

Religiones, teologías y colonialidad: hacia la decolonización de los estudios académicos de las religiones y las teologías*

Javier Aguirre

Recibido: 29 de octubre de 2020 · Aceptado: 26 de enero de 2021 · Modificado: 14 de abril de 2021
<https://doi.org/10.7440/res77.2021.05>

Resumen | Este texto se pregunta por las posibles perspectivas de los estudios académicos decoloniales de las religiones y las teologías. A partir de la revisión analítica de la literatura especializada, se proponen respuestas a las siguientes preguntas: ¿qué implica adelantar estudios académicos decoloniales de las religiones y las teologías? ¿En qué medida puede el estudio académico de las religiones y las teologías ir más allá de la matriz de poder colonial? ¿Qué retos deben plantearse las reflexiones académicas decoloniales sobre las religiones y las teologías?

Palabras clave | Decolonialidad; estudios de la religión; poscolonial; religión; teología

Religions, Theologies and Coloniality: Towards the Decolonization of the Academic Studies of Religions and Theologies

Abstract | This text analyses the routes to develop decolonial academic studies of religions and theologies. Based on a literature review of the subject, the text discusses the following questions: What does it mean to advance decolonial academic studies of religions and theologies? To what extent is it possible for the academic study of religion and theology to go beyond the dominant colonial matrix of power? What specific challenges are faced by scholars interested in developing decolonial discussions of religions and theologies?

Keywords | Decoloniality; postcolonial; religion; religious studies; theology

Religiões, teologias e colonialidade: rumo à decolonização dos estudos acadêmicos das religiões e das teologias

Resumo | Neste texto, pergunta-se sobre as possíveis perspectivas dos estudos acadêmicos decoloniais das religiões e das teologias. A partir da revisão analítica da literatura especializada, são propostas respostas às seguintes perguntas: o que implica realizar estudos acadêmicos decoloniais das religiões e das teologias? Em que medida o estudo acadêmico das religiões e das teologias podem ir mais além da matriz de poder colonial? Quais desafios as reflexões acadêmicas decoloniais sobre as religiões e as teologias devem se propor?

Palavras-chave | Decolonialidade; estudos da religião; pós-colonial; religião; teologia

* El texto es resultado de la estancia posdoctoral titulada "Aportes de la pedagógica latinoamericana a la construcción de una cultura de paz desde la educación en Colombia", financiada por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

Introducción

Quienes nos dedicamos al estudio de la religión y la teología en Latinoamérica nos vemos enfrentados al reto de aproximarnos a unos fenómenos que, en muchos espacios académicos, suelen identificarse como “conservadores” y “retardatarios”. Según el “sentido común académico” aún dominante, estos fenómenos poco pueden aportar a la profundización de una democracia real más amplia.

Ahora bien, justamente cuando nos adentramos abiertamente en el estudio de los fenómenos religioso-teológicos, nos damos cuenta de su complejidad, riqueza y multidimensionalidad. Estas características, no obstante, solo se revelan si, como investigadores, asumimos una perspectiva teórica o metodológica apropiada o si la praxis misma nos fuerza a ver la multiplicidad de colores que posee aquello que anteriormente solo se nos presentaba en una tonalidad de grises.

En este sentido, por ejemplo, la historia latinoamericana de las religiones nos muestra que, en conjunto con el catolicismo, en Latinoamérica siempre ha existido una gran cantidad de manifestaciones religiosas sumamente plurales que no suelen ser tenidas en cuenta por algunas de las miradas académicas, lo que contribuye a disminuir aún más su relevancia social (Córdova 2014). De forma similar, la sociología latinoamericana de las religiones ha mostrado que incluso la idea de una Latinoamérica católica debe ser matizada a partir de la naturaleza ecléctica y diversa del llamado catolicismo popular (Parker 1993).

A pesar de que mediáticamente la religión parezca ser una fuerza contraria a la democracia, la libertad y el pluralismo, lo cierto es que es imposible negar las contribuciones que han tenido y siguen teniendo las diversas fuerzas religiosas y concepciones teológicas en relación con el mantenimiento y la profundización de tales ideales. Con base en esto, en las últimas décadas han surgido diferentes perspectivas académicas que reinterpretan las formas tradicionales mediante las cuales se entendían los vínculos entre modernización, racionalización y secularización.¹

En este marco de discusión, el llamado *pensamiento decolonial* ha mostrado cómo la religión (en especial en conexión con la raza) es, de hecho, una categoría fundamental para explicar el origen y el desarrollo de la modernidad. Como lo señala Mendieta, la modernidad produjo tanto la ilusión del fin de la religión como el nacimiento mismo de lo religioso: “Before modernity there was no religion, just as there was no ‘society’. The fact is that modernity could not have come into being without the invention of religion” (2001, 46). Así, esta crítica enfrenta la tesis eurocéntrica del vínculo necesario entre modernidad y secularización con la tesis decolonial sobre el vínculo constitutivo entre modernidad, religiosidad y *colonialidad* (Dussel 2001).

La categoría colonialidad, como la propuso Quijano, se refiere a una realidad diferente, aunque relacionada con el colonialismo. Este último se usa como descriptor de los procesos históricos de dominación y explotación en los que la autoridad política, así como los recursos de producción y de trabajo de una población determinada, se encuentran bajo control de otra población con una identidad diferente que, adicionalmente, está en una jurisdicción territorial distinta (Quijano 2014, 285). El colonialismo da cuenta entonces de una relación política y económica de dependencia en donde la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro (Maldonado-Torres 2007, 131). La colonialidad, en

1 Ver, por ejemplo, Berger (1999), Habermas (2009), Garzón (2016) y Aguirre (2018).

contraste, se refiere a una realidad más profunda y de más larga duración; para Quijano,² describe las estructuras sociales, culturales y epistemológicas surgidas en el proceso colonial de la modernidad capitalista que, a partir de la imposición de clasificaciones raciales y étnicas sobre las poblaciones mundiales, permitieron establecer patrones de poder y relaciones jerárquicas de dominación y violencia entre los sujetos humanos, la naturaleza, el conocimiento, el poder político, el trabajo, la sexualidad, etcétera. La colonialidad da cuenta, entonces, de las distintas formas 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” (Maldonado-Torres 2007, 131). Con el concepto de colonialidad, Quijano y los demás autores y autoras pertenecientes al giro decolonial buscan evidenciar que colonialidad, modernidad y capitalismo deben ser entendidos en un mismo plano histórico y conceptual.

La crítica decolonial consiste primero que todo en evidenciar los patrones coloniales de poder existentes que, a pesar del fin del colonialismo, aún se mantienen en las relaciones intersubjetivas contemporáneas: “En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (Maldonado-Torres 2007, 131). En segundo lugar, dicha crítica busca plantear opciones políticas, epistemológicas, culturales, estéticas, etcétera, que vayan más allá de dicha matriz colonial de poder. Se trata de pensar epistemologías, pedagogías, políticas, economías, relaciones afectivas, estéticas, entre otras, que puedan ser descritas como decoloniales; este es el elemento afirmativo y generativo del pensamiento decolonial.

