir, quienes advienen como los que saben en torno a una fe y se invisten de poder para guiar a otros creyentes también han ejercido poder político, es decir, capacidad de decisión en las cuestiones comunes. De ahí que Butler se cuestione acerca de la supuesta secularización de las sociedades modernas en las que, aunque se considera un triunfo, no ha evitado que, en nombre de un pueblo cuya característica principal es la identidad histórico-religiosa, como el judío, un Estado se adjudique una ocupación inhumana, como en el caso de Israel. A pesar de que el Estado de Israel se reconoce como secular, su construcción política apela a una identidad

**5** El judaísmo refiere a una forma identitaria relacionada con un ejercicio religioso judío, mientras la judeidad se refiere a los elementos culturales e identitarios en torno a los cuales se organizan quienes profesan la fe y quienes no, pero que tienen antecesores que lo hicieron. Por último, el sionismo es un movimiento judeopolítico que impulsó la creación del Estado de Israel en territorio palestino.

fincada en una creencia religiosa; el territorio elegido para asentarse, tiene una razón vinculada ligada con lo que su fe considera “Tierra santa”, una cuestión que convocó a millones de judíos a formar parte de él.

Aunque el ejemplo de Israel es un caso extremo y comprendo que la diversidad dentro de esa gran identificación religiosa es grande, esto nos da una muestra de la imposibilidad de pensar las religiones como cuestiones privadas o apolíticas, incluso, podemos agregar, la imposibilidad de pensar una “religión” de forma monolítica. Las divisiones internas y los desacuerdos en torno a la forma “correcta” de interpretación y ritualidad son parte de las grandes agrupaciones religiosas. El poder dentro de este tipo de instituciones no se conserva intocado para las jerarquías, pues constantemente surgen las disidencias. Un ejemplo histórico claro es el de Francisco de Asís, quien estuvo a punto de ser expulsado por su vida ascética, por su voto de pobreza considerado una fuerte crítica a los excesos de la jerarquía. Finalmente, Francisco pudo fundar una orden, aunque se encontró al margen de las grandes decisiones; el voto de pobreza no fue nunca un precepto trascendente para la jerarquía romana. De esta forma podemos observar que el ejercicio del poder no es más ético, entre muchas de las autoridades religiosas, que el de otras autoridades laicas.

Al surgir la división de lo público/privado erigida como el discurso de la modernidad hacia las principales formas religiosas, se oculta la capacidad que dichas formas de ejercicio de las espiritualidades operan en la vida cotidiana, en la organización comunitaria y en su impacto en el orden político. Mas aún, esta posición asegura que las principales religiones, las bibliocéntricas (abrahámicas), sean las que luchan por los espacios en la toma de decisiones o, al menos, en la capacidad de influencia política, esto al construirse como las que los Estados nación occidentales mantuvieron al margen. Una vez que la visión occidental del mundo se extiende hacia el continente americano, también se exportan parte de sus conflictos religiosos. Con la imposición del catolicismo y la implementación de la Inquisición vino el prejuicio contra los judíos y musulmanes, mientras las creencias nativas se consideran un engaño del demonio, por lo que, con la imposición del catolicismo y la forma de tratar las prácticas religiosas no abrahámicas, las creencias nativas solo se encajaron dentro de los esquemas de la visión de los conquistadores: brujería y herejía.

A pesar de un reconocimiento de lo complejo que es pensar “la religión”, existen actores que se identifican como las autoridades de las religiones abrahámicas que, además, hablan en nombre de la comunidad y enfrentan las disidencias. Dichas disidencias, asumen dos posturas: la disidencia desde dentro que disputa la hegemonía en su institución o; la escisión. Para retomar a Butler, ella coloca sobre la mesa la disputa de lo judío y la judeidad en torno al uso que hace de ellas el Estado de Israel que se asume como el detentor de la identidad

judía laica, aunque siempre en apelación a lo religioso. A Butler le interesa señalar los usos de lo público respecto al ámbito considerado privado; esto es de nuestro interés porque parece que esta estrategia apela al actuar de otros Estados nacionales como Irán e, incluso, Estados Unidos, en algunos momentos con mayor intensidad como durante la era de George W. Bush en donde se apelaba al cristianismo protestante.

