

ENSAYOS Y REVISIONES

Religión y secularización como modos de dominación

Religion and Secularization as modes of Domination

MARTIN BECKER LORCA

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

RESUMEN Este ensayo argumenta que la habitual dicotomía entre religión y secularización deviene ilusoria cuando la estudiamos desde Latinoamérica. Más que oposición, ambos conceptos aparecen como distintas versiones de dominación de la colonialidad, ésta última construida—según el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres—sobre una línea racial y según la lógica de la no-ética de la guerra. Además, siguiendo al pensador musulmán-español Abdennur Prado, constatamos la violencia epistemológica que conlleva el proyectar el concepto de religión a otras regiones no occidentales. Contrario al sentido común, la religión no es sucedida ni reemplazada por la secularización, sino que ambas se originan y constituyen mutuamente; una y otra nacen de una escisión propia de la sociedad europea, escisión que luego es extrapolada a través de estas categorías a otras realidades, encubriendo y domesticando modos distintos de habitar el mundo. Más que renunciar a la categoría de religión, sin embargo, buscamos promover una actitud reflexiva en el uso de las categorías que empleamos tanto para aprehender el fenómeno religioso, como para atisbar una religiosidad de liberación más allá de la colonialidad.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

PALABRAS CLAVE Religión; secularización; colonialidad; violencia epistemológica.

ABSTRACT This article argues that the usual dichotomy between religion and secularization becomes illusory when we study it from a Latin American perspective. Rather than opposed terms, both concepts appear as different versions of colonial domination, the latter built—according to the Puerto Rican philosopher Nelson Maldonado-Torres—on a racial line and the logic of the non-ethics of war. In addition, following the Muslim-Spanish thinker Abdenur Prado, we note the epistemological violence involved in projecting the concept of religion to other non-Western regions. Contrary to common sense, religion is not succeeded or replaced by secularization, but both originate and constitute each other; one and the other are born from a split in European society, a split that is then extrapolated through these categories to other realities, covering up and domesticating different ways of dwelling in the world. More than renouncing the category of religion, however, we seek to promote a reflective attitude in the use of these categories that we employ both to apprehend the religious phenomenon, and to glimpse a religiosity of liberation beyond coloniality.

KEY WORDS Religion; secularization; coloniality; epistemological violence.

Introducción

La aplicación empírica de la tesis de la secularización a la realidad latinoamericana ha sido tema recurrente para comprender los cambios que han sufrido las sociedades contemporáneas en nuestra región. No tan recurrente, sin embargo, es teorizar, desde una mirada situada en Latinoamérica, sobre la dicotomía religión/secularización que la aplicación de esta tesis presupone. En este artículo preguntamos: ¿cómo se muestran la religión y la secularización cuando son estudiadas desde América Latina? Con esta pregunta nos abrimos a la posibilidad de que ellas aparezcan en forma distinta a como han sido pensadas desde la experiencia europea o norteamericana.

Después de haber introducido en la primera parte de este ensayo—en forma breve y, por lo tanto, no exhaustiva—el tema de la secularización en general, en la segunda parte examinamos la teorización propuesta por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, para quien la supuesta oposición entre religión (cristianismo) y secularización desaparece cuando es vista desde una perspectiva decolonial. Más que una ruptura, en dónde la secularización estaría remplazando a la religión e inaugurando una forma distinta—secular—de estar en el mundo, vemos desde Latinoamé-

rica una continuidad que une al cristianismo y al discurso de la secularización como manifestaciones o modos de dominación colonial. El discurso de la secularización es entonces una nueva versión, más sofisticada quizás, de la colonialidad del saber y del ser; dominación colonial que fue introducida por el conquistador usando la misión evangelizadora como legitimación, que luego fue rebautizada por el discurso de la secularización como parte del proyecto de la modernización y civilización ilustrado, y que aún hoy ejercería su dominio sobre nosotros, inhibiendo otras formas de saber y de ser posibles.

Desde Latinoamérica han surgido numerosas voces que cuestionan el discurso de la secularización, por ejemplo, en cuanto éste atentaría contra un sustrato religioso (católico-barroco) que funda la identidad de los pueblos latinoamericanos (Morandé, 2017), o en cuanto eclipsaría la “lógica otra” que caracteriza el pensamiento sincrético propio de ciertas comunidades en América Latina (Parker, 1996), o en cuanto oprimiría la “comunalidad” y espiritualidad de los pueblos originarios tan necesaria para salir de la crisis medioambiental en la que nos encontramos actualmente (Martínez Luna, 2015). Habitar un mundo post-secular, en el que no se rechace la religiosidad tan propia de nuestra tierra, parecería ser una cosa loable¹. Pero ¿cómo podemos revindicar lo religioso si en nuestra historia la religión cristiana, por ejemplo, ha sido uno de los vehículos para imponer la dominación colonial? Dicho de otra forma, si desde el punto de vista descrito en la segunda parte de este ensayo, la diferencia entre religión y secularización se relativiza, ¿cómo respondemos, entonces, a los discursos que critican la secularización revindicando precisamente lo religioso? Para salir de esta aporía, ¿se puede pensar un modo de religiosidad que no sea cómplice del proyecto de la colonialidad?

Ahondando en este problema, en la tercera parte de este artículo profundizamos en la categoría de religión. Para ello nos centramos en la crítica al concepto de religión formulada por el pensador musulmán-español Abdennur Prado, para quien esta categoría implicaría un cierto imperialismo epistemológico que domestica y des-empodera a las cosmovisiones ajenas a la escisión religión-secularización que el concepto de religión presupone. Más que la secularización remplazando a la religión, vemos como ambos conceptos se constituyen mutuamente, ambos nacen a través de esta escisión propia de la modernidad europea.

1. Entendemos lo post-secular como la vuelta de la relevancia de la religión en una sociedad moderna. Ahora bien, lo post-secular se puede entender también como la superación—al momento de caracterizar una sociedad—de la contraposición entre lo religioso y lo secular. En este segundo sentido, Dalferth (2017) comenta, “solo quien no vive ya religiosa o secularmente, sino que no acentúa ni tiene que acentuar lo uno ni lo otro para caracterizar su vida ha dejado realmente tras de sí la Modernidad. De manera verdaderamente secular vive tan solo quien ya no tiene—o cree que no tiene—motivo alguno para caracterizarse así” (p. 25). Para nuestro ensayo, sin embargo, empleamos el concepto de lo post-secular tan solo en el primer sentido.

Concluimos que, desde el punto de vista de la decolonialidad, la alternativa entre religiosidad y secularización deviene engañosa, ya que ambas opciones se enmarcan en el proyecto de la colonialidad. Sin poder afirmar—sin más—la categoría de religión, pero tampoco sin querer renunciar a ella (renuncia que nos acercaría a la interpretación ilustrada de la secularización, la cual precisamente este ensayo cuestiona), lo que queda es hacer un uso crítico y reflexivo de la categoría de la religión. Asumiendo que desde nuestro lugar de enunciación la dicotomía entre religión y secularización encubre más que revela, el llamado es a repensar las categorías desde nuestra región en pos de liberarnos de la colonialidad tanto en su modalidad religiosa como secular.

