

“Genealogia del monoteísmo” revisitada: siete notas para decolonizar la religión

Abdennur Prado¹

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v16i47.70434>

Resumo: En la estela de *Genealogía del monoteísmo* (2018), el artículo destaca la conexión entre evangelización y colonialismo, como paso previo a la deconstrucción de la disciplina académica de la ciencia de las religiones. Se trata de mostrar el papel de la categoría "religión" (un término nativo de la Cristiandad convertido en un universal por la antropología) en el proyecto de la Modernidad. La crítica de la religión como dispositivo colonial se muestra como una necesidad interna al giro decolonial. Todo apunta, en última instancia, a la recuperación creativa de las sabidurías ancestrales de los pueblos de la Tierra, en el contexto de su resistencia a la globalización corporativa

Palavras-chave: religión; Modernidad; genealogía; secularismo; descolonización

“Genealogia do monoteísmo” revisitada: sete notas para descolonizar a religião

Abstract: Na esteira da *Genealogia do Monoteísmo* (2018), o artigo destaca a ligação entre evangelização e colonialismo, como passo prévio à desconstrução da disciplina acadêmica da ciência das religiões. Trata-se de mostrar o papel da categoria “religião” (termo nativo do cristianismo convertido em universal pela antropologia) no projeto da Modernidade. A crítica da religião como dispositivo colonial é mostrada como uma necessidade interna ao giro decolonial. Tudo aponta, em última análise, para a recuperação criativa das sabedorias ancestrais dos povos da Terra, no contexto da sua resistência à globalização corporativa.

Keywords: religião; Modernidade; genealogia; secularismo; descolonização.

“Genealogy of monotheism” revisited: seven notes to decolonize religion

Resumen: Following the *Genealogy of Monotheism* (2018), the article highlights the link between evangelization and colonialism, as a prior step towards the deconstruction of the

¹ Abdennur Prado (Barcelona 1967) es poeta, ensayista y cineasta. Ha sido colaborador del Relator de Naciones Unidas contra la islamofobia. Director del Congreso Internacional de Feminismo Islámico (2005-2010) y defensor de los derechos civiles de los musulmanes en España, es autor de *El lenguaje político del Corán* (2009), *El islam como anarquismo místico* (2010), *Genealogía del monoteísmo* (2018), *El rostro materno de Al-lâh* (2021) y *El Abraham de nuestro ser* (2023). E-mail: abdennurprado@gmail.com

academic discipline of the science of religions. It is about showing the role of the category "religion" (a term native to Christianity converted into a universal one by anthropology) in the project of Modernity. The critique of religion as a colonial device is shown as an internal necessity for the decolonial turn. Everything points, ultimately, to the creative recovery of the ancestral wisdom of the people of the Earth, in the context of their resistance to corporate globalization

Palabras Clave: religion; Modernity; genealogy; secularism; decolonization.

Recebido em 19/11/2023 - Aprovado em 15/12/2023

Dedicado a la memoria de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert

La liberación es posible sólo cuando se tiene el coraje de ser ateos del imperio.

Enrique Dussel (1977, p. 20)

Modernidad

La Modernidad no es simplemente una época histórica: es el modo como Occidente se presenta, la ideología fundacional de una era en la que renueva la aspiración a su hegemonía planetaria y la dota de un aura científica y pretendidamente racional. La visión tripartita de la historia es una secularización de la concepción apocalíptico-trinitaria planteada durante los siglos XI-XII, según la cual a la Edad del Padre y a la Edad del Hijo debía seguir la Edad del Espíritu Santo como preludio de la parusía. No es un término descriptivo, como puede serlo "el Imperio Maurya", sino un ideario con múltiples implicaciones. Es un enunciado de poder que permite sustituir el nombre Cristiandad por el de Occidente, aparentemente más neutro, de forma que un proyecto civilizatorio basado en la evangelización del mundo es sustituido por otro basado en la modernización. Se trata pues de un término cualificativo del cual se deriva una concepción supremacista de la historia. Ser moderno es ser occidental y ser occidental es situarse en la vanguardia del progreso de la humanidad.

De forma inmediata, postular como moderna la civilización desarrollada en una parte del planeta implica determinar al resto como pre-modernas. No son actuales sino atrasadas con respecto a la temporalidad occidental. Crea una jerarquía que se plasma en relaciones de superioridad/inferioridad. Este se expresa en una serie de binarismos característicos que enmarcan los discursos: Occidente/Oriente, civilizado/salvaje, razón/barbarie, ciencia/superstición, centro/periferia, cosmopolita/provinciano, culto/inculto, progreso/atraso, desarrollo/subdesarrollo, primer mundo/tercer mundo... Estos binarismos pasan a ser centrales en las nuevas políticas y relaciones de poder, son introducidas en el centro de todos los discursos, sin necesidad de pensar cuál es su origen

ni los presupuestos y las necesidades geopolíticas que los han originado. Son instrumentos a través de los cuales todos se ven obligados a autodefinirse, asumiendo así la carga metafísica que acarrearán; esta se deriva, básicamente, del dualismo cartesiano, pero tiene su base en la noción del hombre como un animal racional que solo alcanza a humanizarse a través del gobierno, la educación y la cultura. Occidente se identifica con lo primero, convirtiendo al resto de los pueblos de la tierra en subalternos. Se les exige occidentalizarse, pero su humanidad será siempre deficiente con respecto al modelo de lo humano: el hombre blanco culto, creador de sí mismo, administrador responsable de sus propiedades, poseedor de la razón científica, hacedor de la historia y dominador de la naturaleza.