Por su parte, Derrida al hablar de religión, hace referencia a Roma, al afirmar que “Aunque no estamos en Roma, estamos cerca de ella” (Derrida 2017) para decir que, aunque no podemos pensar en una religión de imperio, el término mismo nos hace pensar en la religión de imperio. En este texto en el que habla de religión se lamenta de que en el diálogo llevado a cabo en ese momento para hablar de religión, no se encuentre ningún musulmán. El islam aparece, como veremos, como el ausente evidente del diálogo interreligioso, aunque habla de otros “cultos” y de la ausencia de mujeres.<sup>6</sup> Este filósofo habla del concepto de religión y de lo teológico político como una construcción europea, junto a otros conceptos como democracia, aunque mueve su discurso hacia una idea no laica ni atea, la idea de Dios, y vuelve la mirada al interés que genera, entre los pensadores que se asumen como no religiosos, la cuestión de la religión, en específico, la judeocristiana como base cultural y política de Occidente.

Para el pensador argelino de origen francés, la construcción de la idea de religión estará anclada a lo occidental europeo pues, “a diferencia de otras estructuras que se estaría tentado de llamar por una dudosa analogía “religiones”, las revelaciones testamentaria y coránica son inseparables de una historicidad de la revelación misma. El horizonte mesiánico o escatológico delimita dicha historicidad, cierto, pero solo por haberla abierto previamente” (Derrida 2017). Es decir, el concepto de religión aplica a algunas visiones de mundo y su relación con la divinidad construidas históricamente y con características determinadas que serán las que configuren los imaginarios modernos en torno a lo divino y, aún más, sigue la línea de otros pensadores como Walter Benjamin y Giorgio Agamben al explicar cómo el ideario religioso cristiano ha sido desplazado hacia las estructuras económicas (el capitalismo y el fetichismo del dinero) y políticas (el liberalismo y la funciones del Estado) del orden actual, respectivamente.

Con todo esto, me gustaría quedarme con un par de ideas del pensador argelino, la primera es que hablar de religión (en singular) implica hablar del mundo. Esto es, se quita el sentido de divinidad a aquello que “es” y se trae al terre-

<sup>6</sup> El Papa Francisco resulta una excepción, incluso frente a su antecesor ya que ha incluido en el diálogo ecuménico a musulmanes, aunque en el último año se ha enfocado a los luteranos y a los cristianos ortodoxos.

no de las necesidades humanas, con toda la carga política que ello implica. Pensar y ejercer la religión, darle forma e institución implica ordenar lo humano, estratificarlo; esto no es mandato divino, aunque se busque que esto parezca como tal frente a la comunidad de fe. La segunda idea que menciona Derrida y que es de mi interés es que el judaísmo y el islam se encontraron fuera de la cristiandad grecorromana.<sup>7</sup> Esta última conjetura puede encontrar ejemplos históricos muy claros como la persecución de los fieles a ambas religiones como herejes durante el proceso de Inquisición, por citar uno de los más claros.

Como hemos visto, en la postura de Butler, el Estado de Israel muestra la capacidad de un Estado de asumirse como el estandarte de la judeidad, aunque muchas y muchos no se encuentren de acuerdo con la ocupación a Palestina. Esto nos habla de la forma en la que lo judío ha encontrado un lugar de peso en el orden económico político mundial. Lo mismo ocurre en el caso del islam, ya que, aunque algunos países árabes se identifican con el islam y sus élites se asumen como musulmanes, la imagen global que se ha construido en torno a dicha religión está cargada de prejuicios. De esta manera, se construye a través de representaciones generales y prejuiciosas una merma en el prestigio político de las comunidades musulmanas, lo que coloca a estas en una posición de desventaja respecto a las otras dos religiones del libro. Estos movimientos, relativos a la política internacional y los intereses políticos y económicos de grupos de poder y dirigentes de Estados nacionales, crean un circuito de religiones, en donde se juega a las dominantes a partir de una subalternización del islam, aunque, como veremos más adelante con mayor detalle, hay creencias acalladas. En el siguiente apartado analizaremos la postura decolonial al respecto del circuito de religiones reconocidas.