La religión judeocristiana, como parte del proceso del colonialismo, fue una herramienta fundamental que acompañó los procesos político-militares de conquista y aprovechamiento de los recursos naturales. Pero la crítica decolonial de la religión apunta a una dirección que, aunque relacionada, es diferente: entender la religión desde la colonialidad implica describir de qué formas la religión judeocristiana, en tanto racializada, fue una fuerza significativa para la constitución de las subjetividades modernas; por ejemplo, mediante la creación de diferencia subontológica entre, por una parte, los pueblos con religión y, por la otra, los pueblos sin ella o los pueblos con una jerárquicamente inferior (Maldonado-Torres 2020).³

Ahora bien, a pesar del potencial que tiene el pensamiento decolonial para desarrollar análisis críticos y multidimensionales de la realidad religiosa latinoamericana, lo cierto es que hasta hace muy poco tiempo y con muy contadas excepciones⁴ los teóricos decoloniales poco se habían interesado explícita y sistemáticamente por la religión y la teología, más allá de señalar las conexiones existentes entre estas y la colonialidad, tal y como se mencionó en el párrafo anterior.⁵ Pero, más allá de estos elementos, el pensamiento decolonial no parecía muy interesado en desarrollar sus orientaciones afirmativas y

2 En estricto sentido, el término de Quijano es *colonialidad del poder*. En esta noción, incluye toda una serie de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto referidas a: “1) el trabajo y sus productos; 2) la ‘naturaleza’ y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; y 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios” (2014, 289). Como se ve, la concepción de este autor es sumamente amplia. Posteriormente, pensadores cercanos al *giro decolonial* han especificado la colonialidad como colonialidad del poder, colonialidad del ser (Maldonado-Torres 2007) y colonialidad del saber (Lander 2005).

3 De forma similar, como lo señala Prado (2018), “el concepto *religión* ha sido retomado por la Academia occidental y la disciplina de la ciencia de las religiones como parte del proyecto colonial de clasificación de las tradiciones, cosmovisiones, sistemas de pensamiento y formas de vida no cristianas y no occidentales” (154).

4 Enrique Dussel es, sin duda, una de estas excepciones.

5 O, por ejemplo, las breves, pero valiosas, reflexiones de Mendieta sobre la encomienda y la forma como esta hizo posible la transformación de un proceso de colonización y dominación territorial en uno de dominio espiritual de poblaciones enteras (2009, 247).

generativas en relación con las posibilidades que tienen las religiones y las teologías de constituirse en fuerzas decoloniales.

Esta situación ha empezado a cambiar, pues hoy en día se encuentra todo tipo de publicaciones,⁶ grupos académicos⁷ y eventos en los que el énfasis está puesto en los posibles significados de una religión o una teología desde un punto de vista decolonial (o poscolonial). Dentro de estos ejercicios académicos es posible hallar: i) enfoques que intentan concebir lo religioso-teológico como una fuerza decolonial (o poscolonial);⁸ ii) enfoques que intentan ejercer y practicar la religión y la teología en un contexto decolonial o poscolonial;⁹ y iii) enfoques que intentan estudiar, enseñar e investigar los fenómenos religioso-teológicos desde un punto de vista decolonial o poscolonial.¹⁰

Este texto se desarrolla en el contexto del último de estos niveles.¹¹ Por lo tanto, a partir de la revisión analítica de la literatura especializada, así como de la propia experiencia investigativa y vital, en lo que sigue se construirán respuestas a las siguientes preguntas:¹² ¿qué implica adelantar estudios académicos decoloniales de las religiones y las teologías? ¿En qué medida es posible que estos estudios vayan más allá de la matriz de poder colonial dominante desde y con la modernidad? ¿Qué retos concretos nos debemos plantear quienes queremos abordar reflexiones académicas decoloniales sobre las religiones y las teologías?

Es importante notar que en la literatura analizada no se distinguió entre las visiones decoloniales y las poscoloniales. Existen, por supuesto, importantes diferencias entre las dos perspectivas. La más notable de ellas se refiere al origen y a la orientación de ambos tipos de pensamiento crítico: mientras lo *poscolonial* surgió como un discurso crítico de teorías posmodernas y marxistas orientado a pensar las nuevas realidades de países y sociedades que ya habían empezado a superar su pasado colonial (especialmente en el contexto de la India y la colonización británica), lo decolonial ha buscado criticar la realidad aún presente de la colonialidad, la cual se entiende conectada de forma sustancial con la modernidad. Por esta razón, como se indicó anteriormente, el pensamiento decolonial les otorga un lugar fundacional a los sucesos ocurridos alrededor del año 1492 con el fin de desarrollar un

6 Panotto, Slabodsky y Córdova han realizado un trabajo extraordinario en este sentido a través de la revista *Horizontes Decoloniales* (<https://www.plutojournals.com/decolonial-horizons/>). También debe reseñarse el volumen XXXVII de enero-abril de 2014 de la revista *Voices* (<http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-1.pdf>).

7 Por ejemplo, <https://www.otrosruces.org/presentacion/>

8 Por ejemplo, Rivera (2007), Panotto (2014), Dussel (2019), Beltrán (2016) y Tamayo (2017).

9 Por ejemplo, Sugirtharajah (2012), Moore y Segovia (2005) y Dube (2002).

10 Por ejemplo, Ramey (2006), Byron (2012) y Panotto y Preiswerk (2017).

11 En los términos de la distinción realizada entre la colonialidad del poder, del ser y del saber, este trabajo estaría más cercano a esta última.

12 Esto quiere decir que este texto es un híbrido entre un artículo de reflexión y una revisión teórica. Para esta última se acudió, en primer lugar, a las publicaciones de los referentes del llamado giro decolonial (Dussel, Maldonado-Torres, Mignolo, Castro-Gómez, Grosfoguel, etcétera). Esto se complementó con la revisión de la literatura de los últimos quince años en las bases de datos especializadas. En este ejercicio se usaron los descriptores (en inglés y en español): *religión, teología, decolonialidad y poscolonial*. Se seleccionaron treinta documentos relevantes para la investigación y se completó la búsqueda con el rastreo de la bibliografía referenciada en los documentos escogidos. Las pautas propuestas para adelantar estudios decoloniales de lo religioso-teológico se construyeron con base en tal examen; es decir, estas pautas dan cuenta de lo que ya se ha venido haciendo en este campo de estudio y se proponen como lineamientos generales para continuar avanzando. Una perspectiva que se atreve a ir más allá y presentar unos criterios para juzgar en qué medida una crítica filosófica a la religión es realmente decolonial puede encontrarse en Slabodsky (2020).

completo y correcto entendimiento de la tríada colonialidad, modernidad y capitalismo.¹³ Como lo indica Prado (2018, 41), en relación con los estudios poscoloniales, “los decoloniales dan un paso atrás en la historia, al centrarse en la colonización de América”.

A pesar de estas diferencias, la revisión bibliográfica nos muestra que lo decolonial y lo poscolonial parecen coincidir en una finalidad común que define el interés subyacente a este texto. A saber, pensar lo religioso-teológico como posible aliado en la crítica a la modernidad, al capitalismo y a las consecuencias del colonialismo, todo lo cual, desde el punto de vista del pensamiento decolonial, puede agruparse en la categoría conceptual de colonialidad.

Como se verá en las referencias y citas utilizadas, son más numerosas y de más vieja data las publicaciones que usan la categoría poscolonial como referente analítico para pensar así lo religioso-teológico. Sin duda, una aproximación poscolonial a lo religioso-teológico tendrá diferencias si se la compara con una aproximación decolonial. No obstante, argumentar y especificar esas diferencias no es el interés de este texto. Lo que se busca, en cambio, es intentar subsanar posibles carencias que el giro decolonial tenga en relación con sus aproximaciones a lo religioso-teológico mediante la especificación de cuatro dimensiones fundamentales para adelantar estudios académicos decoloniales de las religiones y las teologías. Para esto, es deseable acudir a fuentes que, en estricto sentido, se identifican como críticas poscoloniales. En síntesis, a pesar de sus diferencias, se quiere mostrar también que los enfoques decoloniales sobre lo religioso-teológico pueden enriquecerse con los aportes y las experiencias que investigadores e investigadoras han desarrollado en el marco de críticas poscoloniales,¹⁴ lo que resulta necesario para seguir mostrando la complejidad y la multidimensionalidad de los fenómenos religioso-teológicos en Latinoamérica.¹⁵

La estructura del texto es la siguiente. En primer lugar, se precisará el ámbito de la discusión. Posteriormente, se describirán cuatro pautas que resultan fundamentales para adelantar estudios académicos decoloniales de las religiones y las teologías. Finalmente, se presentarán unas reflexiones a manera de conclusión que muestran las limitaciones de los elementos expuestos, a la vez que se presentan en un contexto más amplio de discusión relacionado con el proceso de neoliberalización de las universidades.