Desde el momento en que la Modernidad se presenta como una era de superación, los binarismos son inevitables. El pasado que se trata de dejar atrás no es solo considerado como característico de la historia de Europa, sino que se hace extensivo a todo el mundo. De ahí la conclusión según la cual Modernidad y colonialidad son inseparables: "La modernidad y la colonialidad pertenecen a una misma matriz genética, y son por ello mutuamente dependientes" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 50). Esto es, obviamente, un hecho histórico. Pero es mucho más que eso. Es una ideología supremacista que sigue determinando las relaciones entre los pueblos de la tierra y que hoy, en la época de la globalización corporativa, se erige en el sustrato teológico-político que moldea las mentalidades, bloquea la imaginación y condiciona los debates.

Colonialidad

Históricamente, la Modernidad es un inmenso proceso que se inicia en 1492, a través del cual Europa se constituyó en centro del mundo y de la historia (Dussel 1992). Europa pasó de ser un lugar periférico con respecto a las grandes civilizaciones que dominaban el comercio, desde el mundo islámico hasta la China, a constituirse en centro. Y lo hizo por medio de la expansión y la conquista militar. Pero esta tiene una motivación religiosa que no puede ignorarse. Se basa en el hecho de que la Cristiandad ya se consideraba como el centro de la historia como historia de la salvación. Y esto en base a dos razones: como heredera del Imperio romano y, sobre todo, porque se vincula a la Encarnación de Dios en un momento y lugar precisos. Es decir, en la complicidad entre evangelización y dominación política: "La conquista universal de la cristiandad es conquista de la tierra, porque toda la tierra es de Dios y el Imperio su herramienta" (HINKELAMMERT, 2008, p. 18).

Esta dimensión del colonialismo ha sido descuidada por la mayoría de los autores postcoloniales. Al no tener en cuenta este sustrato teológico el orientalismo moderno es desgajado de sus antecedentes medievales, de modo que el colonialismo

queda desvinculado del evangelismo. Si pensamos en la conquista de América, obviar esta motivación lleva a la paradoja de considerarla de forma anacrónica según los parámetros de la Modernidad ilustrada o de la filosofía cartesiana. Una mirada atenta, sin embargo, tiende a mostrar la conexión entre la concepción cristiana de la historia y sus variantes ilustradas (LÖWITH, 2007).

En las primeras páginas de su *Diario*, Colón deja claro que sus viajes son una continuación de dos acontecimientos habidos ese mismo año: la toma de Granada y la expulsión de los judíos. Unos años después, en el *Libro de profecías*, vincula la conquista del Nuevo Mundo con la profecía sobre la difusión del Evangelio por todo el mundo como preludio del fin de los tiempos. Colón reproduce gran cantidad de citas, en especial del Antiguo Testamento, que apuntan a un mismo fin: la subyugación de todas las naciones por parte de las huestes victoriosas de Dios. Hay que mencionar aquí las cuatro bulas del Papa Alejandro VI, en las cuales se celebra la noticia del Descubrimiento y se insta a los reyes católicos a "reducir a sus pobladores a la aceptación de nuestro Redentor y a la profesión de la fe católica" (SUBIRATS, 1994, p. 53-55) y, para alentar la empresa, se les hace donación a perpetuidad de sus tierras y riquezas.

Mostrar la conexión entre colonialismo y cristocentrismo fue uno de los objetivos que me propuse en la primera parte de *Genealogía del monoteísmo*. Esta conexión está en la base del humanismo (discurso emancipador de los nativos, incapaces de gobernarse a sí mismos y necesitados de ser liberados de sus propias tradiciones) de la teleología (idea de progreso, discurso de sobre historia como proceso de emancipación) y de la escatología (noción de salvación/liberación universal, la globalización-unificación-uniformización del mundo, bajo el signo de los derechos humanos, la democracia y los "valores de occidente") coloniales.

La dialéctica occidente-oriente no hace sino prolongar, y en ocasiones ocultar, la dialéctica cristiandad-islam o cristianismo-paganismo. Antes que como no-occidentales o como no-modernos, los "otros" han sido vistos, durante siglos, como no-cristianos. No se trata de un dato exterior: el no-cristianismo sitúa a los otros allende del lado de la salvación, como almas perdidas que habitan una tierra de misión. Si, como afirma Enrique Dussel, cabe situar el *ego conquiro* de Hernán Cortés como antecedente del *ego cogito* de René Descartes, cabe añadir que ese *ego conquistador* es inseparable del *ego evangelizador*.