## Creencias al margen

Es preciso ahora hablar del lugar de enunciación de las reflexiones y críticas que hemos revisado hasta ahora. Tanto la visión de Butler, como la de Derrida, se ubican en un contexto occidental que realiza su crítica y desarrolla su pensamiento a través de la perspectiva de lo que consideran religiones, es decir, de dos grandes instituciones de creyentes, el cristianismo y el judaísmo que, sin restar importancia a su papel cultural en el mundo, son tratadas como religiones universales. Aunque el argelino hace alusión a las mujeres y a otros cultos, no les otorga una voz, ni siquiera es capaz de nombrar a alguna. Con esto no

<sup>7</sup> La cristiandad se reconoce como el proceso histórico en el que el cristianismo se tornó religión de imperio. Al respecto puede verse *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel (varias ediciones).

quiero decir que se piense que todo el mundo ejerce alguna de las religiones citadas, sin embargo, sí suponen que el contenido cultural de las mismas es universal. Esto es un movimiento común en toda filosofía occidental: a partir de una experiencia individual se enarbola una explicación que se pretende universal. Esto ha sido criticado por pensadoras y pensadores no occidentales, incluidos teólogas afro como Maricel Mena o teólogas queer como Elizabeth Stuart y Marcella Althaus-Reid.

Desde la decolonialidad, Ramón Grosfoguel destaca en su crítica al cristianocentrismo occidental y afirma que este conforma parte del entramado de opresión del capitalismo eurocéntrico que compone la matriz que utiliza para explicar las formas de dominación (Grosfoguel 2011). Este autor decolonial hace una defensa a la forma en la que se ha construido la visión del islam en occidente y el lugar que se le otorgó históricamente en el orden moderno liberal (Grosfoguel 2014), de la misma forma que ha buscado visibilizar el importante papel de las mujeres en las culturas musulmanas (Grosfoguel 2016). A lo hecho por Ramón Grosfoguel debemos señalar que, en ocasiones, la forma en la que habla de cristianocentrismo y cristianismo lo hace aparecer como un ente monolítico que no permite observar las experiencias locales y el papel de las organizaciones cristianas en los movimientos populares en la región. Aunque el autor hace referencia a la cristiandad y al cristianismo occidental liberal, me parece que es necesario enunciar que existen cristianismos sincréticos y no toda organización cristiana detenta poder en las estructuras políticas, sobre todo para pensar los procesos decoloniales en América latina y la relación de la teología con la filosofía de la liberación.<sup>8</sup> Estas formas de organización popular y política alrededor de iglesias cristianas pueden ser también ubicadas entre lo que se denomina el Sur del Norte, es decir, las comunidades racializadas, precarizadas y generizadas en los países considerados erróneamente como “desarrollados”. Tenemos como un buen ejemplo a las iglesias negras cristianas que participaron como puntos de reunión y organización en Ferguson; los disturbios del Café Compton’s, antecedente de los disturbios de Stonewall, referente simbólico de las luchas de las disidencias sexuales, tuvieron una organización previa en torno a la *Gilde Memorial Church*, una iglesia progresista que trabajaba con travestis y transexuales (Distribuidora peligrosidad social 2014). Podríamos hablar también del papel de iglesias comunitarias a favor de los derechos de disidentes sexuales o las diversas ramas de la teología de la liberación que critican fuertemente al sistema capitalista blanco eurocéntrico patriarcal.

**8** El único texto que he podido ubicar en donde Grosfoguel habla de teología de la liberación y de otras formas de ser cristiano respecto al cristianocentrismo que critica es una entrevista en donde Luis Martínez Andrade le pregunta expresamente acerca de la teología de la liberación (Grosfoguel, Entrevista a Ramón Grosfoguel 2013).