Ámbito de la discusión: los estudios académicos de las religiones y las teologías

Como se indicó líneas atrás, este texto busca reconstruir los posibles presupuestos de los estudios académicos decoloniales de las religiones y las teologías. La reflexión se dirige a las metodologías de investigación, las pedagogías, las didácticas, los currículos y, en general, a todas las prácticas académicas mediante las que se analizan los fenómenos religiosos y teológicos en contextos institucionales. Esta visión se suma a los debates que, en el campo de los estudios de la religión, se han desarrollado desde la década de los noventa con el fin de evidenciar el lado oculto y oscuro de la disciplina (King 2013, 138).

Alrededor de la sólida crítica feminista a la profunda parcialidad patriarcal de las prácticas académicas y sus cánones, se han venido construyendo propuestas de estudios decoloniales

13 Es por esto que para Dussel el debate de Valladolid entre De Las Casas y Sepúlveda es sumamente relevante. Martínez (2019) presenta un excelente recuento de los argumentos de Dussel, Maldonado-Torres, Grosfoguel y Boff al respecto. Ver también Prado (2018, 51-57).

14 Agradezco a uno de los evaluadores anónimos del artículo el haber sugerido evidenciar de forma más explícita la colaboración positiva que estoy planteando entre lo poscolonial y lo decolonial. Una propuesta que se construye con base en una colaboración similar se encuentra en Panotto (2016).

15 Justamente por este énfasis en Latinoamérica he decidido mantener la expresión decolonial como la guía de mis reflexiones.

de las religiones y las teologías. A este proceso adelantado desde los años noventa lo podemos identificar, con King, como el *giro copernicano de los estudios religiosos*:

Just as Kant asks us to consider that the world of objects “out there” is actually framed by certain *a priori* categories that determine our perception of the world, we should recognize that the study of religion as a multi-disciplinary field is not concerned with the examination of a stable phenomenon “out there” called “religion,” but rather that the object is itself constituted according to certain framing cultural assumptions. (2013, 142)

Ahora bien, así como la crítica feminista inicia con el desvelamiento del carácter patriarcal de los estudios religiosos y teológicos dominantes, la crítica decolonial señala como punto de partida que gran parte de lo que ha sido considerado fundamental en el campo de estudio religioso-teológico se encuentra conectado con los procesos coloniales modernos (King 1999; Masuzawa 2005). En este nivel de análisis los conceptos mismos de religión y de teología se encuentran en la base de la crítica, aunque se orientan, como se señaló, hacia el entendimiento de estos en las prácticas académicas dominantes.¹⁶

En general, la crítica decolonial coincide en reconocer que en los contextos académicos los conceptos de religión y teología asumidos presuponen una jerarquía colonial de las religiones (buenas vs. malas, avanzadas vs. primitivas, pacíficas vs. guerreras, etcétera). Además, en todas estas jerarquías el cristianismo, o al menos alguna de sus variantes, aparece como el estándar para comparar y estudiar las demás. Como lo señala Lofton: “Religion as a description of human behavior was created through colonialism and its governments, its sciences, and its theologies. To be trained as a scholar of religious studies is then to practice a postcolonial methodology of a profoundly colonial subject” (2012, 384).

En todo caso, más allá del análisis crítico de los conceptos de religión y de teología, y de las diversas propuestas de alternativas conceptuales, lo característico de este nivel es su dirección explícita hacia lo metodológico, lo curricular, lo pedagógico-didáctico y, en general, hacia todo lo atinente a los procesos de enseñanza y aprendizaje universitarios y a los procesos de formación de comunidades académicas (conferencias, publicaciones, congresos, seminarios, organizaciones académicas, etcétera) orientadas al estudio y discusión del fenómeno religioso-teológico. Esto incluye, especialmente, los programas académicos dedicados a este fenómeno.

La comprensión tradicional señala que los estudios religiosos son una disciplina relativamente secular y no confesional que tiene como propósito el estudio de las tradiciones históricamente catalogadas como religiosas. Es, por lo general, una perspectiva externa y multidisciplinaria. En contraste, los estudios teológicos son una disciplina orientada al estudio académico de la teología cristiana y sus tradiciones, que se realiza de forma relativamente confesional, aunque a través de procedimientos y normas que responden a prácticas “científicas”. En este sentido, se trataría de un acercamiento interno que también puede ser multidisciplinar, aunque reclame para sí un objeto de estudio y unas metodologías propias.

Ahora bien, parte de la crítica decolonial consiste justamente en cuestionar esta separación disciplinar entre los estudios teológicos y los estudios religiosos. Como lo señala Van Klinken, la crítica decolonial ha mostrado que estas fronteras disciplinares son fluidas y, en ciertos sentidos, obsoletas. Esto, pues

16 Entre las críticas generales más relevantes al concepto de religión se encuentran las de Asad (2003), Fitzgerald (2000) y Dubuisson (2003).

A commitment to what Boaventura de Sousa Santos calls “epistemologies of the South” requires an openness to an empathetic understanding and appreciation of the aesthetic, ethical, spiritual, social and political significance of religious traditions, and their contributions to what in indigenous Latin American traditions is called *el buen vivir*, and in Africa, ubuntu. (Van Klinken 2020, 151).

En otras palabras, el compromiso sociopolítico que debe asumir el investigador decolonial hace difícil mantener la distinción entre una visión creyente interna y una visión agnóstica externa sobre la cual se justificaría la diferencia entre los estudios religiosos y los estudios teológicos. Una crítica decolonial nota entonces que el estudio de la religión y su separación del estudio de la teología, y la separación de ambos en relación con “lo secular”, fue una invención de la modernidad europea. Los estudios modernos sobre la religión solo fueron posibles sobre la base de la invención y la adopción de la categoría de *lo religioso* como un sustantivo especial que designaba un ámbito objetual tangible que existía en el mundo externo y que, además, podía distinguirse de otro llamado *lo secular*. Antes de la modernidad europea, como lo señala Mendieta, parece imposible encontrar tradiciones culturales que diferenciaron lo religioso de los demás ámbitos sociales. Para los griegos, por ejemplo, lo que hoy se entiende por religión simplemente no se puede desvincular de todos los demás aspectos de la sociedad (la vida en la *polis*, los deberes cívicos, las virtudes, la vida en familia, las costumbres, las leyes, la filosofía, etcétera). Lo mismo ocurre cuando se intenta buscar equivalencias en otras culturas e idiomas (Mendieta 2001, 52).¹⁷

Por todo lo anterior, las reflexiones que se desarrollarán en el siguiente acápite sobre cómo realizar estudios decoloniales de las religiones y las teologías van más allá del campo disciplinar de los llamados “estudios religiosos” o “estudios teológicos”, aunque tales campos son el referente más importante de la discusión. En todo caso, la pregunta acerca de cómo llevar a cabo análisis académicos decoloniales sobre las religiones y las teologías incluye también las aproximaciones realizadas desde la sociología, la filosofía, la psicología, la antropología, la historia, la ciencia política, el derecho, las relaciones internacionales, entre otros.