1. El proceso de secularización

Partamos aclarando qué entendemos por secularización. Primero, etimológicamente la palabra latina medieval *saeculum* tiene una denotación dual, espacialmente se refiere al mundo, y temporalmente se refiere a una era o época (Casanova, 2012, p. 19). Así, hablar de una “era secular” sería una redundancia. Como opuesto a lo secular, estaría lo divino entendido como lo transmundano y atemporal. Segundo, desde un punto de vista histórico, lo secular se empleó primero en el derecho canónico para referirse al proceso en que un monje religioso abandonaba el claustro para regresar al mundo y así convertirse en un sacerdote secular. Se refería entonces a un proceso que sucedía dentro de la iglesia. Con el transcurso del tiempo, sobretodo desde la reforma protestante, lo secular comienza a ser empleado para referirse a la expropiación de los monasterios y otras posesiones que pasaban de manos de la iglesia al “mundo secular” (expresión, que como vimos es etimológicamente redundante). En una Europa en donde este proceso se hacía cada vez más frecuente, no es difícil imaginar cómo se pasó de una palabra que describía este fenómeno histórico de expropiación a una tesis sociológica que establecía prescriptivamente, en su versión más extrema, que en un mundo moderno la religión tenía sus días contados.

Tercero, desde una perspectiva sociológica, según Casanova (1994, 2012), junto a la idea de una religión en decadencia y pronta a desaparecer, la tesis de la secularización contempla además otras dos sub-tesis: considera que la religión abandonará el espacio público y estará por lo tanto condenada a los límites del espacio privado; y entiende además al proceso de secularización como un movimiento continuo de especialización de las distintas esferas sociales, en donde la religión nombra tan sólo a una esfera en particular en tensión con otras esferas como la económica, jurídica, erótica, política, etc. Ahora bien, lo importante es constatar que la tesis de la secularización (en cualquiera de sus sub-tesis) se convirtió en el modo para evaluar las creenciales modernas de toda sociedad. El paradigma europeo de una iglesia cristiana en decadencia, privatizada y dentro de un compartimento especializado se proyectó entonces a otras latitudes y a otras tradiciones religiosas. En los lugares en que la re-

ligión todavía era relevante, pública y no especializada, significaba, según esta tesis, que estas sociedades aún no eran suficientemente modernas.

En los últimos 30 años la tesis de la secularización ha sido cuestionada por el llamado “retorno de la religión” (Berger, 1999; Casanova, 1994; Derrida y Vattimo, 1998)² comenzándose a hablar, entonces, de sociedades post-seculares (Habermas, 2008; Le Foulon et al., 2021; McLennan, 2010). Para autores como Casanova, sin embargo, si bien dos de las tres sub-tesis de la formulación clásica fueron falseadas por este “retorno”, a saber, la religión no ha desaparecido y actualmente ella ha entrado firmemente al espacio público, la tesis de la secularización sigue válida en lo que respecta a la diferenciación o especialización de las esferas en las sociedades modernas³. Dicho en forma figurativa (o quizás no tan figurativamente), se cumple lo que Weber (2012) postuló hace más de cien años: vivimos en un mundo en donde las esferas sociales se comportan como dioses politeístas, en donde cada dios autónomo impone sus propios destinos, sosteniendo entre ellos una lucha agónica que no puede ser reconciliada sino tan solo, quizás, negociada.

Cuarto, desde un punto de vista filosófico, lo secular se emplea para referirse a como ciertos conceptos que nacen en un mundo religioso al alero de la reflexión teológica son secularizados al ser transportados y usados fuera de un contexto religioso. Así, por ejemplo, la idea moderna de la historia como progreso indefinido sería la versión secularizada de la Providencia divina (Löwith, 2007), o la capacidad del soberano de decidir el estado de excepción sería una secularización de la capacidad divina para hacer milagros (Schmitt, 2005), o el espíritu secular del capitalismo tendría como origen la ética del trabajo protestante (Weber, 1992). En síntesis, el filósofo alemán Blumenberg (2008, p. 14) define este uso de lo secular—el cual él critica—con la siguiente fórmula: B es A secularizada. En donde un fenómeno o concepto B no puede ser más que una versión decadente e inauténtica de un fenómeno o concepto religioso A⁴.

2. En el ámbito de la filosofía, podemos mencionar como parte de este “retorno” al llamado “giro teológico de la fenomenología francesa” (Janicaud, 2000). Para una lectura crítica del “retorno de la religión”, ver, por ejemplo, Sloterdijk (2009).

3. Esta interpretación ha sido criticada desde el ala de los estudios postcoloniales por el antropólogo cultural Asad (2003, pp. 182-183), para quien, si se acepta que la religión ha entrado al espacio público (como plantea Casanova), entonces precisamente lo que cae también es el principio de diferenciación de las esferas sociales y sus supuestas autonomías.

4. Nuevas disciplinas han nacido con el objetivo de estudiar esta “transferencia” de lo teológico a lo secular, como son la teología política, inaugurada por Schmitt (2005), o la teología económica (Agamben, 2011). Pero con esto no se agota el uso filosófico de lo secular, ciertos autores se dedican a develar los conceptos teológicos ocultos en el pensamiento de filósofos connotados; buscan develar la “secularización” implícita o explícita de ciertos conceptos religiosos que ahora habitan en medio de sistemas filosóficos supuestamente indiferentes al ámbito religioso. Por ejemplo, en relación a Martin Heidegger, ver Coyne (2015), o en relación a Kierkegaard, Heidegger y Sartre,

Cerrando esta sucinta exploración del concepto de lo secular, para nuestro argumento es importante reparar en lo siguiente. La secularización, ya sea según su etimología, o según su primer uso histórico como expropiación de bienes eclesiales, o según su significación dentro de la tesis sociológica de la secularización como destino inminente de la desaparición, privatización o especialización de la religión en la modernidad, o según su uso filosófico como cambio semántico de ciertos conceptos cuando son transferidos a contextos distintos, en todas estas acepciones lo secular se construye en contraposición a lo religioso. Ambos conceptos estarían articulando una dualidad esencial de la realidad, entre este mundo y un mundo más allá, o entre lo profano y lo sagrado; y si bien la forma de esta articulación puede variar, el entender ambos conceptos como opuestos, no varía.

Relativizando esta oposición, sin embargo, hay una versión de la tesis de la secularización que muestra el antecedente religioso de la propia secularización. En otras palabras, la semilla de la secularización se encuentra en la propia religión y que luego germinará en el mundo moderno (Berger, 1990; Lowith, 2007; Weber, 2012). El monoteísmo de las llamadas religiones abrahámicas, con el énfasis en una divinidad trascendente, habría dejado al mundo vacío de dios y, por tanto, sería secularizante con respecto al politeísmo y animismo de otras culturas en donde lo sagrado se encontraría profusamente en la inmanencia del mundo. Habría entonces una suerte de continuo histórico que une a esta religiosidad monoteísta con la secularización de la época moderna⁵.