Se podría argumentar que los cristianismos, aún sin poder político, se encargan de la reproducción del orden colonial, sin embargo, esto también podría cuestionarse al pensar en la forma en la que se han imbricado las luchas antisistema con las creencias religiosas cristianas como en los casos de las diversas teologías de liberación en América latina. Enrique Dussel ha expuesto cuestionamientos parecidos a Grosfoguel<sup>9</sup> quien, finalmente, habla desde su posición de enunciación más cercana a los movimientos decoloniales dentro de los contextos europeos y estadounidenses que de los latinoamericanos, por lo que sus argumentos se centran de forma más potente hacia la crítica a la islamofobia y sus implicaciones neocoloniales. Aunque me parece pertinente agregar que, al buscar dar visibilidad a las diferentes formas de ser en distintos cristianismos, no busco hacer una apología del cristianismo o del catolicismo en el continente americano,<sup>10</sup> sino señalar el cuidado que se debe tener al hacer generalizaciones que hacen tabula rasa de la diversidad de experiencias y transformaciones que se dan a partir de imposiciones que, en un principio fueron coloniales, ya que esto negaría la posibilidad de quienes creen ser sujetos de decisión, de elección y de reapropiación.

No es posible hacer esto con el cristianismo, de la misma forma que tampoco se puede hacer con el judaísmo o el islam, como aparece en la posición de Grosfoguel que es seguida por la filósofa de origen sirio Sirin Adlbi Sibai (2016), quien tiene un conocimiento mayor de la forma en la que se conforman las distintas culturas y posiciones musulmanas que el primero, con lo que plantea de manera más precisa las formas en las que las ideas coloniales han llevado a cabo un proceso de occidentalización del islam. La autora también nos muestra la forma en la que las ideas occidentales como el feminismo blanco burgués ha anulado la capacidad de las mujeres musulmanas que deciden portar velo a hacerlo y, se niegan a escuchar sus razones a través de un proceso que denomina de *colonialidad espiritual*.

A través del proceso de colonialidad espiritual se habría espoliado la riqueza cultural del islam para construir pautas hegemónicas patriarcales y capitalistas, en especial las de las mujeres que en algunas de las variantes culturales del islam son portadoras de un gran prestigio intelectual y social. Cabe decir, antes de continuar que, en el siglo XX, Gloria Anzaldúa también hablaba de la colonización de la espiritualidad, con lo que hacía una crítica a las religiones institu-

**9** Esto ocurrió durante la presentación de un libro de Santiago Castro-Gómez en la Torre II de Humanidades de la UNAM en 2016.

**10** Es importante señalar que las teólogas feministas de liberación han cuestionado que dentro de la teología de la liberación se mantienen posiciones patriarcales. Al respecto, Elina Vuola cuestiona la incapacidad de los teólogos de la liberación de primera generación de ver los problemas de las mujeres pobres y de carecer de una ética sexual (Vuola 2000a y 2000b).

cionalizadas al defender una espiritualidad chicana plagada de elementos populares con los que se identificaban los y las chicanas como dioses y diosas aztecas, la virgen de Guadalupe, entre otros; a la vez que se desmarcaba de las autoridades eclesiales patriarcales. Ambas autoras coinciden en la idea de que las iglesias cristianas llevan a cabo un proceso de colonización constante, aunque será Sirin Adlbi quien realice una crítica más profunda a la idea de religión.

Para nuestra autora, la idea de religión es una construcción occidental, de talante colonizador en la que se busca inscribir otras formas de espiritualidad que no encajan en la visión de quienes buscan dominar el mundo. Sigue a Abdelmumin Aya para afirmar que, “el concepto de *religión* es absolutamente extraño y ajeno al islam, pues de ningún modo puede ser este la traducción de la palabra árabe *din* como es referido en el Corán, y que da nombre a *un orden de valores*.” (Adlbi 2016, 100) Esto implica que *din* no puede traducirse como religión ya que esto apunta más a pautas de vida que a la construcción de una institución como son las religiones judeocristianas. Sin embargo, al ser una creencia que se desarrolló históricamente a la par y en los mismos territorios, las religiones que alcanzaron a ejercer una política hegemónica asumieron al islam como tal, aunque constantemente en pugna y con un trato, sobre todo desde el advenimiento de la Modernidad, como religión menoscabada. De ahí la crítica de Adlbi al mostrar cómo los pensadores musulmanes, al adoptar las pautas de cientificidad y filosofía occidentales, ingresaron a sus lógicas para validarse, con lo que ingresaron a lo que ella llama la *cárcel epistemológica existencial*.