Pautas para el estudio académico decolonial de las religiones y las teologías

En este acápite propondré que los estudios académicos decoloniales del fenómeno religioso-teológico pueden desarrollarse a partir de cuatro exigencias que plantean retos puntuales a quienes quieren asumir los potenciales decoloniales de las religiones y las teologías.

i) *Los estudios decoloniales de las religiones y las teologías reflexionan sobre su desarrollo histórico en relación con los procesos de colonialidad.* Esto significa reconocer las diversas contingencias históricas que han sido relevantes para la constitución de las disciplinas interesadas en el fenómeno religioso-teológico, lo cual pasa por tener en cuenta el contexto histórico y social en el que emergieron en la modernidad, así como aquellos que han marcado sus giros y formado sus estructuras y presupuestos conceptuales fundamentales.¹⁸ Se trata, como lo indica Nye, de usar el contexto histórico-social para cuestionar y situar los conceptos y las ideas que se “dan por sentadas” en la disciplina

17 Otras perspectivas que ubican y explican el nacimiento de lo religioso y las religiones como ámbitos separados de lo secular en el contexto de la modernidad europea son las de Harrison (2002), King (1999) y Masuzawa (2005). Esto ha llevado a importantes intentos por repensar lo secular y lo religioso desde un punto de vista más amplio. Por ejemplo, Asad (2003), Connolly (2000), Milbank (2006) y Taylor (2007).

18 En principio, esto parece ser algo que los estudios religiosos hacen con mayor facilidad que los estudios sobre la teología, con la excepción de las teologías contextuales, sistemáticas o de la acción.

(2019, 14). Esta puede ser, según King, la mejor manera de justificar y delimitar la existencia de ambos tipos de reflexiones académicas. En efecto, frente a la difícil pregunta de qué entender por religión o teología como objetos de estudios académicos en el marco del llamado giro copernicano de estas disciplinas descrito anteriormente, la respuesta puede ser hallada no tanto en unos conceptos o unas prácticas claros y distinguibles, sino en el compromiso histórico por mantener el uso y la reproducción del juego de lenguaje de la religión y la teología (King 2013, 145).

La historia misma de la religión y la teología, entendida como las diferentes formas a través de las cuales se han desarrollado históricamente las discusiones académicas y sociales sobre cómo definir, caracterizar, mantener, reevaluar y hasta rechazar ese campo absolutamente definitorio de lo humano al que se refieren los discursos sobre lo religioso-teológico, contiene una sólida justificación, en el actual contexto, para conservar un ámbito de estudios relativamente diferenciado de los demás. En palabras de King:

Sustained scholarly conversation about “religion” is itself what constitutes the field of the study of religion [...] This involves an analysis of the manifold ways in which scholars of religion have not only construed and constructed their object of study but also how they have construed themselves in relation to it. (2013, 145)¹⁹

Esta reflexión histórica sobre la religión y la teología es, además, explícitamente decolonial, si incluye un examen histórico sobre cómo las categorías *religión* y *teología* han sido usadas en campos académicos y extraacadémicos tanto para apoyar el proceso de la colonialidad como para oponerse a él y plantear alternativas a este, incluso si es de forma parcial o fallida. Esto requiere reconsiderar la importancia del proceso transatlántico de diseño imperial como un lugar privilegiado para analizar el desarrollo de las religiones y las teologías en la modernidad. En palabras de Yountae, este es “a process which involves the reconfiguration of the religious (racial) cartography in the Iberian peninsula (Spanish Inquisition), the colonial encounter, and the theological-legal debates on the humanity of the colonial other (Valladolid debates)” (2020, en línea).

ii) *Los estudios decoloniales de las religiones y las teologías incluyen temas diferentes a los tradicionales.* Como un corolario de lo anterior, las discusiones sobre las propuestas de adelantar estudios académicos decoloniales de las religiones y las teologías evidencian la necesidad de realizarlos a partir de una diversidad mayor de las temáticas y preguntas consideradas como fundamentales para tales disciplinas.

En el caso de los estudios teológicos, las preguntas tradicionales de la teología referentes a las pruebas de la existencia de Dios, sus atributos y las formas de establecer la relación con lo humano se deberían complementar con cuestionamientos sobre el Dios que ha existido en los discursos dominantes en los últimos siglos, especialmente en los contextos académicos. Además del interés por discutir sobre la existencia y la naturaleza de lo divino y su relación intrínseca con el mundo y con el ser humano, un estudio teológico decolonial debería preguntarse por las condiciones de posibilidad de la existencia de un Dios predominantemente masculino, blanco e imperial y por las condiciones sociales bajo las cuales un Dios diferente podría revelarse. Panotto, por ejemplo, señala la necesidad de reflexionar sobre las tensiones existentes entre el Jesús de los concilios y el Jesús histórico, este último “situado en el contexto del imperio romano y cuyo ministerio es comprendido desde los sectores excluidos del contexto de aquel entonces” (2014, 147). Esto derivaría, según Panotto, en un estudio pluralista de la cristología que tenga en

19 No obstante, según King, estas discusiones están ausentes en los libros de texto: “Most textbooks assume that there is an easily identifiable and stable object out there called ‘religion’ and proceed from this assumption” (2013, 145).

cuenta la emergencia de “Cristos” desde diversos contextos, tales como Jesús chamán, Baging Kristo, Cristo Jeong, Cristo negro, Cristo andino, entre otros.²⁰

De otra parte, en el caso particular de los estudios religiosos, una forma de decolonizar sus temáticas implicaría desprenderse de la perspectiva eclesial e institucional tradicionalmente dominante, que, como lo indica Parker, no ha permitido entender prácticas religiosas vivas y fuertes que la mentalidad cientificista e ilustrada consideraba extintas. La gran mayoría de la sociología de la religión europea, según Parker, ha equiparado *religioso* con aquello susceptible de una manifestación eclesial (2010, 52).²¹ En este caso, decolonizar los estudios religiosos equivale a “superar la aproximación teórica clásica que desde la modernidad tendía a identificar a la religión con la Iglesia” (Parker 2010, 54), en especial desde la manera dominante como el cristianismo suele llevar a cabo tal identificación. Para Parker, las categorías sociológicas usadas para comprender y explicar el fenómeno religioso, que usualmente se expresan en diadas tales como sagrado-profano, sacerdote-mago, religión-magia, Iglesia-secta, presuponen un marco de referencia eclesiocéntrico que no tiene en cuenta la diversidad de experiencias propias de las manifestaciones religiosas populares, así como toda una cantidad de experiencias difusas que no siguen la visión judeocristiana dominante; esta diversidad necesita categorías y conceptos diferentes (Parker 2010, 68). La diversificación de los temas implica reconocer que, en el caso latinoamericano, tal y como lo señalan Córdova y Panotto, existe una buena cantidad de expresiones religiosas que no suelen entrar en el radar de los estudios religiosos, los cuales se centran especialmente en el catolicismo romano y, ahora, en el auge de los llamados grupos evangélicos (2016, 4).

Un acercamiento académico decolonial a las religiones y a las teologías tendría que incluir otras preguntas y temáticas que evidencien lo que las disciplinas dedicadas al estudio del fenómeno religioso tradicionalmente ocultaban, especialmente en relación con situaciones de opresión e injusticia social y epistémica en el marco de la colonialidad. Igualmente, debe preguntarse si los interrogantes tradicionales sobre los cuales se desarrollaban tales disciplinas nunca han sido tan universales como se pretendía. Como lo indica King, para el caso particular de la filosofía de la religión, sus preguntas supuestamente universales son, de hecho, interrogantes parroquiales que surgieron en el contexto de una herencia propia del liberalismo protestante, por una parte, y, por la otra, de la Ilustración secular. La universalidad de los estudios teológicos, religiosos y de filosofía de la religión se pone en cuestión una vez se relativiza la universalidad de la trayectoria de la secularización europea basada en la reforma protestante y en la separación de la Iglesia y el Estado y, además, cuando se es consciente de la profunda unión que tiene tal trayectoria con los procesos históricos europeos de colonización y explotación (King 2009).

iii) *Los estudios decoloniales de las religiones y las teologías deben incluir otras voces.* Como corolario de la ampliación de temáticas y preguntas, las aproximaciones académicas decoloniales a lo religioso-teológico tendrían que esforzarse activamente por la ampliación de las perspectivas teóricas desde las cuales se llevan a cabo. En términos más concretos, esta ampliación podría desarrollarse en los siguientes cuatro niveles.

a) La revisión crítica de las voces dominantes. Al menos en el contexto anglosajón, como lo indica Nye (2019), algunos de los libros más influyentes y más leídos en los programas de estudios religiosos son los de Daniel Pals (2014). Aunque en sus textos da cuenta de diversas teorías de la religión, todas ellas son propuestas por hombres blancos, siete de los

20 En un sentido similar, Haya (2018), desde una recuperación de la lengua aramea de Jesús y todo su contexto semita, intenta descolonizarlo y construir una imagen de un Jesús chamán, libertador y unitario. Vale la pena notar que la colección de la que este libro y el de Prado (2018) hacen parte es dirigida por Ramón Grosfoguel.