Mirada desde América Latina, la oposición entre religión y secularización también se relativiza, pero, como argumentaremos en la siguiente sección, se relativiza en forma distinta: la continuidad no está dada por un énfasis en la trascendencia divina que luego tuvo como efecto no intencionado la secularización del mundo, sino que desde Latinoamérica tanto la religión como la secularización se experimentan como modos de dominación colonial⁶.

ver Khawaja (2016). Otros autores, en cambio, se dedican a mostrar que esta secularización de los conceptos propia de la modernidad es antecedida por un cierto gesto previo de “sacralización” o “teologización” durante el periodo helenístico, en donde los conceptos filosóficos griegos fueron teologizados (De Certeau, 1988). Por último, y también desde una perspectiva filosófica, encontramos autores que, basándose en la etimología de lo secular (mundo y tiempo), reivindican nuestra experiencia finita, mundana y mortal (Carlson, 2019). En síntesis, esta literatura busca superar la esterilidad de mantener fronteras inmunes entre el pensamiento religioso y la filosofía.

5. Para estos autores, la historia se mueve irónicamente. Por lo tanto, este continuo histórico no implica una intención consciente de sus agentes. Ya que la historia se mueve por la espalda de sus protagonistas, no se puede suponer que los profetas del antiguo testamento o los puritanos que llegaron a Norteamérica hayan querido intencionalmente que el mundo se secularizara, sino mas bien la secularización es un efecto no intencionado de sus creencias y prácticas.

6. Para un recuento de distintas nociones de la secularización según la perspectiva de autores del cono sur, ver, Semán (2007). Sobre intentos de ir más allá de un paradigma católico-céntrico que hegemoniza la comprensión de la religión en Latinoamérica, ver, por ejemplo, Frigerio (2018). Mas

2. Maldonado-Torres: la religión y la secularización como modos de dominación

Desde fines de la década del 90, un grupo de académicos y pensadores de Latino América y del Caribe formaron el grupo de investigación modernidad/colonialidad. Este grupo ha sostenido que el proyecto colonial todavía está presente, aun cuando la mayoría de las antiguas colonias se han independizado hace mucho tiempo atrás. En otras palabras, el final de la dependencia colonial con respecto a una metrópoli (colonialismo) no necesariamente termina con la colonialidad a nivel epistémico (Quijano, 2000) o del ser (Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2000). Maldonado-Torres (2007) explica esta distinción:

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo (p. 131).

Surge, entonces, el proyecto de la de-colonialidad como forma de emanciparse de aquellas formas de pensar y *ser* impuestas ya desde la colonia, con el objeto de dar cabida a otras formas de pensamiento y de *ser* posible en nuestra región.

Ahora bien, ¿qué pasa con la oposición entre religión y secularización cuando hacemos el giro del giro decolonial, y nos hacemos cargo de nuestro punto de enunciación? Mirado desde el espacio de acá, tal oposición se diluye y ambos conceptos se muestran como variaciones dentro de un continuo de dominación colonial.

Para que en este cambio de perspectiva lo religioso y secular se muestren en su similitud, es importante constatar la distinción que propone Dussel (2007) entre dos momentos de la modernidad. Una primera modernidad se inicia con la llegada de Colón a lo que él creyó ser las Indias en 1492, con la consecuente conquista de América, y en la cual se da el domino geopolítico de España y Portugal; y una segunda moder-

que cuestionar algunas versiones de la tesis de la secularización y la categoría de religión por no ser capaces de aprehender la pluralidad de las manifestaciones religiosas en América Latina, en este artículo buscamos demostrar la complicidad de la religión y la secularización con la colonialidad. O sea, si bien se puede resignificar el sentido de—y complejizar la relación entre—la secularización y la religión para dar cabida a expresiones “religiosas” antes invisibilidades, con esto no necesariamente se soluciona el problema de la dominación de la colonialidad.

nidad comenzando con la revolución francesa en 1789 y la influencia geopolítica de Holanda, Francia e Inglaterra. Aunque desde un punto de vista europeo se privilegia esta segunda modernidad como lo propiamente moderno, para Dussel esta segunda modernidad se funda en la primera. Contradiendo visiones que ven el origen de la modernidad como un fenómeno intra-europeo (gatillado ya sea por la reforma protestante, la revolución industrial, los avances de la ciencia, la invención de la imprenta, etc.), al describir la dinámica de apropiación y explotación de América como parte de la modernidad, se hace patente que no hay modernidad separada de la experiencia colonial europea—experiencia que partió en América y que luego se expandió a África y Asia.

Basado en esta distinción, y haciendo uso además del enfoque de patrones de larga duración propio del análisis del sistema-mundo de Wallerstein (2004), Maldonado-Torres nos presenta un continuo de dominación colonial que comienza en la primera modernidad con la legitimación de la conquista por medio del discurso evangelizador de la cristiandad, y que luego continúa, modificado, en el discurso ideológico de la secularización durante la segunda modernidad. Del culto al dios cristiano nos pasamos al culto al progreso indefinido y el desarrollo capitalista, y del evangelizar nos pasamos al civilizar, pero tras este cambio hay una misma lógica. Si bien esta lógica común queda encubierta por el ataque del discurso secular ilustrado contra la cristiandad—por supuestamente retrógrada y primitiva—, vemos en este ataque obsesivo una estrategia evasiva que intenta precisamente encubrir el origen común de la religión y la secularización en cuanto formas de dominación imperial. Maldonado-Torres (2008a) escribe: “si la secularización misma se opuso a la religión, no fue porque la religión fuese imperial, sino que simplemente porque no era lo suficientemente imperial” (p. 367). Por lo tanto, más que un quiebre con el pasado religioso, el discurso de la secularización responde a la necesidad de transitar “a modos ideológicamente más sofisticados para mantener y desarrollar el sistema capitalista mundial” (p. 364).

Como ya lo describió Aníbal Quijano, lo que caracteriza a la colonialidad es una articulación entre capitalismo y racismo⁷. Por lo tanto, para intentar aclarar la lógica que une a la cristiandad y al discurso de la secularización, debemos visibilizar esta dimensión racial del modo de dominación colonial. En este contexto, racismo no se define como un simple prejuicio, sino que es un asunto de vida y muerte que impone una estructura maniquea que divide entre humanos e infrahumanos⁸. Los que quedan bajo la línea de la humanidad son más bien seres desechables y sacrificables para sustentar el modo de vida imperial de aquellos que se han arrogado el privilegio de

7. A esta complicidad entre capitalismo y racismo es lo que Quijano llama colonialidad del poder. Ver, por ejemplo, Quijano (2000).

8. Es Fanon (2019, p. 42) quién describe la experiencia colonial como un mundo maniqueo.

ser humanos⁹. Una persona que se comporta éticamente en la región de los humanos puede, sin mayor contradicción, transgredir toda norma ética en su trato con los (infra)humanos de la región bajo la línea de humanidad. A los infrahumanos se les considera fuera de la historia, desposeídos de peso ontológico, al borde del no-ser. Ya sea que la infra-humanidad se predique en la incapacidad de adorar al dios cristiano, o que se predique, por el contrario, por pertenecer a un estado primitivo en la evolución social en la que la religión y la tradición—y no la ciencia—ordenan la vida, en ambos casos, se da la lógica racista colonial que divide entre humanos e infrahumanos. Según Maldonado-Torres (2008a), esta estructura maniquea sería una transferencia de la dicotomía religiosa entre lo sagrado y profano al mundo colonial. Sagrado es el espacio de privilegio, primero, del colonizador cristiano, y luego, del hombre civilizado racional; profano, en cambio, es el espacio de sacrificio, primero del indio infantilizado y colonizado, y luego, del bárbaro incivilizado—no obstante que, en el momento secular de esta lógica, la religión misma deviene parte de lo profano (p. 369).