Es probable que, a partir del debilitamiento de los preceptos históricos del islam y el fortalecimiento de las lógicas occidentales, el proceso de subalternización de sus fieles haya sido menos resistente a los embates de las lógicas neocoloniales. Sin duda, Samuel Huntington es la figura representativa de la forma en la que occidente comenzó a tejer las lógicas de colonialidad sobre el islam al plantear los enfrentamientos de guerra en términos religiosos y culturales. Debemos también recordar que, a pesar de posturas como la de Sirin Adlbi, el islam se considera dentro de los circuitos de reconocimiento como religión en los diálogos ecuménicos, aunque algunos países con mayoría musulmana se encuentren en guerra y resistencia a la islamofobia construida desde lógicas neocoloniales, como el caso de Siria. Esto implica que se ha convertido a la islamofobia, como bien señala Grosfoguel, en una herramienta para someter pueblos y conquistar territorios, lo que coloca al islam como una religiosidad a la altura del cristianismo y judaísmo, aunque construida como enemigo a vencer. A continuación, queremos revisar las espiritualidades que no fueron reconocidas como religiones y, por tanto, ni siquiera alcanzaron a tener voz o rostro, no fueron representadas como enemigos sino como errores que debían ser eliminados, que no tuvieron la capacidad organizativa ni guerrera para resistir los embates colonia-

les y que, sin embargo, desarrollaron estrategias en un nivel de micro resistencia para poder pervivir.

## **Las no religiones, la voz que no se escucha**

Me gustaría seguir con el argumento de Adlbi en torno al concepto de religión como postura de colonialidad, pues nos permite pensar, desde otras perspectivas y geografías, que las formas de espiritualidad precoloniales en Latinoamérica y en África fueron brutalmente acalladas a través de un proceso de colonialidad espiritual a las que no se les reconoció dicho estatus. Estas no tuvieron la oportunidad de rescatar sus nombres o a sus dioses, no alcanzaron el estatus de religión porque fueron arrojadas a la hoguera de la herejía cuando la Iglesia católica alcanzó su cenit de poder en la historia. Las espiritualidades de las regiones colonizadas no son consideradas en los diálogos interreligiosos, simplemente porque ni siquiera alcanzan el rango de religión. Aunque han existido intentos de incluir a algunas formas de espiritualidad africana o sincrética como los diálogos ecuménicos organizados por el Departamento de Estudios Ecuménicos de Costa Rica, esto es aún poco común y se hace desde las posiciones más progresistas del cristianismo. El ecumenismo se conforma en torno a las religiones abrahámicas en sus diversas ramas, mientras otras creencias son consideradas minoritarias, incluso algunas como el hinduismo o el budismo tienen una voz menos potente, su poder político es menor.

Esta sería la postura de pensadores en el continente africano. A partir de una crítica a la forma en la que se asume a los dioses africanos, Taban Loliyong nos advierte que, aunque a las formas de espiritualidad africanas sean llamadas religiones tradicionales africanas, como propuso Kofi Asare Opoku, para buscar tener el mismo estatus que las religiones occidentales, esto va en contra de la historia misma de dichas espiritualidades. A esto podríamos agregar que se oculta el proceso histórico a través del cual los dioses africanos e indígenas latinoamericanos y caribeños fueron contruidos como la contraparte del Dios blanco, como lo negro ligado al mal, al cuerpo y a la lujuria, con lo que también se condenaba a sus fieles, por lo que su bienestar espiritual solo se aseguraría a través de un proceso de adoctrinamiento dentro de lo considerado religión. En el caso de la región del Caribe, por ejemplo, la apertura al judaísmo, al cristianismo protestante y al islam fue mayor que dentro de América continental, sin embargo, las espiritualidades de origen africano fueron practicadas en la clandestinidad, no encajaban en el esquema de religión, en donde incluso, el hinduismo o el budismo tienen un lugar.