21 Parker se refiere especialmente a Troeltsch, Weber, Durkheim y Mauss.

cuales las elaboraron antes de 1945, es decir, incluso cuando el colonialismo existía con amplitud.²² Este tipo de cánones no debería ser el único fundamento teórico posible para los análisis académicos de lo religioso.

El caso de Durkheim, quien es considerado uno de los autores fundacionales de los estudios sobre la religión, es paradigmático al respecto. Como es sabido, la teoría de Durkheim se basa en sus interpretaciones de las actividades y observaciones de los misioneros y los viajeros coloniales en el contexto de los asentamientos británicos en Australia en el siglo XIX. Con lo anterior, intenta producir una teoría de las más elementales formas de organización social y religiosa a partir de lo encontrado en las sociedades primitivas de Australia. Como es de esperarse, sus observaciones están llenas de prejuicios racistas que reproducen un ideal de superioridad europea y blanca, ideas comunes en la Europa imperial y colonizadora en la que vivió (Nye 2019, 18).

Ahora bien, la revisión del canon no debería llevar necesariamente a la completa eliminación de estas visiones aún dominantes, puesto que el estudio académico de lo religioso-teológico, tal y como se propone desde esta perspectiva decolonial, debe ser capaz de conocer y asumir críticamente este pasado (y presente) de la colonialidad. La revisión crítica de las voces dominantes puede implicar, en cambio, la discusión crítica y consciente del significado colonial que ha tenido para la disciplina que determinado autor haya sido considerado como un “padre fundador”.

b) La inclusión explícita de nuevas voces. La revisión crítica del canon hace posible encontrar nuevos lugares para perspectivas diferentes a las dominantes, ya sean negadas u ocultadas a pesar de haber sido propuestas en simultaneidad histórica con los “padres fundadores”, o ya sean nuevas propuestas que presenten sólidas revaloraciones del fenómeno religioso-teológico.

Entre las voces que deberían tener un lugar en un listado más amplio de estudios se encuentran, sin duda, las subalternas²³ tradicionalmente silenciadas y poco tenidas en cuenta de las pensadoras y teólogas feministas,²⁴ de las pensadoras y teólogas negras²⁵ y, en el caso latinoamericano, de las teologías indígenas.²⁶ Naturalmente, los nombres concretos que entrarían en un “canon decolonial” generarán desacuerdos, pero en términos generales, como lo señala Yountae, es necesario reivindicar, además de las teologías feministas, los movimientos y pensamientos anticoloniales de los pueblos aborígenes, las nuevas vertientes de la teología de la liberación y el trabajo de investigadores e investigadoras que se interesan en la experiencia histórica de la diáspora africana (2020).

c) La inclusión física de las voces silenciadas y tradicionalmente no escuchadas. Un reto inmenso para quienes intentan llevar a cabo estudios decoloniales de las religiones y las teologías se refiere a las posibilidades reales que tienen las voces silenciadas de hablar por sí mismas. La inclusión de otras voces implica el riesgo de tomar la forma de un multiculturalismo lampedusiano en el que cambia todo para que nada cambie si, simplemente, las perspectivas de los oprimidos son apropiadas y explicadas por las voces tradicionalmente dominantes, es decir, por académicos hombres, blancos y anglosajones.

22 Entre estos autores están Freud, Durkheim, Marx, Weber y Eliade.

23 En todo caso, hay que ser conscientes de las dificultades de la categoría de lo *subalterno*. Como lo indica Mallon (1994, 511), ninguna identidad subalterna es pura y transparente, es decir, los sujetos subalternos, de carne y hueso, son sujetos dominados, pero también dominadores. Lo que en un contexto es subalterno, en otro puede ser hegemónico.

24 Por ejemplo, Althaus-Reid (2005).

25 Por ejemplo, De Lima Silva (2005).

26 Por ejemplo, López (1992, 1998, 2000 y 2008).

En este sentido, Duggans describe la “sistemática y vergonzosa falta de citas de escritos teológicos poscoloniales del resto del mundo en las reseñas y bibliografías norteamericanas y europeas” (2013, 20). Esta ausencia también es manifiesta en las reuniones, conferencias, simposios, congresos y demás, en donde difícilmente tienen cabida teólogos y estudiosos de la religión externos a Norteamérica o Europa. En palabras de Duggans:

Como teólogos poscoloniales, nosotros tenemos que darnos cuenta de quién no está a la mesa cuando invitamos a reunirnos para escucharnos unos a otros y modificar nuestros argumentos, cuando llamamos a estudiosos de todo el mundo, especialmente a los de contextos indígenas, anteriormente colonizados [...] Simplemente, los teólogos poscoloniales tenemos que practicar lo que enseñamos y escribimos para ofrecer a la entera comunidad académica un ejemplo de descolonización en nuestro proceder como estudiosos. (2013, 21)

Para Duggans, un compromiso radical con la inclusión debería superar la limitación reconocida por una autora de tanta relevancia para el campo como lo es Kwok, quien afirma que sus lectores son “intelectuales que trabajan en diferentes disciplinas utilizando la teoría poscolonial y cristianos de comunidades religiosas progresistas” (2005, 148). Para Duggans esto sigue siendo muy estrecho. Los nuevos programas de estudios decoloniales de las religiones y las teologías deben encontrar las formas de dirigirse a públicos más amplios. “Para corregir la disonancia epistemológica, los teólogos poscoloniales harán bien en aspirar a la visión de Johann Baptist Metz: ‘Hacerse humano significa hacerse pobre’. Si quieren ser creíbles” (Duggans 2013, 21).

Este reclamo de Duggans resuena con la exigencia planteada por Parker (2010) de incluir lo popular en los estudios sobre la religión con el fin de ir más allá de lo eclesiológico. Se trata entonces de que los estudios decoloniales de lo religioso-teológico encuentren maneras de disminuir las brechas existentes entre las teologías y las religiones (decoloniales) escritas, por una parte, y, por la otra, las teologías y las religiones (decoloniales) practicadas. “La teología poscolonial necesita su propia emancipación para devenir un medio de liberación. Los problemas globales y planetarios a que se enfrentan las naciones son demasiado urgentes para que la teología se vea a sí misma simplemente como un asunto de investigación por el que se interesan unos cuantos estudiosos” (Duggans 2013, 20).

d) La conciencia de la parcialidad tradicionalmente ocultada del lugar desde el que se habla. Esta exigencia complementa la anterior, en especial en lo referente a los riesgos que existen cuando actores en situación de privilegio se toman la vocería y hablan *sobre* los oprimidos. Se trata entonces de entender la parcialidad desde la cual el hombre blanco anglosajón siempre ha hablado bajo un ropaje de supuesta neutralidad universal.