Junto al colonialismo de exterminio, según el modelo anglosajón que hoy vemos desplegarse en Palestina, existe un colonialismo humanitario que aspira a la salvación y/o modernización de los nativos, convertidos en sujetos subalternos que pueden ser esclavizados o explotados. Esta es la razón por la que el colonizador consciente defenderá la dignidad de los nativos: son como niños a los que se tiene que educar. No

busca su destrucción, sino su conversión. Las matanzas y los saqueos son justificados en la medida en que el colonizado se resiste, pero no son el procedimiento ideal. La tarea primordial del colonizador es civilizar, instaurar el orden dentro del caos que, desde la mirada eurocéntrica, padecen los colonizados. Se trata de liberarlos de sus tradiciones idolátricas o de salvarlos del estado de naturaleza y de atraso en el que viven. Por eso puede decir Balagangadhara (2008, p. 27) que “estructuralmente hablando, el colonialismo se asemeja al proceso de educación”. También Enrique Dussel (1994, p. 73) califica la dominación europea como “una acción pedagógica”. Por eso, mientras destruye las sabidurías ancestrales de los colonizados, funda escuelas y universidades.

Resaltar esto es fundamental, pues hoy la colonialidad se manifiesta no solo en el mantenimiento de estructuras políticas, sino en la colonización de las mentalidades; es decir, en la imposición de ideas y de categorías que se revisten de un aura científica y del prestigio del saber instituido.

Genealogía

Es preciso considerar la disciplina académica de la ciencia de las religiones desde una perspectiva genealógica, de cara a investigar sus orígenes y sus conexiones con el proyecto colonial. El lenguaje dominante sobre “las religiones” se deriva de la necesidad interna a la Cristiandad de resituarse en el marco de la Modernidad naciente y del encuentro con las “otras” grandes cosmovisiones, tradiciones o modos de vida, propiciado por el colonialismo. Dicho de otro modo: el discurso dominante elaborado en occidente en torno a las llamadas “religiones del mundo” tiene una genealogía. Esto se hace evidente cuando realizamos una aproximación a los usos de la propia palabra “religión”, codificada en el momento de la consagración del cristianismo como ideología del Imperio romano, reelaborada con el surgimiento de la Modernidad y retomada por la Academia para clasificar un conjunto heterogéneo de modos de vida, de tradiciones y de cosmovisiones, ahora homogeneizadas bajo una etiqueta que las equipara y las opone al secularismo, como proyecto político que aspira a imponerse a escala planetaria. La universalización de esta fractura distorsiona las “tradiciones” estudiadas. Todo lo relativo a las “religiones” pasará a ser analizado bajo el imperio de la dualidad entre lo secular y lo religioso. Esta es propia y exclusiva de la historia de Occidente, pero se proyecta ahora sobre el mundo para propiciar un desarrollo conforme a las necesidades del capitalismo global.

Cuando se piensa desde una perspectiva genealógica, se pueden decir cosas extrañas para el sentido común. El ejemplo más conocido es la proclama de “la muerte del hombre” al final de *Las palabras y las cosas*. Obviamente, Foucault no se refiere a la desaparición del género humano. Hay que entender aquí “hombre” como un concepto

aparecido en un momento de la historia: el sujeto moderno, tal y como se ha configurado en el período que va desde el humanismo renacentista hasta la consolidación de la antropología como ciencia. Cuando se proclama su muerte se anuncia su liberación: la posibilidad de una concepción menos alienante de lo humano. Aquí se tiene en cuenta las figuras de “el último hombre” y de “el sobre-hombre” en Nietzsche, pero podemos remontarnos a Yorck von Wartenburg, el cual escribe en 1889 a Dilthey (apud HEIDEGGER, 1978, p. 98): “El hombre moderno, es decir el hombre desde el Renacimiento, está listo para ser enterrado”.

Dentro de las cosas aparentemente extrañas que he leído, en aplicación de esta perspectiva, mi preferida es la de Iván Illich (2016, p. 115): “los niños aparecieron en Europa junto con el reloj de bolsillo y los prestamistas cristianos del Renacimiento”. Cuando un investigador con perspectiva crítica habla de la niñez o de la educación, se refiere a los conceptos: de como las palabras tienen una historia y han sido usadas para conceptualizar la vida. La categoría “niño” requiere un tratamiento diferenciado. Sin ella no habría escuelas en sentido moderno, las cuales han surgido y se han consolidado como las instituciones de encierro apropiadas para disciplinar a ese segmento de la población. Al hacerse cargo de los niños, dichas instituciones fabrican la niñez como un estadio de la vida. Los hijos (vinculados de forma primordial a sus familiares) pasan a ser un segmento de edad de una población objeto de la gestión de los poderes públicos.

En *Genealogía del monoteísmo* he asumido esta perspectiva, en un sentido amplio. Poner en evidencia la historicidad de términos como religión, secular, sagrado o monoteísmo, así como de la disciplina académica de la ciencia de las religiones, contribuye a cuestionar su validez en tanto términos neutros o meramente descriptivos y a desvelar sus implicaciones menos evidentes. Primero, deconstruyendo el término “religión”, mostrando su historicidad y destruyendo el dogma según el cual la religión es un universal. Segundo, considerando la ciencia de las religiones como una disciplina de control que ha impuesto sus concepciones a través de la creación de un lenguaje técnico, del cual forman parte las palabras monoteísmo, politeísmo, panteísmo, animismo, agnosticismo, totemismo... todas ellas parten del teísmo y actúan como una familia morfológica pensada desde una perspectiva científica cuantitativa. Falsean los “objetos” estudiados, de cara a adaptarlos a un esquema que no es sino la plasmación de un modo de pensar ajeno a ellos.