A través de un proceso de abyección sobre los dioses africanos, por un lado, con la persecución de las creencias ancestrales en las diásporas esclavistas; y,

por el otro, por la identificación de deidades locales con el Dios cristiano en territorio africano, se desplegaron las estrategias para desplazar las creencias ancestrales hacia las religiones occidentales en tanto “que todos los africanos crean en un “dios” que al darle atributos del Dios padre de los cristianos —pero no los del “hijo” ni los del “espíritu”— podría acabar con las diferencias entre Ngai y Jehovah, haciéndolos intercambiables, aseguraría a los cristianos. Pero creo que, de este modo, un dios resulta devaluado y el otro sufre un cambio abismal.” (Loliyong 1991, 498) Este desplazamiento ocurrió en las regiones colonizadas, con lo que se implantaron sus lógicas y prácticas.

Los procesos de colonización espiritual en América Latina y África acallaron otras formas de espiritualidad no abrahámicas con dispositivos que habían sido utilizados en Europa central contra las creencias consideradas herejías. Arthur Evans (2017) muestra cómo la categoría de herejía y paganismo fue implementada contra las religiosidades ligadas a la Diosa Madre y al Dios cornudo; las creyentes en la primera fueron acusadas de brujas,<sup>11</sup> mientras que los creyentes en el segundo, de sodomía. Ambos se erigieron como dispositivo de poder que ordenaba a las sociedades europeas en un cristianismo que normalizaba instituciones patriarcales. Estos dispositivos fueron traídos durante la invasión de América latina, de tal forma que los sacerdotes travestidos de algunas culturas nativas fueron perseguidos y tachados de sodomitas, de la misma forma que las mujeres con conocimientos curativos o con papeles religiosos fueron juzgadas como brujas (Horswell 2013). Estos dispositivos comprobaron su eficacia, aunque no de forma absoluta, porque muchas espiritualidades continuaron su reproducción de forma clandestina, mientras otras lo aseguraron con procesos sincréticos.

Las creencias de los pueblos colonizados fueron acalladas, ni siquiera en su persecución fueron adoptados sus nombres. La puesta en duda de la humanidad, tanto de nativos americanos, como de esclavos africanos, permitió que sus espiritualidades fueran impensadas como religiones. Estas creencias encontraron estrategias para sobrevivir como las narradas por Irene Silverblatt (1990) en la región de los Andes, en donde las mujeres subieron a las montañas para resguardarse y resguardar los símbolos de sus creencias. De tal forma que las espiritualidades de quienes fueron vencidos en las invasiones coloniales no han tenido, hasta hoy, el reconocimiento ni de otras instituciones espirituales, ni de los miembros de sus sociedades con credos distintos o ateos. Quienes se han enfocado a su estudio y difusión han sido, por lo general, los antropólogos, aunque esto no asegura que sean revaloradas o politizadas.

**11** Silvia Federicci (2004) muestra que este proceso de persecución de creencias y saberes femeninos fue acompañado de un proceso de espoliación del trabajo, los bienes, los salarios y el prestigio de las mujeres

Desde la teología de la liberación feminista, debemos tener presentes a mujeres que han cuestionado los estamentos de los cristianismos a los que pertenecen y se han acercado a las comunidades marginadas, como el emblemático caso de Ivone Gebara (2012). De la misma forma, en México Sylvia Marcos y Elsa Tamez (Tamez y Aquino 1998 y 2012) han puesto énfasis en la forma en la que la lucha de los pueblos indígenas ha ido de la mano de sus formas de espiritualidad, no consideradas religiones.

Tanto las espiritualidades americanas nativas, como las africanas han conseguido mantener vivos los rescoldos de las creencias y lógicas que sostenían su cosmovisión, aunque no hayan sido tomadas en cuenta dentro de los discursos interreligiosos, en donde se debería cuestionar, no solo la ausencia o lugar subalterno de una de las religiones abrahámicas —el islam—, sino la no incorporación de otras formas de pensar y vivir la relación con lo divino. A principios de siglo XX estas espiritualidades cobraron fuerza con los movimientos panafricanos. Aunque esto no les permitió tener un lugar dentro de los diálogos ecuménicos organizados por las grandes religiones, lo que nos habla de la forma en la que son vistas: como espiritualidades menores a las que no se debe escuchar, que entran en las categorías que se han construido para desacreditarlas y perseguirlas: paganismo, herejía, supersticiones, brujería. Las construcciones de la divinidad desde otras geografías y lógicas no son del interés de los dirigentes de las religiones del libro.