Naturalmente, empezar a dialogar con voces subalternas es bienvenido. Es una forma de visibilizar alternativas que siempre han existido. Pero, lo más invisible, de hecho, como lo señala Nye, es la parcialidad de la misma cultura dominante “blanca”, la cual se esconde al presentarse como neutral y universal:

The decolonizing process requires scholars to recognize and make visible concepts of whiteness, in particular how they frame the normative assumptions of the discipline. Very often white normativity (or methodological whiteness), relies on assuming and then theorizing the racialized other as subject. The challenge of this requires asking difficult and often awkward questions about the researcher’s own individual investment in whiteness, in how that articulates within the institution where they work, and in the students they teach. (2019, 25)

En este caso, el giro decolonial de los estudios de las religiones y las teologías puede aprender, una vez más, del feminismo. Como lo recuerda Jantzen, al comienzo del giro feminista

en la academia, las publicaciones y las perspectivas feministas fueron duramente atacadas y silenciadas. Posteriormente, un grupo considerable de hombres empezó a aceptar los argumentos propuestos por las feministas, a ofrecer cursos sobre feminismo y a incluir asuntos de género en sus propios textos e investigaciones.²⁷ Según Jantzen (2009), el feminismo quiere que los hombres se tomen en serio los asuntos de género y los incorporen en sus análisis e investigaciones. Pero esto también significa que los asuntos de género no se entiendan únicamente como “asuntos de mujeres”, como si las mujeres fueran las únicas con un género determinado, mientras que los hombres siguen apareciendo como los seres humanos universales y normales que se encuentran “más allá del género”. Por ende, más que discusiones de parte de los colegas hombres sobre los asuntos de las mujeres, lo necesario es que los hombres nos entendamos a nosotros mismos desde nuestro género, con sus posibilidades y limitaciones, sus fortalezas y debilidades, sus alegrías y dolores. Se trata, por ende, de pensar lo masculino y alternativas a la masculinidad dominante.

De forma similar, un estudio decolonial de lo religioso-teológico requiere que los académicos provenientes de la posición colonial dominante no nos concentremos en analizar y entender “al otro dominado” (indígena, mujer, pobre, etcétera), sino que cuestionemos todo aquello que nos ha llevado a ser parte de esa mismidad religiosa, unitaria, normativa y aparentemente universal, desde la cual nuestra comprensión sobre la teología y la religión aparece como la única o la mejor posible.

iv) *Los estudios decoloniales de lo religioso-teológico deben estar abiertos a metodologías de investigación comprometidas con la praxis.* Existe ya una importante literatura sobre lo que implica adelantar investigaciones con metodologías decoloniales.²⁸ En esta se destaca el enfoque de Tuhiwai Smith (2016), quien muestra que lo fundamental es asumir la imposibilidad de la neutralidad del análisis. Esto por cuando un estudio decolonial entiende que la investigación ha sido y sigue siendo un lugar significativo de lucha social que, además, históricamente ha sido usada para sostener la matriz colonial de poder.²⁹ Esto quiere decir que el investigador debe entender que su objeto de estudio, así como su afán de conocimiento, se encuentran profundamente incrustados en múltiples niveles de prácticas coloniales (Tuhiwai Smith 2016, 2). Se trata entonces de que los investigadores hagan explícito en su método, su metodología, sus estrategias, sus técnicas, sus publicaciones, etcétera, sus compromisos con llevar a cabo investigaciones en un nivel de equidad, igualdad, reconocimiento y hasta retribución con aquellos sujetos que hacen parte de estas. Esto implica encontrar las maneras de hacerlos parte de la planeación, el diseño y la divulgación de los resultados del estudio (Nye 2019, 23).

En este contexto, enfoques como la investigación acción participativa (IAP) resultan valiosos para incorporar en las metodologías de investigación la crítica a la idea de neutralidad occidental que esconde justamente ese lugar parcial desde el cual el investigador (por lo general un hombre blanco del norte) plantea y desarrolla su proyecto. En palabras de Olupona: “The ‘neutral’, socially disengaged scholar who once dominated the study of African religion is

27 Esto fue, en sus propias palabras, algo agríduce: “some men were clearly just jumping on a bandwagon; but many others taught and wrote with good intentions. But good intentions, notoriously, pave the way to hell; sometimes the effect was that women were not offered academic appointments or publishing contracts because that area of the curriculum was ‘already taken care of’ by men” (Jantzen 2009, 298).

28 Por ejemplo, Kovach (2010) y Chilisa (2011). En el caso particular de Latinoamérica y de la intersección entre feminismo y decolonialidad, es valioso consultar el texto de Ochy Curiel (2015).

29 En palabras de Tuhiwai Smith: “Desde el punto de vista del colonizado, posición desde la cual escribo y por la que opto, el término ‘investigación’ está intrínsecamente ligado al imperialismo y colonialismo europeos. La palabra misma, ‘investigación’, es quizás una de las más sucias en el vocabulario del mundo indígena. En muchos contextos indígenas, cuando se menciona esta palabra, incita silencio, conjura malos recuerdos, provoca una sonrisa que proviene del conocimiento y la desconfianza [...] Los modos en que la investigación científica ha sido partícipe en los peores excesos cometidos por el colonialismo, continúa siendo una historia asiduamente recordada por muchos de los pueblos colonizados del mundo” (2016, 19).

increasingly seen as ineffectual in discussing a continent in crisis. African scholars today feel morally obligated to address religion as it relates to immediate and pressing human concerns, and as such, they serve as models for the entire academy” (2014, XXIII).

Klinken nota que mientras para el académico del norte asumir una posición de compromiso y participación directa con su tema de investigación es algo opcional, para el académico del sur la lucha sociopolítica, uno de cuyos elementos definitorios es la religión, es tan real y cotidiana que difícilmente puede distanciarse de ella y no verla como suya; por lo general, de una u otra manera, se es parte de las comunidades afectadas por la opresión y la desigualdad (2020, 153). En todo caso, lo que los autores decoloniales muestran es que justamente nadie es ajeno a esas luchas. Incluso en el norte y desde el norte se es parte de fuerzas coloniales o decoloniales. Debe existir, entonces, una demanda ética a los investigadores europeos y norteamericanos que los comprometa a llevar a cabo sus prácticas académicas de forma solidaria con las comunidades del sur (Klinken 2020, 153).

Se trata, por ende, de cuestionar las tradiciones epistémicas occidentales que defienden un desapego profundo entre el investigador y aquello que se investiga, en especial las metodologías que presuponen que el sujeto cognoscente es capaz de conocer el mundo sin ser parte de este y que, desde esa posición neutral, logra también producir un conocimiento universal (Mbembe 2016, 33).³⁰ En otras palabras, se trata de acudir a metodologías que no pretendan reproducir la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez 2005, 25).³¹

A manera de conclusión: decolonialidad y crítica a la universidad neoliberal

En el anterior apartado se mostró que los estudios académicos decoloniales de las religiones y las teologías se caracterizan por: i) reflexionar sobre su desarrollo histórico en relación con la colonialidad; ii) abordar temáticas diferentes a las tradicionales; iii) incluir nuevas voces; y iv) hacer uso de metodologías de investigación comprometidas con la *praxis*.

Aunque todo lo anterior resulta fundamental, lo cierto es que la posibilidad de desarrollar estudios académicos decoloniales de lo religioso-teológico presupone también elementos que tienen que ver con la estructura misma de la universidad. La investigación y la enseñanza académica sobre las religiones y las teologías no son independientes de las estructuras coloniales de poder sobre las cuales se han construido las universidades occidentales. Es por esto que decolonizar los estudios académicos de las religiones y las teologías implica, a su vez, decolonizar la universidad.

Abrir un lugar en los programas académicos que sea ocupado por discursos que se refieren a otredades históricamente oprimidas y silenciadas es, sin duda, un primer paso. Pero este no iría en la dirección correcta si se hace de forma paternalista o si no se toman en serio sus implicaciones institucionales. Decolonizar no es igual a incluir o diversificar. Toda perspectiva decolonizadora implica cuestionar y cambiar no solo los presupuestos conceptuales, sino también las prácticas sociales y los diseños institucionales que mantienen y promueven todo sentido de supremacía blanca (DiAngelo 2011 y 2018).