Pero ¿cómo nace esta línea abismal que divide humanos e infrahumanos, generando un mundo maniqueo con una zona del ser que es confrontada por una zona del no ser?¹⁰ Quizás ni siquiera es apropiado emplear aquí la palabra “confrontación”, porque precisamente la zona del ser invisibiliza a la zona del no ser, y lo que “no es” difícilmente nos puede confrontar. Se da aquí una relación de integración por exclusión, esto es, el otro entra a la zona del ser precisamente como inexistente. Y más aún, esta forma de integración excluyente funda a la zona del ser: es la zona de sacrificio del no-ser¹¹ la que paga el costo y sustenta el modo de vida imperial de la zona del ser.

Una forma de aclarar el origen de esta línea abismal racista es haciendo uso de lo que Maldonado-Torres (2008b) llama la no-ética de la guerra propia del modo imperial de estar en el mundo. En la experiencia colonial se daría la naturalización de la no-ética de la guerra, que funcionó explícitamente como la regla (y no la excepción) en la primera modernidad colonial, y que luego se mantuvo en una forma más velada como colonialidad del ser y del saber durante la segunda modernidad luego que las excolonias obtuvieron su independencia política. Ahora bien, en mi lectura no está

9. Beling y Vanhulst (2019) definen el modo de vida imperial como “un modo de vida estructuralmente dependiente, para su propia reproducción, de la externalización de los costos de su forma de producción y de vida a otras regiones del mundo y a las generaciones futuras” (p. 23). Ver también, Brand y Wissen (2021).

10. El concepto de la línea abismal es del sociólogo portugués De Sousa Santos (2013). Ver además el tratamiento que hace de este tema Grosfoguel (2011) y Adlbi Sibai (2018, pp. 28-33).

11. El uso del concepto de “sacrificio”, sin embargo, no es apropiado, ya que esta lógica se asemeja a la del *homo sacer* descrita por Agamben (1998), quien puede ser matado, pero precisamente *no* sacrificado.

claro si la no-ética de la guerra genera la línea abismal del racismo, o es consecuencia de un racismo que la antecede. De cualquier forma, lo importante es constatar que esta dualidad, que se da en la no-ética de la guerra y en la línea abismal racista, permite a una persona de la zona del ser no experimentar ningún remordimiento moral o contradicción vital cuando se comporta de una forma ética en la zona del ser—siguiendo, por ejemplo, el imperativo categórico kantiano—y de una forma inmoral cuando habita la zona del no-ser.

Este concepto de la no-ética de la guerra, propuesto por Maldonado-Torres, lo podemos relacionar con la colonialidad en el ámbito del saber, por medio de la articulación propuesta por Dussel (2011, p. 31) entre la subjetividad europea de la primera modernidad entendida como *ego conquiro* y la subjetividad de la segunda modernidad definida desde Descartes como *ego cogito*. Para Dussel, el *ego conquiro* precede históricamente al *ego cogito* cartesiano, y sólo se entiende a este último desde la experiencia colonial del primero. Esto es, el escepticismo del *ego conquiro* que duda acerca de la humanidad de los pueblos originarios de América (preguntándose acerca de si tienen alma), y que llega a la certeza de que aquellos habitantes son infrahumanos, o al menos, infantes inmaduros a los que hay que hacerles una guerra justa si es que no se dejan evangelizar, es el antecedente de la duda metódica y de la certeza del *ego sum* cartesianos, sobre los cuales Descartes funda el proyecto científico del progreso indefinido europeo. Entonces, la certeza del sujeto europeo de sentirse con la autoridad para fundar autónomamente el saber desde la experimentación metódica en el laboratorio fue precedida por el sentirse con la autoridad para pasar por la espada, en pos de la cruz por supuesto, a los habitantes originarios en las tierras del llamado nuevo mundo.

Nuestra intensión aquí no es evaluar si la lectura que Dussel hace de Descartes es filosófica o históricamente plausible¹², sino más bien hacer hincapié en cómo esta interpretación visibiliza la ligazón entre el colonialismo (político, económico) y una cierta colonialidad epistemológica. Además, llevando la atención a la América del siglo XVI, esta interpretación ataca la pretensión eurocéntrica de limitar el origen de la modernidad a un fenómeno intra-europeo que habría ocurrido en el siglo XVII-XVIII. Por último, esta interpretación apunta al argumento que estamos formulando en este artículo, a saber, que el modo de dominación colonial impuesto por la cristiandad a través de la espada es luego continuado por el discurso secularizador que

12. Si bien Dussel está trabajando dentro de una tradición que considera a Descartes fundamental para entender el tipo de sujeto que irrumpe en la modernidad, él también cuestiona el eurocentrismo y, diríamos nosotros también, el idealismo de esta tradición. Para Dussel hay una historia material (una geopolítica e historia económica) que explica el nacimiento de la modernidad europea, en la que se toma en consideración la relación de Europa con otros continentes, y en la que se muestra como existe un sustrato de condiciones materiales que condicionan (si bien no determinan) el devenir de las ideas.

tiene a la ciencia—en cuanto motor de civilización y progreso—como legitimación. La naturalización de la no-ética de la guerra fue introducida en América por el *ego conquiro* de los conquistadores y luego reproducida por el *ego cogito* en la pretensión de universalidad de la ciencia europea secular. En palabras de Maldonado-Torres (2008a), “[...] la confrontación entre la cristiandad europea y el discurso moderno europeo secular ha de ser entendido como un evento intra-imperial, inserto en la lógica de la administración del sistema-mundo moderno/colonial” (p. 366). La supuesta emancipación del proyecto secular conlleva la ambigüedad de, por un lado, liberarse de formas tradicionales y religiosas de conducta, pero, al mismo tiempo, permanecer subyugado bajo el mandato colonial esta vez legitimado por la razón y la civilización.

Sin embargo, el énfasis en la no-ética de la guerra y en *el ego conquiro* puede tender a eximir a la religión de su responsabilidad en la dominación colonial. Se podría concluir que la religión fue tan sólo “usada”, contra su esencia, como legitimación por el *ego conquiro* en su proyecto de conquista y colonización; y que por tanto no habría nada imperial en la cristiandad misma. Contra esta conclusión, y comentando acerca del *ego conquiro* y la interpretación del origen de la modernidad propuesta por Dussel, Prado (2018) escribe: “aceptamos la noción de una primera Modernidad iniciada en 1492, pero nos resistimos a considerarla según los parámetros de la segunda. Dicho de otro modo: aceptamos que el *ego conquiro* precede al *ego cogito*, pero sólo si se completa el análisis mostrando que ambos confluyen en el *ego evangelizador*” (p. 64). Prado considera que la conexión que Dussel hace de estos modos de subjetividad, en donde la experiencia de la guerra de conquista en América sería un antecedente histórico y lógico para la conquista epistemológica de la ciencia moderna, encubriría precisamente el antecedente religioso de ambos modos de subjetividad. En otras palabras, para Prado, la cruz no fue usurpada como justificación para el uso de la espada, sino que habría algo en la esencia del cristianismo que explicaría el uso de la cruz tanto para legitimar la espada colonial¹³ como también para fundar el proyecto de dominar la naturaleza por medio de la ciencia moderna¹⁴. Prado también cuestiona la versión protestante de la historia que tiende a separar el momento de la conquista

13. “Es imposible no olvidar que la ocupación es justificada desde el derecho canónico, en la noción del *orbis christianus* que establece el *imperium universalis* de la Iglesia, tanto en lo espiritual como en lo terreno” (Prado, 2018, p. 62).