Si se lleva al extremo, el método genealógico conduce al colapso. Llegaría un momento en el cual no podríamos hablar sin antes declarar en que sentido usamos cada término. Lo cual me recuerda una broma de Jonathan Swift, el cual recomendaba llevar siempre con uno todas las cosas de las que fuera a hablar, para mostrarlas en el caso de malos entendidos. Todo concepto está bajo sospecha. En lo que acabo de decir, se presta

a indagaciones sobre el origen y la función de las palabras “método”, “colapso”, “concepto” e “indagación”. Por eso es necesario aclarar que la genealogía no es un juego, ni una disciplina: es una herramienta de liberación, que se aplica en aquellos casos en los que un concepto (una concepción) se ha convertido en un dispositivo a través del cual la vida es constreñida, cosificada y alienada. Quien no siente esa opresión difícilmente comprenderá la genealogía. Simplemente, no ha vislumbrado otras posibilidades ni tiene necesidad de ello: se siente cómodo con los conceptos en los que fue educado y los acepta como algo dado y evidente.

Ciencia de las Religiones

Un estudio somero sobre su origen y su evolución nos lleva a constatar que el término "religión" no es un universal, como pretenden los fundadores de la antropología y de la ciencia de las religiones. Se trata de un concepto de origen romano, desarrollado de un modo particular por algunos teólogos católicos para designar al cristianismo como única vía verdadera a lo divino, a partir del cual se ha configurado la dualidad entre las esferas secular y religiosa, que tiene dos dimensiones básicas: la dualidad Imperio-Iglesia y la dualidad entre seculares (el clero dedicado a los asuntos terrenales) y regulares (las órdenes monásticas). En la Modernidad, tanto este concepto como esta dualidad fueron proyectados al mundo, por las necesidades de la colonización, generando una imagen de los otros (primitivos, atrasados, idólatras, bárbaros, salvajes...) como esencialmente "religiosos", frente a una Modernidad emancipadora. Nos situamos ante un típico ejemplo de imperialismo epistémico: la elevación de un concepto particular de una tradición, propio de una determinada parte del planeta, al rango de categoría universal. Con el agravante de que el término en cuestión es ineludiblemente “teológico”. Funciona como un dispositivo colonial de configuración de las mentalidades, control de los discursos y desarticulación de las tradiciones no occidentales, de cara a favorecer la imposición del capitalismo y el nuevo orden mundial a escala planetaria.

La ciencia de las religiones es la culminación de un largo proceso que se inicia en el siglo XVI y tiene su punto álgido en a finales del siglo XIX, cuando despliega todo su poder. Eric Sharpe (1975) y Hans-George Kippenberg (2002) sitúan su origen en la segunda mitad del siglo XVIII. Brent Nongbri la sitúa entre los siglos XVII y XVIII, como resultado de la sistematización de los conocimientos acumulados durante la experiencia colonial. Como fundador, suele mencionarse a Max Müller y su *Introduction to the science of religion* (1870).

Este proceso se inicia con la conquista de América: “el encuentro con las religiones amerindias generó las condiciones necesarias para el estudio moderno de los fenómenos religiosos” (STROUMSA, 2010, p. 23). Colón ve a los primeros nativos que

se encuentra como gentes que viven en un estado de naturaleza, de ahí la desnudez y la simplicidad con la cual se le presentan: "Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían" (COLÓN, 1986, p. 63). En todas las citas del *Diario*, el no tener secta es algo positivo. Quiere decir: son un terreno fértil presto a ser evangelizado. Otra cosa sucede cuando Hernán Cortés encuentra resistencia entre los aztecas: "Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas, casas de sus ídolos, de muy hermosos edificios... y en las principales de ella hay personas religiosas de su secta... No tienen acceso a mujer ni entra ninguna en las dichas casas de religión" (Carta de relación). Aquellos que se resisten tienen religión: son idólatras. Bernal Díaz del Castillo, Fray Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gomara: las grandes crónicas de indias son, de hecho, los primeros libros en los cuales la palabra "religión" es usada reiteradamente para fijar los sistemas de creencias de "los otros" como falsos, idólatras, crueles e inmorales. Esta será una de las bases que justifique la conquista. Es un mandato tanto evangelizar a los que no tienen secta (dóciles) como combatir a los idólatras (hostiles). Lo cual lleva a la necesidad de estudiar y comparar, señalada por Bartolomé de las Casas (1875, p. 22) en su introducción a la *Historia de las Indias* (terminada en 1561), en la cual se propone mostrar, entre otras cosas, "las costumbres, religion, ritos, cerimonias y condicion de las gentes naturales de ellas, cotejando las de otras muchas naciones con ellas, tocando las veces que pareciere lo á la materia de la cosmografía y geografía conveniente; cuya noticia á muchos, y mayormente á los Príncipes, se cognosce ser provechosa".