La decolonización académica, como un proceso largo y doloroso especialmente conectado con la depatriarcalización de las universidades, debe dirigirse a lograr transformaciones de las instituciones académicas en todos los niveles, como por ejemplo un acceso mucho

30 Esto no implica renunciar a toda idea de objetividad. Agozino (1999), por ejemplo, defiende la idea de una *objetividad comprometida*, que resuena con los planteamientos de Harding (1987).

31 En Vélez-Caro (2017) se encuentra una valiosa reflexión sobre las posibilidades y límites de la IAP como método propio de la teología.

más democrático y popular a la universidad (lo que requeriría, por supuesto, una inversión económica mucho mayor de parte del Estado y la sociedad); una composición de sus comunidades académicas y administrativas mucho más diversa y representativa, especialmente de los sectores oprimidos de la población; y una serie de programas y políticas de apoyo a la enseñanza y a la investigación orientadas a experiencias de decolonización. Este proceso también debería afectar la simbología de los edificios, de los salones de clase y demás espacios universitarios, pero sobre todo su mismo diseño arquitectónico; todo esto con la finalidad de crear espacios en donde cada ser humano (especialmente aquellos que vienen de grupos sociales históricamente oprimidos) pueda decir con tranquilidad: “esta es mi casa, no soy un extraño, pertenezco acá” (Mbembe 2016, 30). Esto, naturalmente, en el contexto de por sí incómodo del encuentro con otros diferentes a mí, lo cual también hace parte de la naturaleza del proceso educativo.

La apelación a la estructura universitaria como un elemento esencial de los estudios decoloniales de lo religioso-teológico alerta sobre la posibilidad de que la decolonización se pueda convertir en un discurso de moda que o bien resulte incapaz de enfrentar los peligros actuales del proceso profundo de neoliberalización de las universidades o bien termine siendo instrumentalizado por este último; una alerta ya planteada hace algunos años por el mismo Mbembe. En sus palabras:

The harder I tried to make sense of the idea of “decolonization” that has become the rallying cry for those trying to undo the racist legacies of the past, the more I kept asking myself to what extent we might be fighting a complexly mutating entity with concepts inherited from an entirely different age and epoch. Is today’s Beast the same as yesterday’s or are we confronting an entirely different apparatus, an entirely different rationality—both of which require us to produce radically new concepts? (2016, 32)

Como Brown (2015), Mbembe entiende el neoliberalismo como una racionalidad política que pretende “economificar” todos los aspectos de la existencia humana. En el neoliberalismo toda la realidad humana

is economized in a very specific way in the sense that human beings become market actors and nothing but; every field of activity is seen as a market; and every entity (whether public or private, whether person, business, state or corporation) is governed as a firm [...] People themselves are cast as human capital and must accordingly tend to their own present and future value. They are an integral aspect of future markets. And with financialization, value itself is determined speculatively while ratings and rankings are supposed to shape its future. (Mbembe 2016, 39-40)

En este contexto, la educación superior se convierte cada vez más en una mercancía, susceptible de ser medida, clasificada, comprada y vendida en unidades estándares (créditos o módulos), completamente orientada a las necesidades del mercado laboral. La calidad educativa queda a merced de procesos de acreditación obsesionados por cuantificarlo todo y basados en modelos supuestamente centrados en el estudiante, pero que han renunciado a las pretensiones de concebirlo como un ciudadano democrático y lo han reducido a un cliente de los servicios educativos ofrecidos por las universidades. Es decir, se trata de un proceso educativo orientado a la formación profesional y laboral del *Homo œconomicus*. Y, en coherencia con esto, el trabajo de los profesores también se orienta y se reconoce a partir de criterios economicistas y estadísticos en relación con puntos por productividad intelectual, número de publicaciones, número de cursos, promedio de evaluaciones de estudiantes, etcétera. Es decir, el profesor también es valorado prioritariamente como un *Homo œconomicus*.

Ante esta situación, como lo indica Mbembe, decolonizar la universidad debe implicar oponerse a este ciclo perverso que ve a los estudiantes y a los profesores respectivamente como simples clientes-consumidores y agentes proveedores de un servicio.

These tendencies are inherent in an institution run in accordance with business principles: the students have become interested less and less in study and knowledge for its own sake and more and more in the material payoff, or utility, which their studies and degree have on the open market. In this system, the student becomes the consumer of vendible educational commodities, primarily courses credits, certifications and degrees. The task of the university from then on is to make them happy as customers. (Mbembe 2016, 31)

Es necesario reconocer, con Mbembe, que la crítica radical a un pasado (y presente) colonial que debe ser resignificado y resimbolizado tiene que hacerse de forma tal que los nuevos espacios creados no sean aprovechados para la formación y consolidación de un sujeto humano economificado por la racionalidad neoliberal, sin lazos ni vínculos socioculturales e históricos. Es por esto que la crítica decolonial de los estudios académicos de lo religioso-teológico debe dirigirse de manera simultánea, justamente como crítica decolonial, hacia la reducción neoliberal profunda que estamos sufriendo en las instituciones académicas producto de la forma como se ha desarrollado el capitalismo global.

Referencias

1. Agozino, Biko. 1999. "Committed Objectivity in Race-Class-Gender Research". *Quality & Quantity* 33: 395-410. <https://doi.org/10.1023/A:1004687117402>
2. Aguirre, Javier. 2018. *Filosofía, religión y democracia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
3. Althaus-Reid, Marcella. 2005. *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
4. Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
5. Beltrán, Carlos. 2016. "Teologías poscoloniales y hermenéuticas del fenómeno religioso. La teología crítica feminista de la liberación como paradigma de una 'teología poscolonial'". *Horizontes Decoloniales* 2: 59-74.
6. Berger, Peter, ed. 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
7. Brown, Wendy. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Brooklyn: Zone Books.
8. Byron, Gay. 2012. "Race, Ethnicity, and the Bible: Pedagogical Challenges and Curricular Opportunities". *Teaching Theology and Religion* 15 (2): 105-124.
9. Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada 1750-1816*. Bogotá: Editorial Javeriana.
10. Chilisa, Bagele. 2011. *Indigenous Research Methodologies*. Thousand Oaks: SAGE.
11. Connolly, William. 2000. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
12. Córdova, Hugo. 2014. *El desafío del diálogo. Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa*. Buenos Aires: Gemrip.
13. Córdova, Hugo y Nicolás Panotto. 2016. "Derribando viejos ídolos. Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina". *Religión e Incidencia Pública* 4: 1-13.
14. Curiel, Ochy. 2015. "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial". En *Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, editado por Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu Carballo, 45-60. Donostia; San Sebastián: Lankopi.
15. De Lima Silva, Silvia Regina. 2005. "From Within Ourselves. Afrodescendant Women on Paths of Theological Reflection in Latin America and the Caribbean". En *Latin American Liberation Theology. The Next Generation*, editado por Ivan Petrella, 62-74. Nueva York: Orbis Books.
16. DiAngelo, Robin. 2011. "White Fragility". *The International Journal of Critical Pedagogy* 3 (3): 54-70.
17. DiAngelo, Robin. 2018. *White Fragility: Why It's so Hard for White People to Talk about Racism*. Londres: Penguin.
18. Dube, Musa. 2002. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis: Chalice Press.
19. Dubuisson, Daniel. 2003. *The Western Construction of Religion*. Londres: John Hopkins University Press.
20. Duggans, Joseph. 2013. "Disonancia epistemológica. Descolonización del 'canon' teológico poscolonial". *Revista Internacional de Teología Concilium* 350: 13-22.