14. Si bien Descartes (1990) en la segunda meditación experimenta el *ego cogito* como punto arquimédico para fundar el proyecto de la ciencia, no debemos olvidar que, en la tercera meditación, él muestra como la duda metódica (que es la condición de posibilidad para experimentar el *ego cogito*) está fundada en la idea de perfección divina. Es gracias a la idea de infinito—puesta en nosotros por el infinito, ya que es imposible de ser producida por nosotros en cuanto entes finitos—que podemos dudar metódicamente. En otras palabras, el sistema cartesiano está lógicamente fundado en la idea de Dios; la posibilidad de un conocimiento verdadero de las cosas (*res extensa*) se funda en el Ser infinito: “Me parece que he descubierto un camino que nos conducirá de la contemplación del verdadero Dios [...] al conocimiento de las otras cosas del universo” (IV, p. 151).

y su justificación teológica, del momento posterior y “propiamente” moderno de la experiencia colonial de las potencias del norte de Europa y su justificación racional: “Resulta tentador hablar de una episteme colonial premoderna, que se expresaría en lenguaje teológico, y una episteme colonial moderna, dominada por la racionalidad” (Prado, 2018, p. 64). Esta sería otra forma errónea, para Prado, de eximir a la cristiandad de su responsabilidad en la segunda modernidad¹⁵.

Si el *ego cogito* se entiende desde el *ego conquiro*, pero si ambos, a su vez, se comprenden desde el *ego evangelizador*, volvemos al tema de la religión como modo de dominación. Pensando en nuestras sociedades contemporáneas el problema persiste: ¿cómo podremos habitar una sociedad post-secular en Latino América, en la que la religión cristiana pueda ocupar un lugar legítimo, si, como plantea Prado, los excesos del *ego evangelizador* definen esencialmente a la cristiandad? En la siguiente sección, más que abocarnos al argumento particular del *ego evangelizador* de la cristiandad, revisamos una crítica más general, que ve en la categoría de religión un ejemplo de imperialismo epistémico. Si la religión y la secularización están unidas por una lógica de dominación colonial, consideramos que al profundizar en el concepto de religión quizás logremos acceder a aquello que queda encubierto bajo el manto de la religión, y que, en cuanto distinto a ella, pueda acaso señalar un lugar más allá de la dominación colonial.

3. Crítica al concepto de religión

Maldonado-Torres (2017) comenta, “el concepto de religión de mayor uso en occidente por académicos y laicos por igual es un concepto específicamente moderno forjado en el contexto imperial y de expansión colonial” (p. 547). Algo de la violencia epistémica que implica el concepto de religión puede ser evidenciada relacionándolo con lo que se ha llamado occidentalismo, esto es, “las concepciones occidentales acerca del occidente que están presupuestas en la caracterización de lo no-occidental” (p. 547)¹⁶. El occidentalismo no se le debe entender como el reverso del orientalismo—caracterizado este último por Said (1994)—, sino más bien como su condición de posibilidad. O sea, en el orientalismo se manifiesta el occidentalismo ya preexistente.

15. No es de extrañar que Prado (2018), desde su perspectiva islámica, vea en la doctrina de la encarnación el origen de la vocación imperial del cristianismo: “Lo que justifica la colonización es la propia idea de la encarnación de Dios. Existe un Dios universal, que se ha encarnado en un momento preciso de la historia, fundando una religión universal. Lo universal, en Cristo, se ha hecho particular, y desde esa particularidad aspira a imponerse en todo el mundo” (p. 69). Para Prado, la espada del *ego conquiro* estaría fundada en la pulsión de universalidad que la particularidad de la encarnación implicaría. Para una interpretación distinta del concepto de universalidad (raíz de la vocación imperialista de la cristiandad) desde una perspectiva de la filosofía intercultural, ver Fernet-Betancourt (2007).

16. Esta versión del “occidentalismo” viene del antropólogo venezolano Coronil (1996), y no debe ser confundida con la de Buruma y Avishai (2004).

Ahora bien, el problema no es sólo que el occidente, cuando estudia y escribe sobre lo no-occidental, proyecte sobre lo no-occidental (orientalismo) la imagen que tiene de sí mismo (occidentalismo), sino que, además, luego los sujetos no-occidentales colonizados adoptan el discurso del colonizador para entenderse a ellos mismos. La falla epistémica que incurre occidente (en cuanto sólo se encuentra a sí mismo cuando pretende conocer lo no-occidental) se correlaciona con el éxito de un modo de dominación que funciona a un nivel óptico: el no-occidental se reconoce en su *ser* desde la imagen impuesta desde la mirada del occidental. Prado (2018) comenta: “El colonialismo ha triunfado cuando los colonizados se piensan a partir de las categorías del colonizador” (p. 189)¹⁷. Con esto no queremos defender la posibilidad de construir una identidad autónoma sin la participación de la mirada de otro, sino más bien entendemos el caso del orientalismo/occidentalismo como un caso extremo en esta dinámica, dónde lo dialéctico o dialógico de la construcción de la identidad precisamente se pierde y deviene en un monólogo—en donde una parte le impone el contenido de la identidad a la otra.

Desde esta perspectiva, el concepto de religión no sería ni tan neutral con respecto a estas dinámicas epistémicas y de identidad, ni tan natural o universal como se quiere hacer creer desde la metrópolis¹⁸. La religión, como modo de imperialismo epistémico, tendría su origen en una forma histórica particular europea de interpretar la realidad, que luego en el contexto de expansión de Europa fue universalizada y proyectada a un espacio no europeo, y que, por último, fue asumida e internalizada como propia por los colonizados. Si la religión es un modo de occidentalismo—i.e., de como Europa se entiende a sí misma, encubiertamente proyectada al resto del mundo—parece fundamental entonces comprender el contenido de aquella interpretación particular europea de la realidad que luego fue universalizada.

La modernidad europea se comprende a sí misma desde una división entre una esfera religiosa y otra secular. Por lo tanto, el concepto de religión está desde su origen ligado al proceso europeo de secularización, entendido—como vimos en la primera sección—como un movimiento de especialización de las distintas esferas sociales. En este proceso, en donde el cristianismo europeo y el espacio secular se crean

17. La colonización no se da sólo por medio de conceptos en el ámbito de lo simbólico, sino que también las imágenes creadas desde la mirada ajena al observarnos se convierten en parte de nuestra propia identidad, esto es, en las imágenes de cómo nos vemos a nosotros mismos. El escritor e historiador chileno Rojas Mix (2018) comenta, “la alteridad [...] se transforma en identidad cuando en nuestro propio mundo, la América real o realizable, la efigie o el cromo creado por la mirada ajena, se integran en la visión de lo nacional o de lo continental. Vale decir, en la visión de sí mismo. En el cómo nos vemos” (p. 17). Ver también Rojas Mix (2015).