Asistimos al nacimiento de la antropología como ciencia "provechosa". Este es el principio de una inmensa historia de descubrimientos y de encubrimientos. El conocimiento sobre la religión y las religiones circula a través de mediaciones coloniales y nativas mediante circuitos de comunicación que se extienden a todo el planeta. Los sistematizadores de la metrópoli conjugan esta información con las teorías científicas en boga. El evolucionismo proveerá de un marco general. Este es historicista, plantea el avance desde un estadio primitivo hasta la plenitud presente. El esquematismo de los evolucionistas presupone la existencia de un modelo primitivo de la religión válido para todo el género humano y del cual existen muestras vivas. Son pueblos literalmente "prehistóricos", cuyos mitos y religión se habrían mantenido inalterables a lo largo de los siglos... incluso desde la Edad de Piedra. Estos están localizados en puntos remotos del planeta, lo cual explica que la información que llega sobre ellos sea radicalmente heterogénea. Lo cual no impidió a los grandes teóricos el esbozar teorías generales. De ahí la utilidad de los términos animismo, totemismo y fetichismo: son los conceptos-clave mediante los cuales la religión de pueblos diferentes queda supeditada a una visión de la

historia de la humanidad que sitúa al hombre blanco a la vanguardia de la civilización universal.

Lo que tenemos ante nosotros son los resultados: la hegemonía del “sistema-mundo europeo/norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2007, p. 72) como un hecho consumado y el papel de la “religión” en el proceso. No se trata únicamente de discursos o creencias, sino de un mecanismo de control y configuración de las mentalidades, que comprende discursos, genera instituciones, regula la moral, tiene una dimensión jurídica, es objeto de estudio científico, crea vínculos sociales, sirve para catalogar comportamientos... En definitiva: *la religión es un dispositivo colonial*. Forma parte de las estrategias de gubernamentalidad desarrolladas por la Modernidad para disciplinar la sociedad.

Taxonomía

Uno de los aspectos mediante los cuales la historia de las religiones ejerce su dominio es la taxonomía; es decir, su clasificación en un cuadro conceptual accesible a la mirada del especialista. Una taxonomía es válida, y es útil, si engloba todos los componentes de un determinado campo, sean las plantas o las razas. Todo pasa por definir al otro, clasificarlo y territorializarlo, trazar una cartografía de las mentalidades, de modo que cada uno ocupe el lugar que le ha sido asignado según una narrativa de la cual no puede escapar sin caer en lo ininteligible.

Esta operación es manifiesta en los textos fundacionales de la ciencia de las religiones. En primer lugar, tenemos una categoría nativa: religión. En segundo lugar, esta categoría es convertida en un universal y aplicada a todas las culturas o civilizaciones del mundo. En tercer lugar, los datos recogidos por los colonialistas (burócratas, militares, antropólogos, viajeros, nativos informantes...) son tratados desde un punto de vista externo, para poder ser clasificados, del mismo modo en que la zoología clasifica a las especies. En cuarto lugar, se desarrollan tipologías transversales. En quinto lugar, se las compara. En sexto lugar, se explica la historia de sus relaciones y de la unidad que subyace a la diversidad, generalmente en un sentido evolutivo. Finalmente, se obtiene una visión global y abarcadora, que permite discernir el papel de la religión en la historia de la humanidad, siempre desde un punto de vista eurocéntrico.

El término *monoteísmo* no aparece hasta el año 1660 en la obra *The Grand Mystery of Godliness* de Henry More, platónico de Cambridge, en un contexto de disputa teológica marcado por un lado por la lucha contra el ateísmo, y por otro lado en la lucha contra el unitarismo (los antitrinitarios eran fuertes en Inglaterra). More lo utiliza en una especie de pre-clasificación de las religiones. Tiene un doble uso: sirve para defender el trinitarismo y para clasificar las “religiones”. Al mismo tiempo, se trata de una visión de la divinidad que

privilegia lo cuantitativo, deudora de las premisas del mecanicismo naciente. La palabra *politeísmo* es una creación de John Selden en su obra *De diis Syriis*, publicada en 1617 y, según Alan Brill (2012, p. 30), fue popularizada por Ralph Cudworth, platónico de Cambridge. La palabra *panteísmo* aparece primero en latín, el año 1697, en la obra del matemático y teólogo (y discípulo de More) Joseph Raphson *De spatio reali*, para definir la filosofía de Spinoza. Fue popularizada por John Toland (el primer autor conocido que se declara como tal) en 1705 para señalar aquellos sistemas de pensamiento que identifican la divinidad con la naturaleza. El término matriz es -teísmo. El procedimiento morfológico viene determinado por la relación que se establece con respecto a este: puede negarse o afirmarse de formas diferentes, pero sin dejar en ningún momento de ser el punto de partida. Lo esencial es que se piensa la relación con lo divino en términos cuantitativos. Forman parte de un nuevo modo de conceptualizar que se ha demostrado sumamente útil: los -ismos. De hecho, la mayoría de los “ismos” que han acabado por ser aceptados para designar distintas doctrinas filosóficas datan de la misma época y lugar: la Inglaterra del siglo XVII. Responden a la necesidad moderna de fijar y diferenciar tendencias.

La segunda fase nos conduce directamente al triunfo del evolucionismo y la formación de nuestra disciplina. Según el Merriam-Webster, el primer uso conocido de la palabra *chamanismo* data del 1780, aunque no se hizo común hasta la segunda mitad del XIX. De cara a referirse a la antigua veneración del pueblo de Israel a su Dios nacional, aceptando la existencia de los dioses de otros pueblos, F. Schleiermacher acuñó el término *monolatría*. En 1873 Max Müller introdujo el término *benoteísmo*, inspirado por Schelling, para señalar a un estadio intermedio entre el politeísmo y el monoteísmo: se reconoce la existencia de muchos dioses, pero uno de ellos es considerado como supremo, más divino o digno de adoración. El término *animismo* proviene de otro campo: habría sido acuñado por el médico y químico alemán Georg Ernst Stahl en su *Theoria medica vera* (1707), a partir de la noción platónica del anima mundi y entendido como una fuerza vital que recorre la creación. Su popularización en el campo de la antropología se debe a Sir Edward Burnett Tylor, en especial a su libro *Primitive Culture* de 1871. Según Durkheim, *totemismo* habría sido usado por primera vez por J. Long en su libro *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader*, de 1791. Los términos *agnóstico* y *agnosticismo* fueron creados por Thomas Henry Huxley en la década de 1860 como expresión de su escepticismo ante cualquier afirmación sobre la existencia o la inexistencia de Dios.

Más allá de si las dataciones ofrecidas son exactas, no cabe dudar de que estamos ante una familia de términos con un sentido propio, surgidos (en dos fases diferenciadas) en una parte determinada del planeta, desde donde son proyectados sobre el mundo. Esta familia hace pasar “la religión” por un fenómeno natural al ser humano

que se manifiesta de diferentes formas en la geografía y en la historia. Estas manifestaciones serían “las religiones del mundo”, que pueden ser etiquetadas y luego comparadas a partir de los conceptos señalados. Los antropólogos y los especialistas en la ciencia de las religiones son los guardianes de la taxonomía. Son aquellos que localizan cada religión y la colocan sobre el plano. Así es como se genera un área de trabajo y una disciplina académica con sus debates internos a cargo de los especialistas.

Esta familia morfológica –a la que se añaden otros términos como *mística*, *espiritualidad* o *lo sagrado*, es empleada por la Academia para clasificar y definir las llamadas *world religions*. El criterio de la taxonomía resultante es puramente óptico. Todo debe quedar perfectamente encasillado dentro de una clasificación que el erudito occidental maneja. Ninguno de estos términos dice nada que sea propio de ninguna de las cosmovisiones, cosmologías, modos de vida, prácticas “tribales”, tradiciones, costumbres... que son objetos de dicha clasificación. Son etiquetas que les son impuestas desde fuera, de modo que todo pase a formar parte de un cuadro de conocimientos bien establecido, de un saber-poder que pretende “dar cuenta” (la expresión no es casual) de la totalidad de los fenómenos previamente clasificados como “religiosos”.

Cuando un musulmán afirma que el islam es “una religión monoteísta”, un advaita o un practicante zen se definen como “religiosos”, o cuando un seguidor de Buda acepta que existe una “religión mundial” llamada “budismo”, o un “hindú” se asume como “panteísta”, todos ellos se sitúan en un marco conceptual creado para dominarlos. Lo mismo sucede cuando un adherente de una forma de vida o de una sabiduría primigenia de cualquier parte del planeta utiliza los conceptos generados por la Academia occidental para explicar su propia “tradición.” Si recalcamos esto es para advertir sobre la creciente tendencia de usar conceptos filosóficos modernos (o posmodernos) para explicar cosmovisiones amerindias.

Secularización

Europa fue construida por gobernantes y pensadores que tenían una perspectiva teológica y cristocéntrica de la historia. Por eso, si se quiere comprender en su esencia el sistema-mundo bajo el que vivimos hay que estudiar a Platón y a Aristóteles, pero también los Evangelios, las Cartas de San Pablo, el Apocalipsis, los dogmas de la Iglesia católica, *Las jerarquías* del pseudo-Dioniso, *La ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, así como las reglas monásticas, en particular la de Benito de Nursia. En estas obras podemos encontrar tanto los presupuestos míticos como el historicismo y los objetivos políticos desplegados en la Modernidad a través de sus disciplinas y sus instituciones, a partir de la concepción del ser humano como un animal racional que debe ser domesticado, gobernado, educado y civilizado; es decir, evangelizado. Estos autores fueron los

principales referentes de la política occidental durante dieciocho siglos. Las obras de Maquiavelo, Hobbes, Locke, Hegel, Marx, Adam Smith... cobran pleno sentido a partir de esa base teológico-política. En la Modernidad esta dimensión aparece camuflada, pero las estructuras básicas del sistema-mundo en que vivimos no han variado de forma sustancial. Por eso los análisis económicos o geopolíticos son insuficientes. Es necesario poner en evidencia la matriz religiosa-imperialista de la Modernidad y de sus mitos fundacionales, empezando por la dualidad entre lo secular y lo religioso.

Estamos ante un par conceptual con profundas raíces en la historia de Occidente, similar al que forman mente-cuerpo o cultura-naturaleza. Deriva de la dualidad entre la Iglesia, como administradora de la salvación, y el Imperio, detentador del poder temporal, interna a la historia de la Cristiandad. A nivel filosófico, se basa en el dualismo entre lo temporal y lo eterno; o entre lo material y lo espiritual. De ahí su dimensión teológico-política, en un triple sentido: 1) la concepción del poder (desde la teoría clásica del origen divino de la autoridad a la noción moderna de soberanía); 2) el historicismo y la supremacía de la historiografía (en sus formas cristiana e ilustrada) y 3) en la máquina gubernamental desplegada por Occidente desde la Cristiandad imperial hasta la globalización, incluida la conexión entre la angeología y la burocracia y entre el economicismo y la *oikonomía* trinitaria (AGAMBEN, 2008).

La secularización es un fenómeno esencialmente cristiano y occidental: ha tenido su origen dentro del cristianismo occidental y, por tanto, permanece vinculado a las condiciones históricas y a la mentalidad de donde surge. Su exportación fuera de Occidente responde a una vocación misionera. En cuanto a su carácter occidental, responde a una actitud colonialista: negar a los pueblos de la tierra su derecho a regirse según sus modos de vida, cosmovisiones o tradiciones ancestrales. En cuanto a su carácter político, se trata de imponer un modelo hegemónico de Estado-nación que sirva a los intereses del capitalismo.

El capitalismo necesita encontrar en todas las partes del mundo una “religión”, como ámbito para los ritos, las creencias, la espiritualidad, la trascendencia, las doctrinas de la salvación, lo divino en general. La delimitación de la religión genera, de forma automática, el ámbito de lo secular, donde (se supone que) domina la racionalidad científica, lo cuantitativo, el utilitarismo, el derecho mercantil. En el caso de que este espacio sea “invadido” por ideas-fuerza que previamente han sido catalogadas como religiosas, se acusará a sus promotores de actitudes teocráticas, de oscurantismo, de anti-modernismo, de ser enemigos del progreso, etc. En definitiva: de herejía con respecto a la ideología dominante.

Si esto es así, quien trata de exportar el secularismo fuera de Occidente en realidad trabaja para la cristianización del mundo, incluso si es ateo. Por eso las ideologías

secularistas, sean de izquierdas o derechas, son parte de la misma maquinaria colonial. Y por eso Balagangadhara (2005, p. 490) escribe: "El cristianismo se expande de dos formas: a través de la conversión y a través de la secularización". La primera forma de expansión es individual, la segunda es estructural.

Decolonización

Reconozco mi deuda con el giro decolonial latinoamericano. Es necesario lo decolonial, primero, por su dimensión crítica –contra la hegemonía del paradigma científico-técnico, del logocentrismo y de la racionalidad ilustrada. A nivel político, por su posicionamiento en favor de la periferia y su denuncia de los dispositivos de poder desplegados por la Modernidad desde un paradigma de conocimiento vinculado a la expansión colonial y al capitalismo, y que se muestra en todos los campos: gubernamentalidad, enseñanza, economía, medicina... Pero lo crucial radica no en aquello que critica sino en lo que posibilita. Aquí lo decolonial muda su rostro. Deja de ser una teoría crítica académica y se convierte en una fiesta ("un aquelarre anti-imperialista" lo he llamado en *Genealogía*). Adquiere múltiples colores, rostros y sabores diversos, imágenes e ideas-fuerza que irrumpen desde la periferia. Precisamente esto es lo que suele quedar fuera de la teoría crítica, en la medida en que está dominada por la negatividad: la denuncia del poder vigente puede llevar a posiciones meramente reactivas.

Este podría ser el problema del pensamiento crítico en general. Se pasa la vida deconstruyendo. A la hora de construir, suele volver a lo mismo, con pequeñas variaciones. Pues la crítica no ha fundado nada. La cuestión está en la razón de fondo, en el impulso que lleva a cuestionar lo establecido. Pero también en las estructuras mentales en las que está atrapada. La teoría crítica se ve atrapada por una serie de aporías de las cuales no encuentra escapatoria. Pretender salir de ellas mediante el ejercicio de la crítica es como querer plantar un árbol talándolo. Uno puede muy bien acomodarse pues, al fin y al cabo, una aporía expresaría la naturaleza dual de la mente. No es una mentira, sino que revela algo real. Por mucho que el intelecto trate de deconstruir las aporías, acaba reafirmandolas. Si no las mismas, otras parecidas. Se libera de unas para esclavizarse a otras, hasta que llega a aceptarlas como inherentes a la condición humana. Callejón sin salida que los posmodernos tratan de conjurar inventando conceptos sin raíces.

Conocemos aquello que el pensamiento decolonial pretende combatir: la hegemonía del sistema-mundo capitalista que se ejerce a través de la colonización de las mentalidades: "De lo que se trata es de la liberación neocolonial del último y más avanzado grado del capitalismo" (DUSSEL, 1977, p. 26). Este es el asunto político de nuestro tiempo: la resistencia de los pueblos de la tierra frente a la globalización corporativa. Pero ¿sabemos realmente qué pretende liberar? Sí, lo sabemos: la

recuperación creativa de las sabidurías ancestrales. Por eso resulta tan penoso que algunos decoloniales no den este salto y permanezcan anclados en la teoría crítica. ¿Cuál es el motivo? Respuesta: porque solo hay una forma de hacerlo: abandonar las pretensiones de hegemonía de la perspectiva crítica. Se trata de un éxtasis de la razón: el pensamiento se destruye a sí mismo para posibilitar una nueva donación, que se gesta en las entrañas de la tierra. Lo cual, ciertamente, es metafórico. No es tal vez ni siquiera deseable, porque una vez desaparecida la crítica lo único que quedará es un nuevo dogmatismo. Por eso seguirá siendo necesaria. En términos tradicionales, ocupa el lugar de la lucha en contra de la idolatría. Por ello debemos reconocer tanto su lugar como sus límites. Si nos lleva a ejercer de policías del pensamiento, identificando y denunciando actitudes y estructuras coloniales por doquier, corremos el riesgo de quedar atrapados en el antagonismo. Esto genera un daño anímico: al erigirnos en jueces, reforzamos los aspectos más autoritarios de nuestro ego. El exceso de celo en la denuncia puede llevar a bloquear el acceso a las fuerzas que, en teoría, se pretendía liberar. Se cae entonces en un nuevo moralismo. De ese peligro escapamos cuando nos enfocamos en la dimensión liberadora: ¿cuáles son las energías, las fuerzas, los mitos, las imágenes, los conceptos, los saberes, los deseos... que emergen una vez dejamos atrás el sistema-mundo patriarcal, moderno, colonial, académico, capitalista e ilustrado?

No hay liberación dentro de Occidente. Sin apertura a modos de vivir, sentir y pensar no occidentales nos quedamos presos de los mismos mecanismos de alienación y de dominio. Junto a las epistemologías despreciadas por la Modernidad, se trata de recuperar y actualizar, de forma creativa y políticamente significativa, los mitos de las tradiciones ancestrales de sabiduría de los pueblos de la tierra: "la crítica a la colonialidad hoy no se reduce a la deconstrucción del orden colonial, resultando imperativo reconstruir las memorias del no-ser" (ROMERO-LOSACCO, 2020; p. 357). Hay memorias, ideas-fuerza y figuras históricos que adquieren la dimensión del mito, cuando se vinculan a procesos de liberación. No porque sean más "auténticas", sino en la medida en que dotan la vida de sentido y refuerzan los vínculos comunitarios que nos permiten arraigar en dichas tradiciones para afrontar las luchas por venir.

Todo aquello que había sido reprimido por la Modernidad vuelve de forma creativa. Los pueblos nunca han dejado de reproducir la vida, de sentir los vínculos que los unen a sus tradiciones y a sus tierras. Esto lo vemos hoy por todas partes. Es como un caldo de cultivo, una agitación desde las profundidades de la conciencia colectiva y plural de los cinco continentes. De ahí brotarán las imágenes posibles que nos congregan, no las consignas ni las doctrinas políticas que nos separan y nos devuelven a lo mismo. Hay que cerrar los libros, liberar la mente, elevarse al cuerpo y escuchar la tierra. Permitir que

broten las imágenes, como ángeles furtivos. Convocar a los ángeles y hacerse receptivo a la revelación: el acontecimiento que verdaderamente nos transforme y nos libere.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. *El Reino y la Gloria*. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- BALAGANGADHARA, S. N. "The Heathen in His Blindness": Asia, the West and the Dynamic of Religion. Leiden: 2005, E. J. Brill.
- BALAGANGADHARA, S. N.; BLOCH, E.; ROOVER, J. de. *Rethinking Colonialism and Colonial Consciousness*. The Case of Modern India. New Delhi: India Pencraft International, 2008.
- BRILL, A. *Judaism and World Religions: Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions*. Palgrave Macmillan, 2012.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- COLÓN, C. *Los cuatro viajes*. Testamento. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- DE LAS CASAS, B. *Historia de las Indias*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875.
- DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1977.
- DUSSEL, E. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos, 1994.
- GROSFUGUEL, R. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. In: CASTRO GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Tiempo e historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- HINKELAMMERT, F. *Hacia una crítica de la razón mítica*. San José (Costa Rica): Editorial Arlekin, 2008.
- ILLICH, I. *Íván Illich, un humanista radical*. Barcelona: Ediciones de la llave, 2016.
- KIPPENBERG, H. G. *Discovering Religion in the Modern Age*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- LÖWTH, K. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- NONGBRI, B. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- PRADO, A. *Genealogía del monoteísmo*. La religión como dispositivo colonial. Ciudad de México: Akal, 2018.

ROMERO LOSACCO, J. El sistema-mundo más allá de 1492: modernidad, cristiandad y colonialidad: aproximación al giro historiográfico decolonial. *In: Tabula Rasa*, n. 36, 2020, p. 355-376.

SHARPE, E. J. *Comparative Religion: A History*. Londres: Duckworth, 1975.

STROUMSA, G. *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

SUBIRATS, E. *El continente vacío*. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna. Barcelona: Siglo XXI, 1994.