21. Dussel, Enrique. 2001. "Religiones mundiales y secularización desde una perspectiva post-colonial y anti-eurocéntrica". En *Hacia una filosofía política crítica*, 409-422. Bilbao: Desclée De Brouwer.
22. Dussel, Enrique. 2019. "Epistemological Decolonization of Theology". En *Decolonial Christianities*, editado por Raimundo Barreto y Roberto Sirvent, 25-42. Cham: Palgrave MacMillan.
23. Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
24. Garzón, Iván. 2016. "¿De qué hablamos cuando hablamos del retorno de la religión?". *Ideas y valores* 65 (162): 71-85.
25. Habermas, Jürgen. 2009. *Ay Europa*. Madrid: Trotta.
26. Harding, Sandra. 1987. "Introduction: Is There a Feminist Method?". En *Feminism and Methodology*, editado por Sandra Harding, 1-14. Bloomington: Indiana University Press.
27. Harrison, Peter. 2002. *Religion and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
28. Haya, Victor. 2018. *Descolonizar a Jesucristo*. Ciudad de México: Akal.
29. Jantzen, Grace. 2009. "Uneasy Intersections: Postcolonialism, Feminism, and the Study of Religions". En *Postcolonial Philosophy of Religion*, editado por Purushottama Bilimoria y Andrew Irvine, 295-303. Parkville: Springer
30. King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion. India, Postcolonial Theory and the "Mystic East"*. Londres: Routledge
31. King, Richard. 2009. "Philosophy of Religion as Border Control: Globalization and the Decolonization of the 'Love of Wisdom' (Philosophia)". En *Postcolonial Philosophy of Religion*, editado por Purushottama Bilimoria y Andrew Irvine, 35-54. Parkville: Springer.
32. King, Richard. 2013. "The Copernican Turn in the Study of Religion". *Method and Theory in the Study of Religion* 25: 137-159. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341280>
33. Klinken, Adriaan. 2020. "Studying Religion in the Pluriversity: Decolonial Perspectives". *Religion* 50 (1): 148-155. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1681108>
34. Kovach, Margaret. 2010. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.
35. Kwok, Pui-lan. 2005. *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
36. Lander, Eduardo, comp. 2005. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. La Habana: Instituto Cubano del Libro; Editorial de Ciencias Sociales.
37. Lofton, Kathryn. 2012. "Religious History as Religious Studies". *Religion* 42 (3): 383-394. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2012.681878>
38. López, Eleazar. 1992. "Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano". En *Teología india. Memorias del primer Encuentro-Taller Latinoamericano*, editado por Llaguno Farías, 16-23. Ciudad de México; Quito: Cenami; Abya Yala Ediciones.
39. López, Eleazar. 1998. *Los indios ante el tercer milenio*. Ciudad de México: Cenami.
40. López, Eleazar. 2000. *Teología india. Antología*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.
41. López, Eleazar. 2008. "La teología india en la Iglesia, un balance después de Aparecida". *Revista Iberoamericana de Teología* 6: 87-117.
42. Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-168. Bogotá: Editorial Javeriana; Universidad Central / Iesco; Siglo del Hombre Editores.
43. Maldonado-Torres, Nelson. 2020. "Religious Studies and/in the Decolonial Turn". University of Notre Dame. Consultado el 23 de octubre de 2020. <https://contendingmodernities.nd.edu/decoloniality/religiousstudiesdecolonialturn/>
44. Mallon, Florencia. 1994. "The Promise and Dilemmas of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History". *American Historical Review* 99: 1491-1515.
45. Martínez, Luis. 2019. *Ecología y teología de la liberación*. Barcelona: Herder.
46. Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.
47. Mbembe, Achille. 2016. "Decolonizing the University: New Directions". *Arts & Humanities in Higher Education* 15 (1): 29-45.
48. Mendieta, Eduardo. 2001. "Society's Religion: The Rise of Social Theory, Globalization, and the Invention of Religion". En *Religions/Globalizations: Theories and Cases*, editado por Dwight N. Hopkins, Lois Ann Lorentzen, Eduardo Mendieta y David Batstone, 46-65. Durham; Nueva York; Londres: Duke University Press.
49. Mendieta, Eduardo. 2009. "Imperial Somatics and Genealogies of Religion: How We Never Became Secular". *Postcolonial Philosophy of Religion*, editado por Purushottama Bilimoria y Andrew Irvine, 235-250. Parkville: Springer.
50. Milbank, John. 2006. *Religion and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Nueva Jersey: Blackwell Publishing.
51. Moore, Stephen y Fernando Segovia, eds. 2005. *Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections*. Nueva York; Londres: T&T Clark.
52. Nye, Malory. 2019. "Decolonizing the Study of Religion". *Open Library of Humanities* 5 (1): 1-45. <https://doi.org/10.16995/olh.421>
53. Olupona, Jacob. 2014. *African Religions: A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.

54. Pals, Daniel. 2014. *Nine Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
55. Panotto, Nicolás. 2014. "Descolonizar lo divino. Aportes para una teología poscolonial del campo religioso latinoamericano". En *Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*, editado por Laura Catelli y María Lucero, 143-155. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
56. Panotto, Nicolás. 2016. *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
57. Panotto Nicolás y Preiswerk Matthias, eds. 2017. *Otra educación teológica es posible: nuevos sujetos y campos*. Buenos Aires: Servicios Pedagógicos.
58. Parker, Cristian. 1993. *Otra lógica en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
59. Parker, Cristian. 2010. "El ecclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental". En *Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, coordinado por Daniel Gutiérrez, 47-70. Ciudad de México: El Colegio Mexiquense A. C.
60. Prado, Abdennur. 2018. *Genealogía del monoteísmo*. Ciudad de México: Akal.
61. Quijano, Anibal. 2014. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco, 285-331. Buenos Aires: Clacso.
62. Ramey, Steven. 2006. "Critiquing Borders: Teaching about Religions in a Postcolonial World". *Teaching Theology and Religion* 9 (4): 211-220. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9647.2006.00286.x>
63. Rivera, Mayra. 2007. *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville: Westminster John Knox Press.
64. Slabodsky, Santiago. 2020. "Not Every Radical Philosophy is Decolonial". University of Notre Dame. Consultado el 8 de febrero de 2021. <https://contendingmodernities.nd.edu/decoloniality/not-every-radical-philosophy-is-decolonial/>
65. Sugirtharajah, Rasiah. 2012. *Exploring Postcolonial Biblical Criticism History, Method, Practice*. Malden: Wiley-Blackwell.
66. Tamayo, Juan. 2017. *Teologías del sur*. Madrid: Trotta.
67. Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
68. Tuhiwai Smith, Linda. 2016. *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Traducción de Kathryn Lehman. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
69. Van Klinken, Adriaan. 2020. "Studying Religion in the Pluriversity: Decolonial Perspectives". *Religion* 50 (1): 148-155. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1681108>
70. Vélez-Caro, Olga Consuelo. 2017. "El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa. Una reflexión metodológica". *Theologica Xaveriana* 67 (183): 187-208. <https://dx.doi.org/10.1144/javeriana.tx67-183.qtmiap>
71. Yountae, An. 2020. "A Decolonial Theory of Religion". University of Notre Dame. Consultado el 23 de octubre de 2020. <https://contendingmodernities.nd.edu/decoloniality/a-decolonial-theory-of-religion/>

Javier Aguirre

Doctor en Filosofía por Stony Brook University, Estados Unidos. Profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, Colombia. Últimas publicaciones: "Análisis de los roles de la historia de la filosofía en la formación filosófica" (en coautoría). *Saber, Ciencia y Libertad* 15 (2): 164-180, 2020; *Filosofía, religión y democracia: Habermas y el rol de la religión en la esfera pública*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2019. jaguirre@uis.edu.co