18. Entre el gran número de autores que han criticado recientemente la pretensión de universalidad del concepto de religión, mencionamos: Asad (1993), McCutcheon (2001), King (1999), Fitzgerald (2000, 2007), Feil (2000), Masuzawa (2005), Nongbri (2013), Chidester (2014).

mutuamente, la religión será definida como una relación privada con el absoluto, en constante contraposición a otras esferas no-religiosas. Es entonces un tipo de religión en particular, la cristiandad europea (católica primero, protestante después) determinada por una fractura entre un espacio religioso y otro secular, la que por medio del proyecto imperial se universaliza, exporta y asume que toda la periferia debiera acomodarse a ella.

Si desde la perspectiva de la colonialidad, en la segunda parte de este ensayo cuestionamos la supuesta *oposición* entre religión y secularización, ahora, objetamos también que estos conceptos se sucedan temporalmente. La religión no es una constante antropológica a la que le acontece la secularización, sino que ambas nacen simultáneamente en la modernidad europea¹⁹.

Ahora bien, lo problemático sucede, desde nuestro punto de enunciación no europeo, cuando esta fractura entre lo religioso y lo secular propia del contexto europeo se proyecta a otras regiones en dónde tal fractura no se ha dado y no tiene por qué darse. Prado (2018) comenta:

La aplicación del término *religión* fuera del ámbito occidental-cristiano constituye un ejercicio de violencia epistemológica, destinado a proyectar sobre “los otros” la fractura (interna al cristianismo) entre religión y secularismo, de modo que la definición de sus tradiciones, cosmovisiones, sistemas de pensamiento y formas de vida queda supeditada a ella (p. 216).

Veamos, por ejemplo, el caso de Amerindia a la llegada de los españoles. Según Dussel (1980), Amerindia tenía un “sentido sagrado de la existencia cotidiana. Nada era profano; todo en la vida imitaba los actos arquetipales de los dioses. El símbolo religioso era el símbolo por excelencia, era el único símbolo” (pp. 22-23). Por lo tanto, se trata “de una experiencia ontológica de la religión, en tanto todo es divino y lo divino es un momento, el fundamental, de la existencia mundana del cosmos” (p. 25). Pero Dussel no considera el hecho de que, si todo es sagrado, entonces nada es sagrado²⁰. Dicho de otro modo, para nombrar la realidad Amerindia como religiosa o sagrada, debe haber un espacio no religioso o profano. Pero si Dussel niega lo último, entonces, consideramos nosotros, que deviene problemático el uso de los conceptos “religión” y “sagrado” para referirse a la realidad Amerindia. En un mundo donde no existe lo profano, tampoco existe lo sagrado—o, al menos, no es “sagrado” en el senti-

19. Sobre el origen moderno de la categoría de religión, ver entre otros, Smith (1998), Feil (2000), Nongbri (2013), Prado (2018).

20. Al respecto, Taylor (1998) comenta: “...if everything is divine, then, in a certain sense, nothing is sacred. If structuralism and poststructuralism have taught us anything, it is that identity is inescapably differential: there can be no religion apart from its opposite” (p. 7).

do que habitualmente se usa²¹. Sea como sea, esta realidad Amerindia en la que no ha habido una fractura entre lo religioso y lo secular es confrontada con la versión que los conquistadores españoles tenían de lo sagrado. Dussel (1980) escribe:

Sobre lo sagrado amerindiano irrumpe lo divino tal como era vivido en la Cristiandad latina e hispánica en particular. Siendo la cristiandad una cultura (donde el cristianismo era sólo un momento perfectamente diferenciable teóricamente), se había producido en ella un largo proceso de fetichización. El hombre español y europeo despliega dialécticamente la acción conquistadora como operar sagrado. Un nuevo “dios” es adorado, junto a otros “dioses” y contra el Otro absoluto (cuya epifanía se cumple siempre a través de la justicia hacia el otro antropológico). Es el fetiche del ego europeo renacentista y moderno, metropolitano primero y después imperial (p. 25).

Para Dussel (2017) ya desde la época del emperador romano Constantino ha ocurrido una inversión del cristianismo a la cristiandad. De un cristianismo de perseguidos y oprimidos, se pasa a una cristiandad de perseguidores y opresores—de críticos a todo imperio, se pasa a legitimadores del poder imperial. La cristiandad es la fetichización de un sistema que para absolutizarse se hace pasar por sagrado, encubriendo y traicionando así la epifanía divina que se da en la justicia ante el sufriente²².

21. La formulación clásica de lo sagrado y lo profano, en dónde los dos términos se construyen dicotómicamente, la encontramos en Emile Dürkheim y Mircea Eliade. El primero escribe: “*the sacred and the profane are always and everywhere conceived by the human intellect as separate genera, as two worlds with nothing in common. The energies at play in one are not merely those encountered in the other; but raised to a higher degree; they are different in kind*” (Dürkheim, 1995, p. 36). Teorizando desde la experiencia de la religiosidad popular en América Latina, Parker (1994) cuestiona esta formulación durkheimiana, entre otras razones, por plantear una dicotomía fija que no permite una compenetración y una dialéctica entre lo sagrado y lo profano (como sucede de hecho en el pensamiento sincrético de la religiosidad popular). Consideramos, no obstante, que esta compenetración y dialéctica sí aparecen en la caracterización que Eliade hace de la hierofanía, en cuanto en ésta algo profano deviene sagrado, pero sin por ello dejar de ser profano. O sea, lo sagrado y lo profano no se pueden dar en forma absoluta. Si bien estos términos se oponen, se requieren mutuamente: lo sagrado no puede darse sino en algo profano, y, a su vez, en lo profano late constantemente la posibilidad de transformarse en manifestación de lo sagrado. Ahora bien, en nuestro análisis, más que explicar esta dialéctica de lo sagrado y profano, hemos querido explorar la inquietante posibilidad de que la dominación de la colonialidad se dé precisamente en esta dialéctica. Con esto, sin embargo, no sugerimos renunciar a las categorías de lo sagrado y lo profano, sino más bien profundizar y complejizar nuestro uso de ellas.

22. Ha habido variados intentos de relativizar la oposición entre lo sagrado y lo profano. Distinto al modo amerindio, de alguna forma los españoles también querían colapsar la diferencia entre lo sagrado y profano, al hacer de la tierra un paraíso: “La Cristiandad era considerada como un ‘Reino de Dios’ en la tierra, no sólo en la América hispánica, sino igualmente en el Brasil, donde un Antonio de Vieira predica y escribe que así como Israel cumplió las promesas de Dios en el Antiguo Testamento, así la cumple Portugal en el Nuevo, y por ende Brasil” (Dussel, 1980, p. 28).