Lo antes expuesto nos muestra un proceso de colonización espiritual (Adlbi 2016) mucho más agresivo que el acaecido con el islam. Con esto no se justifica la forma en la que se ha llevado a cabo la subalternización y la construcción de prejuicios contra las culturas musulmanas, solo se busca llamar la atención sobre diferentes procesos de exclusión: el ocurrido contra las espiritualidades ancestrales de los pueblos colonizados consiguieron que estas no alcanzaran siquiera el estatus de religión, en un proceso en donde tanto pueblos africanos como prehispánicos fueron considerados semi-humanos o bestias. Por otra parte, el proceso de colonización del islam fue “encarcelado” —para continuar con la idea de Adlbi— en el cajón de religión para ser colonizado mediante un proceso epistémico que, a partir del siglo XX, ha adoptado formas agresivas de representación de quienes ejercen la fe islámica; a la vez que a las espiritualidades africanas y nativas americanas se les considera supersticiones.

Con esto quisiera apuntar a las estrategias adoptadas por las instituciones religiosas hegemónicas que tienen representación política y validación en el sistema moderno capitalista que, a su vez, deciden qué creencias son válidas en los diálogos ecuménicos y otorgan la categoría de religión. Esto, a través de diversas estrategias de colonización espiritual. De la misma forma, queremos señalar que, a la par de dichos procesos, las resistencias se presentan constante-

mente, incluso dentro de las mismas religiones abrahámicas, como hemos visto; mientras que las espiritualidades ancestrales han encontrado formas de sobrevivir a través de estrategias de ocultamiento y sincretismo que han sido visibles en procesos de resistencia política, como en los movimientos populares aymaras en Bolivia, en donde los yatiris o líderes de espiritualidad tienen un papel muy importante.

## Consideraciones finales

La operación de poder–creencia tiene múltiples dimensiones y este trabajo es un planteamiento general al despliegue de estrategias que se han utilizado para acallar las religiones que se han periferizado en distintos niveles. Esto también nos muestra que la secularización no ha conseguido más que velar la potencia política del ejercicio y organización de la fe, cuestión considerada en el esquema moderno como algo privado. Sin duda, el tema tiene muchas complejidades y aquí lo planteamos de manera muy general. Sin embargo, resulta necesario cuestionar, cada vez más, los factores políticos alrededor de aquello que se quiere mantener como cuestiones personales o subjetivas ya que estas se encuentran ligadas con la producción y reproducción de estructuras de poder.

La formación de un circuito de lo considerado religión resulta un dispositivo para colonizar creencias. Este circuito conformará subjetividades a través de prácticas religadoras consideradas “adecuadas” al orden moderno entre las personas que profesan una fe a pesar de la supuesta laicidad detrás de los Estados nacionales modernos. Los principales diálogos ecuménicos o interreligiosos siguen este esquema: el diálogo se abre a lo que en occidente se reconoce como religión. Vale decir que, aunque las instituciones eclesiales perdieron capacidad de influencia bajo la laicidad estatal moderna, esta no desapareció, de tal manera que aún pueden ser consideradas estructuras de poder e influencia tanto dentro de los Estados nacionales como entre ellos.

Hacia el interior de los Estados nacionales llevaron a cabo un proceso de colonización interna al arrasar con los credos locales, con los dioses y diosas y las prácticas religadoras en torno a ellas; las espiritualidades otras fueron tachadas de supersticiones al ser transmitidas y sistematizadas de forma oral, no en torno a las formas de conocimiento teológico del circuito de las grandes religiones. Hacia afuera o, para decirlo mejor, entre los Estados nacionales se ha usado para justificar la construcción de enemigos políticos.

De esta forma, los análisis de filósofos occidentales que reconocen a las religiones abrahámicas como elementos de lo cultural y a la potencia de la creencia como desplazada hacia el capital o el Estado, los filósofos decoloniales que los ubican como elemento colonizador, así como los movimientos de religio-

dad popular que se inscriben dentro de movimientos sociales, nos muestran que el elemento subjetivo constituido como identidad a través de la fe mantiene un peso que debe ser revalorado al momento de analizar lo político. Sobre todo, me parece que al tener presente que las instituciones de creyentes que se consideran religiones forman parte de un circuito en el que se constituyen jerarquías, podemos echar un vistazo a lo que se encuentra afuera para comprender mejor las prácticas coloniales y neocoloniales; el afuera es lo que marca lo que no se considera digno de consideración porque, desde las lógicas coloniales, debe ser exterminado.

Una de las preguntas que queda pendiente en este tema es el papel de las espiritualidades que están fuera de los diálogos interreligiosos y el diálogo entre las mismas como elementos de descolonización. Existen algunos intentos, aún en ciernes, para pensarlas como herramienta en el proceso de cuestionamiento a las pautas hegemónicas del sistema moderno liberal capitalista patriarcal actual. Es posible, por ejemplo, encontrar un discurso anticolonial y antipatriarcal dentro de los desarrollos teológicos posteriores a la primera generación de la teología de la liberación latinoamericana, como el caso de las teologías feministas afro y queer, sin embargo, estas se mantienen dentro del circuito de las religiones del libro. Por otro lado, hay algunas prácticas que buscan una reconexión con las ritualidades paganas que no han alcanzado a desarrollar una propuesta política. Es probable que las religiones sincréticas ubicadas en su mayoría en el Caribe sean las más avanzadas en su diálogo y organización, sin embargo, aún no son muy visibles en su actuar político decolonial, aunque no podemos olvidar que la región sí tiene un antecedente de espiritualidad anticolonial en el marco de la cultura rastafari, vinculada con el movimiento panafricano. El gran cuestionamiento al respecto tendría que ver con la capacidad de repotencialización y politización de dichas creencias, así como su relación con las religiones abrahámicas, como una apuesta que dirigiría hacia un diálogo interreligioso realmente ecuménico, con las consecuencias políticas que esto traería. ■

## Referencias

- Adlbi, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal México, 2016.
- Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Butler, Judith. «¿El judaísmo es sionismo?» En Jürgen Habermas, Charles Taylor y Judith Butler, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta, 2011, 69-86.

- Derrida, Jacques. «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón.» *Derrida en castellano*. 8 de agosto de 2017.  
[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe\\_y\\_saber.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm).
- Distribuidora peligrosidad social. *Sreet Travestite Action Revolutionaries. Super-vivencia, revuelta y lucha queer antagonista*. Madrid: Peligrosidad Social, 2014.
- Evans, Arthur. *Brujería y contracultura gay*. México: Pensaré Cartoneras, 2017.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- Gebara, Ivone. *Ivone Gebara, teóloga y feminista*. H. J. Suárez, entrevistador, noviembre de 2017.
- . *Ivone Gebara, brasileña, monja y feminista*. M. Carbajal, entrevistador, 8 de agosto de 2012.
- Grosfoguel, Ramón. «Breves notas acerca del islam y los feminismos islámicos.» En Ramón Grosfoguel (comp.), *Feminismos islámicos*, Caracas: El perro y la rana, 2016, 9-38.
- . *Entrevista a Ramón Grosfoguel*, entrevista de Luis Martínez Andrade, octubre-diciembre de 2013.
- . «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos.» *CIDOB*, 2011.
- . «Las múltiples caras de la islamofobia.» *De Raíz Diversa. Revista especializada en estudios latinoamericanos*, 2014: 83-114.
- Horswell, Michael. *La “descolonización” del sodomita en los Andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.
- Loliyong, Taban. «Problemas y temas en el estudio de la religión tradicional africana: una representación crítica de West African Traditional Religions deofi Asare Opou.» *Estudios de Asia y África*, 1991: 496-514.
- Silverblatt, Irene. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.
- Tamez, Elsa. «Hermeneútica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva.» En S. Marcos, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. Madrid: Trotta, 2012, 43-67.
- y Aquino, María del Pilar. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Vuola, Elina. «El derecho a la vida y el sujeto femenino.» *PASOS*, 2000a: 2-17.
- . *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPALA, 2000b.