Según los límites de este artículo, queremos tan solo hacer hincapié en la violencia epistemológica que implica aplicar la categoría de religión a una realidad como la Amerindia. Es evidente que, si el paradigma de la religión lo define primero el catolicismo y después el protestantismo cristiano liberal, al final sólo este último valdrá como única religión propiamente tal, y todo el resto serán meras manifestaciones imperfectas de “religión”. Entonces, el problema no es solo que la religión se conceptualice como si fuera un género natural y universal, y que los estudiosos vayan a buscar distintas especies de ella repartidas en el mundo, sino más bien que la cristiandad se toma a ella misma como género e impone y juzga a todas las demás ocultando su propio lugar de enunciación²³. Siguiendo esta lógica, a las manifestaciones “imperfectas” de religión, no les queda más opción que evolucionar y cristianizarse. Vemos como este imperialismo epistémico coarta las fuerzas creativas y potencialmente revolucionarias de estas manifestaciones “religiosas” no occidentales, que se ven obligadas a “sólo practicar aquello que es estrictamente ‘religioso’ según el modelo de tolerancia liberal” (Prado, 2018, p. 218).

Conclusión

¿Qué sucede con la dicotomía entre religión y secularización vista desde América Latina? Más que una oposición, se hace patente una continuidad, incluso una cierta simultaneidad, que aúna a ambos términos de la dicotomía. Para concluir, quisiéramos puntualizar esta continuidad relacionándola con dos de los distintos sentidos o usos del concepto de secularización que mencionamos en la introducción.

1. Siguiendo su sentido filosófico—que alude a como los conceptos mismos a veces se secularizan, esto es, mutan de un contexto religioso originario a uno secular derivado, conservando y transfiriendo algo del significado teológico a un contexto supuestamente distinto (y algunas veces explícitamente contrario) al religioso—vemos como para Prado (2018), por ejemplo, el concepto teológico de la “salvación” se seculariza y queda funcionando encubiertamente bajo el nombre de “modernización” y “liberación”:

Consideramos que las actuales sociedades post-seculares que dan la bienvenida a la religiosidad tendrán que ser cuidadosas ante los siempre recurrentes proyectos de trascender la dicotomía entre lo sagrado y lo profano.

23. Castro-Gómez (2010) llama “hybris del punto cero” a este ocultamiento del propio lugar de enunciación. Dussel (2017) explica la hybris del punto cero de la siguiente forma: “En el Renacimiento los pintores trazaban primeramente la línea del horizonte y fugaban hacia un punto todos los objetos que pintarían. Ese ‘punto cero’ será, inadvertidamente, el ojo mismo del pintor, pero como su negativo. El pintor no aparece en el cuadro, pero el cuadro es orquestado desde ese punto de fuga, no visto como el ojo del pintor, pero que en realidad está omnipresente en la obra. Es la ausencia del *ego cogito* de todo *cogitarum*. El *cogitarum*, evidentemente, es el ser-colonial” (p. 268, nota 22).

Los conquistadores de América no hablaron de promover la Modernidad, sino de propagar la fe en Jesús como Hijo de Dios y en la Iglesia como depositaria del mandato divino de predicar el Evangelio a todos los pueblos de la Tierra, de cara a salvarlos del pecado original. Esta “salvación” será presentada posteriormente en términos de modernización, de liberación de la minoría de edad, de emancipación de las tradiciones obsoletas” (p. 64).

De esta forma, y parafraseando a Schmitt (2005), Prado (2018) deja claro que el discurso secular ilustrado de la segunda modernidad es, en sí mismo, una secularización de conceptos teológicos: “todos los presupuestos sobre los que se sustenta el segundo colonialismo son conceptos teológicos secularizados” (p. 65).

Si bien los nombres cambian, al concepto religioso y a su heredero secular los une una cierta lógica similar, lógica que permite entender al concepto posterior como una secularización del concepto religioso anterior. Ahora bien, en el contexto latinoamericano, esta lógica tiene un sentido claro: tanto los conceptos teológicos como los conceptos teológicos secularizados funcionan como modos de legitimación de dominación colonial. Como vimos con Maldonado-Torres (2008b), es la lógica racista de la no-ética de la guerra la que sustenta la aplicación a la periferia colonizada de estos conceptos teológicos, primero, y teológicos-secularizados, después. Distinto a lo que plantean, por ejemplo, Weber (2012) y Berger (1990), para quienes hay una cierta correlación entre la visión trascendente de la divinidad en el judaísmo y el protestantismo, por un lado, y la secularización de la sociedad, por el otro; y distinto a lo que argumenta Löwith (2007), para quien hay una correlación entre la temporalidad lineal y teleológica que implica la doctrina de la providencia divina, por un lado, y la visión moderna de la historia y del progreso indefinido, por el otro; situados desde América Latina, en nuestro ensayo no sólo hemos expuesto una correlación entre religión y secularización, sino que además hemos constatado como ambos conceptos funcionan como dispositivos de colonización a este lado de la línea abismal. Por lo tanto, al elucidar la dominación colonial como la lógica que permite la secularización de un concepto, no estamos sólo dando un nuevo ejemplo del uso filosófico de la tesis de la secularización, sino más bien estamos iluminado la estructura que sustenta—en el contexto latinoamericano—el uso de estos conceptos. Si bien la dominación colonial, en sí misma, parece no ser ni religiosa ni secular, la primera ha sustentado a las dos últimas. Para comprender el origen de esta dominación colonial habría que trascender la dicotomía entre religión y secularización, e incluir a un tercer término—más allá del principio del tercero excluido que impone esta dicotomía.

La posibilidad y dificultad de comprender esta lógica que une, por ejemplo, el discurso religioso de la salvación y el secular de la modernización, requiere tomar conciencia del lugar de enunciación. Como dijimos, la colonialidad reproduce un discurso racista fundado sobre una línea abismal que separa una zona del ser y otra del

no ser. El problema es que esta línea sólo se ve desde el espacio del no-ser. La línea abismal impuesta desde la zona del ser funciona precisamente invisibilizando tanto a la línea como aquellos que quedan al otro lado de ella. Por lo tanto, la religión y la secularización tienen efectivamente significados distintos dependiendo de a qué lado de la línea nos situemos.

En síntesis, y ubicados a este lado de la línea, nuestro análisis sobre la continuidad entre la religión y secularización apunta a dos niveles distintos: primero, como vimos con Prado, los conceptos articulados por el discurso secular son una secularización (en sentido filosófico) de conceptos teológicos. Siguiendo a Prado estaríamos ampliando la gama de conceptos secularizados que ya varios autores europeos han investigado. Pero, además, y como segundo nivel y basado en Maldonado-Torres, esta continuidad entre la primera modernidad religiosa y renacentista y la segunda modernidad secular e ilustrada se funda en el imperativo de la dominación colonial; un modo de dominación que en sí mismo no es ni religioso ni secular, pero que genera la estructura que determina la función de estos conceptos en nuestro contexto latinoamericano.

2. La idea de una sociedad post-secular hace alusión al uso sociológico de la tesis de la secularización, articulada esta última en este ensayo siguiendo las tres sub-tesis de Casanova: decadencia de la religión, privatización de la religión, especialización de las esferas sociales. El concepto de lo post-secular viene a corregir las sub-tesis de la privatización y de la decadencia y pronta desaparición de la religión. Pero frente a la supuesta “vuelta de la religión” (asumiendo que alguna vez se haya ido, lo que es improbable para nuestra región), en este artículo hemos revisado la complicidad de la cristiandad con los excesos del proyecto imperial, con la intensión de problematizar el tipo de religión que estamos dispuestos a bendecir para nuestra región. Habiendo develado al *ego evangelizador* como fundamento de una subjetividad colonial y a la violencia epistémica implícita en el concepto de religión, no parece tan fácil dar la bienvenida a la supuesta “vuelta de la religión” y concederle a la religión un lugar legítimo en una sociedad post-secular.

Nuestra intensión, sin embargo, no es de renunciar a la categoría de religión (ni a la de secularización), sino más bien ganar en perspectiva para poder ver el fenómeno “religioso” de otra forma. No estamos criticando la religión desde un discurso ilustrado, ya que, de hecho, desde nuestro argumento, tanto el discurso religioso como el ilustrado-secular aparecen como momentos de una misma lógica de colonialidad; lógica de la cual buscamos liberarnos.

Nuestro análisis ha sido teórico y no ha descrito el tipo de religiosidad que de hecho habita en nuestra región. Si bien existen distintas estrategias para pensar un tipo de religiosidad que no sea vehículo de la colonialidad, aquí no hemos explorado ninguna alternativa religiosa en concreto. Sin embargo, frente a ciertas alternativas

religiosas que esperanzadas se ven así mismas como opciones frente a un discurso secular opresor, nuestro trabajo ha querido problematizar el asumir lo religioso como necesariamente distinto a lo secular. Por lo tanto, mas que dar esperanzas, nuestro ensayo advierte a aquellos que ven necesariamente en la vuelta de la religión una salida al proyecto modernizador-secular.

Por medio de una crítica a la religión hemos querido denunciar el tipo de religión que funciona como legitimación de la dominación colonial, para poder así abrir el espacio a una religiosidad liberadora aún por especificar. Postulamos que una sociedad post-secular debe ser también post-religiosa. O sea, usamos lo post-secular para denotar sociedades en que la religión ocupa un lugar relevante, y usamos lo post-religioso para tomar distancia de un tipo de religiosidad que ha sido cómplice de la dominación colonial y para abrírnos a otro tipo de religiosidad posible. Que este tipo de religiosidad liberadora, que hemos tan solo indirectamente insinuado, sea o haya sido históricamente encarnado, por ejemplo, en la espiritualidad de los pueblos originarios o la religiosidad popular, es algo que deberemos aclarar en futuros estudios.

Referencias

- Adlbi Sibai, S. (2018). *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento Islámico decolonial*. Akal.
- Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. (L. Chiesa, trad.). Stanford University Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (D. Heller-Roazen, trad.). Stanford University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.
- Beling, A., y Vanhulst, J. (eds.). (2019). *Desarrollo non sancto: La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Siglo veintiuno editores.
- Brand, U., y Wissen, M. (2021). *Modo de vida imperial: vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Tinta Limón.
- Berger, P. (1990). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. (ed.). (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Center.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la modernidad*. (P. Madrigal, trad.). Pre-Textos.

- Buruma, I., y Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the eyes of its enemies*. The Penguin Press.
- Carlson, T. (2019). *With the World at the Heart: Studies in the Secular Today*. University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos Editorial.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chidester, D. (2014). *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*. The University of Chicago Press.
- Coronil, F. (1996). Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*, 11, (1).
- Coyne, R. (2015). *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*. The University of Chicago Press.
- De Certeau, M. (1988). *The Practice of Everyday Life*. (S. Rendall, trad.). University of California Press.
- Derrida, J., y Vattimo, G. (eds.) (1998). *Religion*. Stanford University Press.
- De Sousa Santos, B. (2013). *Descolonizar el saber, reiventar el poder*. LOM Ediciones.
- Descartes, R. (1990). *Meditationes de prima philosophia, Meditations on First Philosophy*. (G. Heffernan, trad.). University of Notre Dame Press.
- Dalferth, I. (2017). *Trascendencia y mundo secular: la orientación de la vida al presente último de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (2017). *Las Metáforas Teológicas de Marx*. Siglo veintiuno editores.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía Ética Latinoamericana V: Arqueología latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista*. Universidad Santo Tomás.
- Dürkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. (K. Fields, trad.). The Free Press.
- Fanon, F. (2019). *Los condenados de la tierra*. (J. Campos, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Feil, E. (ed.) (2000). *On the concept of religion*. State University of New York Press.
- Fitzgerald, T. (2007). *Discourse in Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford University Press.

- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Ediciones Abya-Yala.
- Frigerio, A. (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12 (24), 51-95.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political- Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Clonality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (1), 1-38.
- Habermas, J. (2008). Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. *New perspectives quarterly*, (25), 17-29.
- Janicaud, D. (ed) (2000). *Phenomenology and the 'Theological Turn'*. (B. Prusak, trad.). Fordham University Press.
- Khawaja, N. (2016). *The Religion of Existence: Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*. The University of Chicago Press.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*. Routledge.
- Le Foulon, C., Mascareño, A., y Salvatierra, V. (2021). ¿Chile postsecular? La necesidad de una exploración comparada. *Centro de Estudios Públicos, edición digital* (579).
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. (N. Espinosa, trad.). Katz editores.
- Maldonado-Torres, N. (2017). Religion, Modernity, and Coloniality”. R. King (ed.). *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*. Columbia University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2008a). Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. En M. Moraña, E. Dussel, C. Jáuregui (eds.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, (pp. 360-384). Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2008b). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Martínez Luna, J. (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el volcán*, 15 (23), 99-112.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions*. The University of Chicago Press.
- McCutcheon, R. (2001). *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. State University of New York Press.
- McLennan, G. (2010). The Postsecular Turn. *Theory, Culture & Society*, 27 (4), 3-20.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Morandé, P. (2017). *Cultura y Modernización en América Latina*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Nongbri, B. (2013). *Before religion: a history of a modern concept*. Yale University Press.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.
- Parker, C. (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 56 (4), 229-254.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del Monoteísmo: La religión como dispositivo colonial*. Akal.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power. *Eurocentrism, and Latin America Nepantla*, I (3), 533-80.
- Rojas Mix, M. (2018). *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. Pehuén Editores.
- Rojas Mix, M. (2015). *América Imaginaria*. Pehuén Editores.
- Said, E. (1994). *Orientalism*. Vintage Books.
- Schmitt, C. (2005). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. (G. Schwab, trad.). Chicago University Press.
- Semán, P. (2007). La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur. En M. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Eds). *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*, (pp. 41-59). Editorial Biblos.
- Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Smith, J. Z. (1998). Religion, Religions, Religious. En C. Mark Taylor, *Critical Terms for Religious Studies* (pp. 269-284). The University of Chicago Press.

Taylor, M. C. (1998). *Critical Terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press.

Wallerstein, I. (2004). *World-systems analysis: an Introduction*. Duke University Press.

Weber, M. (2012). *El político y el científico*. (F. Rubio Llorente, trad.). Alianza Editorial.

Weber, M. (1992). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (T. Parsons, trad.). Routledge.

Sobre el autor

MARTIN BECKER es doctor en Estudios de Religión, University of California Santa Barbara, profesor adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor miembro del Centro de Estudios de la Religión UC. Sus áreas de investigación son la Filosofía de la Religión, la Fenomenología, la teoría de la Secularización y el pensamiento decolonial. Correo Electrónico: mbeckerl@uc.cl.

 <https://orcid.org/0000-0002-2823-3696>

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Alejandra Zegpi Pons

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional