



*Nicolás Panotto\**

## ***De otros saberes y conocimientos-otros***

Una revisión (crítica) de la descolonización epistémica  
en los saberes/sabidurías teológicas

## ***Of other cognizances and knowledges-other***

A (critical) review of epistemic decolonization in theological  
cognizances/wisdoms

---

Recibido: 30 de mayo 2021

Aceptado: 15 de junio de 2021

---

\* **Sobre el autor:** Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina; Magíster en Antropología Social y Política, FLACSO, Argentina; Licenciado en Teología (IU ISEDET). Profesor de Teología Sistemática en la Comunidad Teológica Evangélica (CTE) de Chile, con especialidad en: teologías contemporáneas, fe e ideología, religiones comparadas.

*Correo electrónico:* nicolaspanotto@gmail.com

Consulta de  
**Teología Práctica**  
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



CONFERENCIA

## Otras formas de sabidurías y saberes: Introducción a las epistemologías decoloniales



**Manuel Ortega A.**  
Moderador



**Nicolás Panotto**  
Conferencista



**Sofía Chipana Q.**  
Conferencista

**23 de febrero, 2021**



10a.m. - Costa Rica  
12m.d. - Bolivia  
1p.m. - Argentina

YouTube

f LIVE

## DE OTROS SABERES Y CONOCIMIENTOS-OTROS

Una revisión (crítica) de la descolonización epistémica  
en los saberes/sabidurías teológicas

Hace algunos meses leí la novela *Americanah*, de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.<sup>1</sup> La obra trata de las experiencias de una joven africana, que parten con su adolescencia en Nigeria, su paso -casi obligado- por Estados Unidos en busca de un horizonte ideal de formación que luego se transforma en activismo, y finalmente, las tensiones que se dan a su regreso, varios años después, donde experimenta la contraposición con un hogar que había dejado atrás hace mucho tiempo, siendo ahora una persona muy distinta. Es una novela centrada no sólo en experiencias íntimas de la protagonista, sino en el relato de incontables encuentros con diversos sujetos, contingencias, discursos, instituciones y colectivos, que de alguna manera reflejan las reacciones, vivencias y reapropiaciones de “lo africano” como una especie de imaginario que choca constantemente con expectativas, estereotipos, deseos, romanticismos y prejuicios.

Es una novela focalizada en cómo la protagonista digiere sus reacciones en torno a una africanidad que por momentos actúa como un dispositivo de identificación, y en otros, como un campo de batalla corporal y simbólica -tanto con propios como con ajenos- en un contexto que pretende o anular o reapropiar de forma ficticia dicho reservorio histórico y cultural. Una batalla que exhibe las contradicciones que nacen en quienes asumen dicha identidad, en cómo puede transformarse en un cliché para un activismo

---

<sup>1</sup> *Americanah* (Madrid: Mondadori, 2014).

homogeneizante y, por supuesto, en un dispositivo que moviliza prácticas violentas de racialización, tanto subrepticias como coercitivas.

En un momento de la historia, la protagonista del libro se pregunta por qué algunos jóvenes africanos piensan constantemente en el futuro (teniendo a EEUU y los países del viejo continente como prototipo), mientras que en Europa subsiste una especie de romance con el pasado, a lo que responde con la siguiente afirmación: esto sucede porque en “el Norte” siempre se piensa que lo mejor ya pasó y es necesario volver a ello, mientras que en África se cree que lo mejor aún está por venir.

Este planteo de alguna manera nos permite entender el juego que nace a la hora de hablar de los procesos de descolonización del saber: la realidad se teje a partir de un entramado entre las vivencias concretas de la vida cotidiana (con sus bellezas e injusticias, decepciones y posibilidades, marchas y contramarchas), apelando siempre a alguna especie de proyección histórica que activa su camino, teniendo a un Otro o alguna localización alterna como horizonte de desplazamiento y juicio. Por ello, imaginación y realidad son dos caras de una misma moneda. Ahora bien, estos procesos de proyección también se inscriben en un contexto de tensión geopolítica, donde encontramos narrativas que legitiman ciertas valoraciones y cosmovisiones sobre los procesos de diferenciación que habitamos. En otros términos, los horizontes utópicos que movilizan nuestras prácticas también son colonizados, hecho por el cual un proceso de descolonización no puede focalizarse solamente en una transformación de las “estructuras materiales” de la cotidianeidad sino también de los sueños, imaginarios y sentidos que las sostienen. En caso contrario, a pesar de cambiar las prácticas, seguiremos manteniendo un imaginario colonial.

Este es precisamente uno de los puntos centrales de la teoría de la descolonización: los procesos de colonialidad no se traslucen solamente en las estructuras económicas, políticas e institucionales que moramos, sino también en los imaginarios, subjetividades, utopías y sentidos que le dan sustento. Por ello, en la medida que no descolonicemos esos imaginarios y esos saberes, seguiremos sosteniendo las estructuras coloniales, por más “anti-coloniales” puedan parecer nuestras prácticas.

Antes de proseguir con este tema en particular, deseo aclarar qué es lo que entiendo por teorías pos/de-coloniales<sup>2</sup> y en qué medida creo que es una propuesta pertinente para nuestros tiempos. Y hago esta aclaración, precisamente porque hay una tendencia en espacios tanto políticos como académicos de utilizar la nomenclatura “decolonial” con demasiada asiduidad, sin necesariamente delimitar a qué se refiere la categoría. Apelando a un dicho ya conocido: cuando todo es decolonial, entonces nada es decolonial. Por ello, me parece sustancial precisar cuál es la especificidad de esta propuesta, para que no sea simplemente una etiqueta más. Sólo mencionaré algunos elementos que me parecen importantes destacar:

1. *Las teorías pos/de-coloniales plantean un abordaje más abarcativo que algunas teorías críticas tradicionales*, en dos direcciones: 1) al darle un sentido trans-histórico a las prácticas y estructuras sociales, marcando su origen en los procesos previos a la conquista y las empresas imperialistas que le dieron lugar; 2) al complejizar los mecanismos de poder desde una visión integrativa, a saber, desde la conjunción que existe entre esquemas de poder político, prácticas económicas, modos de producción identitaria y construcción de saberes y conocimientos. En este sentido, las prácticas de opresión colonial habitan hoy en un

- 
- 2 Utilizo la nomenclatura pos/de-colonial para referir al conjunto de teorías que tratan sobre la incidencia de las lógicas de colonialidad –que no es lo mismo que “colonización”, ver Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2013).– en el contexto (pos)moderno, capitalista, neoliberal y global contemporáneo, más concretamente a los estudios subalternos (de la India y América Latina), las teorías poscoloniales y el giro decolonial. Aunque cada una de estas corrientes posee especificidades tanto epistémicas como metodológicas (donde algunos puntos se presentan más antagónicos que otros), sostengo que podemos encontrar elementos en común entre ellas: 1) la persistencia de un ordenamiento particular de lo geopolítico, territorial, socio-cultural e ideológico que, aunque en constante mutación, tienen origen en los procesos de colonización; 2) una de las estrategias críticas contra las matrices coloniales viene de la mano de una descolonización de la producción de saberes; 3) los modos de resistencia se traslucen no sólo a través de cambios estructurales o sistémicos, sino de operaciones micro-políticas en la cotidianeidad de los sujetos. Cfr. Nicolás Panotto, *Religión, política y poscolonialidad en América Latina: hacia una teología posfundacional de lo público*, Colección Filosofía y teoría políticas (Buenos Aires: Miño&Dávila, 2016), 29–54.

entramado mucho más complejo de lo que ciertas visiones inmediatistas vislumbran, donde se entremezclan las lógicas de racialización, la injusticia de género, las exclusiones culturales, las estructuras económicas desiguales y los esquemas políticos oligárquicos, bajo el paraguas de una lógica de colonialidad que encuadra estos procesos desde hace varios siglos, a través de un trazamiento en constante revisión dentro del tablero geopolítico.

2. *Las teorías pos/de-coloniales plantean que existe una innegable relación entre modernidad y colonialidad.*<sup>3</sup> La legitimación del estatus ontológico de lo moderno se sostiene no sólo en la construcción de un Otro (oriental, americano, indígena) sino en su subyugación coercitiva. Dicha matriz moderna aún habita nuestras prácticas políticas, económicas, subjetivas y epistémicas; por esa razón, una crítica a la modernidad queda coja si no la inscribimos en una crítica a la empresa colonial que, más allá del desvanecimiento de su pata política (en el sentido de un colonialismo directo), mantiene aún su hegemonía a través de instituciones y prácticas sociales, visiones de la realidad y la subjetividad, y modos de producción del conocimiento.
3. *Las teorías pos/de-coloniales aspiran a superar las visiones maniqueas de la realidad, siendo inclusive críticas con las teorías críticas clásicas.* Esto da lugar a dos elementos centrales: 1) abre un espacio de constante auto-revisión de las propias teorías críticas, planteando que postulados como liberación, emancipación, pluralidad, entre otros epítetos utilizados por estas corrientes, también son dables a promover visiones y prácticas coloniales si continúan inscritas en un espacio o lógica epistémica de poder; 2) plantean una visión más complejizada de las posibilidades de resistencia, ya que no están abocadas a construir una Teoría Crítica Única que sirva como contraparte del “sistema” o de

---

3 Encontraremos una diferencia de trazado histórico sobre este elemento entre las teorías pos/de-coloniales. Entre las teorías poscoloniales (más particularmente en Edward Said) se ubicará como punto de enclave la empresa colonial inglesa hacia Oriente, mientras que para el Grupo Modernidad/Colonialidad dentro del giro decolonial, el punto axial del comienzo de la modernidad se ubicará en la empresa colonial hispana hacia el continente americano.

otras teorías emancipadoras, sino que promueve procesos de cuestionamiento en dos direcciones: a través de la articulación y visibilización de las diversas narrativas y subjetividades, y desde los procesos de mímesis<sup>4</sup> o des-anclaje<sup>5</sup>; es decir, a partir de las reapropiaciones y resistencias dentro del mismo sistema de habitamos. En otros términos, su propuesta crítica no se apoya ni en un Sujeto Universal Liberador ni en una resignación frente a un sistema opresor que parece omnipresente. Más bien, diseña una comprensión de la realidad donde las luchas, reapropiaciones y resistencias se dan en un conjunto amplio de niveles (desde la vida cotidiana hasta el campo macro-económico) y desde las fisuras e intersticios que se abren en las fronteras nunca cerradas de los lugares hegemónicos que habitamos.

Como ya mencionamos, la cuestión epistémica es uno de los campos de interés principales de las corrientes pos/de-coloniales. Utilizando la ya conocida clasificación de Anibal Quijano, los procesos de colonialidad hoy tienen que ver con una colonialidad del poder, una colonialidad del ser y una colonialidad del saber.<sup>6</sup> En esta última nos adentraremos. La colonialidad del saber refiere a una crítica sobre los modos de construcción del conocimiento eurocéntrico que demarcan la idiosincrasia moderna, y que actúan hoy dentro del sistema-mundo como epistemes hegemónicas. Nos referimos específicamente tanto a elementos propios de lo que sostiene una construcción “legítima” del conocimiento (el respaldo de la razón, la distinción entre teoría y práctica, la búsqueda de “objetividad” por sobre cualquier atisbo de subjetividad, la des-politización de la construcción del conocimiento, etc.), como también a cuestiones concernientes con lo que se denomina como

---

4 Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, trad. César Aira (Buenos Aires, Argentina: Manantial, 2002).

5 Santiago Castro-Gómez, “Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos”, en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica: una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, ed. Alfonso De Toro y Fernando De Toro (Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1999), 79–100.

6 Anibal Quijano, *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, El desprendimiento (Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2019), 151–99.

“geopolítica del conocimiento”<sup>7</sup>, es decir, sobre los lugares y los sujetos que son legitimados para la construcción de un conocimiento normativizado (el academicismo como lógica monopólica, el lugar del las universidades o escuelas científicas como espacios hegemónicos, etc.).

Si hacemos una mirada histórica, este elemento se encuentra desde los inicios de la llamada crítica poscolonial. La obra fundante en 1978 de Edward Said, *Orientalismo*, presenta un intenso análisis de las diversas escuelas y marcos teóricos en Europa centradas en promover lo que llamaban “estudios orientales”. Said plantea que lo que hicieron dichas escuelas fue construir un sentido ficticio y folklorizado de “lo oriental” con el propósito de crear un imaginario-espejo que legitime el estatus ontológico de lo occidental. En este sentido, las construcciones de conocimiento van ligadas a fundamentar las distinciones geopolíticas que cuadren la división occidente-oriental.<sup>8</sup>

La propuesta de Said fue tomada por el llamado Grupo de Estudios Subalternos en la India, quienes realizaron una crítica no sólo al colonialismo como matriz sociopolítica, sino también a los discursos anti-colonialistas en boga, los cuales, según esta corriente, nunca se preguntaron por el estatus epistémico de su propio discurso.<sup>9</sup> Este grupo planteó que la producción del conocimiento moderno es inseparable de las estrategias de colonialidad del poder. Gayatri Chakravorty Spivak dirá que hay una “política de la interpretación” que produce “efectos de verdad” en las teorías moderno/coloniales.<sup>10</sup> En este sentido, también esbozarán que la retórica anti-colonial no debe pre-

---

7 Cf. Edgardo Lander, ed., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires, Argentina: Ediciones CICCUS, 2011); Catherine E. Walsh, ed., *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial* (Quito: Editorial Abya Yala, 2005); Luis Claros, *Colonialidad y violencias cognitivas: ensayos político-epistemológicos* (La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2011).

8 Edward W. Said, *Orientalismo* (Barcelona: Debate, 2016).

9 Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1988).

10 “Marginalidad en la máquina académica”, en *La (re)vuelta de los Estudios subalternos: una cartografía a (des)tiempo*, ed. Raúl Rodríguez Freire (Santiago de Chile: Ocho Libros Editores, 2011), 155–89.

tender “representar la voz de los condenados de la tierra” (usando la figura de Fanon), ya que ello es precisamente perpetuar una práctica colonial.

Hay otros dos elementos importantes dentro de la corriente de pensamiento subalterno. Primero, cuestionarán la historiografía tanto colonial como también la anti-colonial de los años 60 y 70. Esta última, aunque pretende oponerse a las fuentes coloniales hegemónicas, establece una especie de mesianismo nacionalista que, al final, termina perpetuando las mismas matrices coloniales.<sup>11</sup> Por ello, propondrán una historiografía que recupere y legitime las narrativas de la oralidad y otros recursos que fueron utilizados por los grupos subalternos para contar sus historias, como también resignificar la historia colonial e imperial. El segundo elemento es que esta corriente también lanza una fuerte crítica al sentido de marginalidad, alteridad, tercermundismo, muy en boga dentro de la crítica anti-colonial de entonces. Plantearán que, de alguna manera, esta “naturalización” de las identidades marginales perpetúa una imagen romantizada y homogeneizante de la diversidad de sujetos históricos, y por ello mantiene las fronteras de diferenciación colonial, y con ello el de los grupos de poder.

Desde el lado latinoamericano, tenemos el aporte de la escuela actualmente conocida como el Grupo Modernidad/Colonialidad, que hasta mediados de los '90 se definió como grupo de estudios subalternos latinoamericanos. Está compuesto por pensadores como los filósofos argentinos Walter Mignolo y Enrique Dussel, el recientemente fallecido sociólogo peruano Aníbal Quijano, la filósofa norteamericana Catherine Walsh, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, entre otros y otras. Esta escuela va en la misma línea que el pensamiento poscolonial y los estudios subalternos en torno al planteo de la relación entre modernidad y colonialidad, así como la vinculación entre construcción de saberes con la cimentación de estructuras de sentido social, de prácticas políticas y procesos de subjetivación.

Tal vez uno de los principales aportes de este grupo viene de la noción de *pensamiento fronterizo* propuesta por Walter Mignolo. Este filósofo

11 Ranajit Guha, “Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India”, en *La (re)vuelta de los Estudios subalternos: una cartografía a (des)tiempo*, ed. Raúl Rodríguez Freire (Santiago de Chile: Ocho Libros Editores, 2011), 71–78.

sugiere que la llamada “diferencia colonial” que se produce en el mismo encuentro colonial no sólo abre un espacio de dinámicas de poder entre dos campos o grupos delimitados, sino también un espacio intersticial cuya fisura permite resistir y cuestionar la sutura ontológica que los poderes coloniales pretenden. Aquí Walter Mignolo hablará de las *estrategias de desprendimiento* como el modo en que los saberes y prácticas de los sectores subalternos son también espacios de reapropiación y resignificación de los saberes coloniales.<sup>12</sup> Esto lo podríamos vincular con el concepto de *mimesis* propuesto por Homi Bahbah, quien plantea que los usos reapropiados de los saberes coloniales representan una estrategia de lucha desde adentro, demarcando fronteras para “ironizar” los saberes coloniales.<sup>13</sup> Mignolo entenderá esto como un modo de *implosionar el saber colonial desde adentro*; es decir, usar los recursos que las lógicas coloniales establecen como hegemónicas, para darle un sentido totalmente opuesto, y con ello visibilizar la presencia de los sectores subalternos. A esto complementará Catherine Walsh diciendo que los conocimientos subalternos o marginalizados no solo implosionan sino también hacen explotar por completo los conocimientos coloniales, ofreciendo un saber-otro que puede habilitar un locus totalmente distinto desde donde crear conocimiento, no necesariamente dentro de las fronteras de la diferencia colonial establecido.<sup>14</sup>

Finalmente, Boaventura de Sousa Santos ha devenido en un pensador reconocido en este campo quien, en diálogo con las corrientes decoloniales, plantea lo que denomina como *ecología de saberes desde las epistemologías del sur*.<sup>15</sup> Básicamente, propone que en la posmodernidad se establece una tensión entre una sociología de las ausencias (discursos y prácticas marginalizadas) y una sociología de las emergencias (estos mismos conocimientos,

12 *Desobediencia epistémica*, Colección Razón Política (Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2010).

13 *El lugar de la cultura*, 112.

14 “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”, *Tabula Rasa*, núm. 12 (el 30 de junio de 2010): 209–27. hiding or overlooking differences within themselves. This paper looks at the source of cultural studies in Latin America in general, and at the Quito Simón Bolívar Andean University in particular; as well as which policies are followed, which project(s)

15 *Una Epistemología Del Sur* (Romero de Terreros, Mexico: Siglo XXI, 2009).

que ahora emergen en el espacio público para disputar hegemonía), lo que pondrá sobre el tablero de la producción del conocimiento la diversidad de saberes y sabidurías, pero no desde una lógica de competencia o exterioridad, sino precisamente desde una ecología que promueve una epistemología relacional, intersticial, dialógica e interseccional.<sup>16</sup>

Ahora bien, permítanme una aclaración fundamental: los procesos de descolonización del saber no comienzan con el giro decolonial. Esta es una advertencia que Silvia Rivera Cusicanqui ha planteado de manera cruda y directa. Rivera Cusicanqui afirma, así como lo hicieron los estudios subalternos sobre los discursos anti-coloniales, que los planteos pos/de-coloniales pueden caer en el mismo error si no tienen en cuenta la gramática (es decir, el tipo de lenguaje y fuentes que utilizan) y el lugar desde donde se instalan, alimentando un “multiculturalismo de salón, despolitizado y cómodo, que permite acumular máscaras exóticas en el living y dialogar por lo alto sobre futuras reformas públicas”.<sup>17</sup> Por ello, Cusicanqui planteará que además de una geopolítica del conocimiento, debemos tener en cuenta también una economía política del conocimiento.

Permítanme ofrecer algunas conclusiones en torno a la descolonización del saber a partir de lo planteado hasta aquí:

1. Podríamos decir que la propuesta pos/de-colonial de lo epistemológico presenta *una radicalización política de las teorías del discurso*. Así como la teoría del discurso traza que la realidad se inscribe en y desde patrones del lenguaje, la opción decolonial sugiere que las fronteras que dividen y legitiman los órdenes establecidos provienen de la construcción de saberes, los cuales, a su vez, promueven estereotipos y sentidos de exclusión. Aunque de la misma manera, existen sabidurías y modos de producción que resisten desde adentro o desde afuera. Gayatri Chakravorty Spivak dice: “si las prácticas académicas y ‘revolucionarias’ no

---

16 Boaventura De Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo libros/CLACSO, 2010).

17 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2014), 68.

provocan una crisis productiva, el poder del guion se trasladará claramente a otro lugar”.<sup>18</sup>

2. Una descolonización del saber implica una *crítica al estatus ontológico universalista que pretende cualquier epistemología y producción de la verdad*. Es una radicalización crítica del sentido de contextualidad de todo saber, pero no desde un superficial reconocimiento multicultural sino como un modo de operativizar los saberes en sus junturas socio-políticas. Esto cabe no sólo para las cosmovisiones coloniales hegemónicas, sino también para aquellas prácticas y saberes que se levantan como contraposición. Es decir: una teoría crítica también puede ambicionar un sentido de universalidad, y con ello tranzar con una lógica colonial.
3. *Una descolonización del saber implica una descolonización de nuestras teorías críticas*. Lo colonial no habita solo dentro de las fronteras de lo que denominamos como “grupos de poder”. La colonialidad también nos atraviesa y puede promover estereotipos y prácticas de exclusión en nombre de la liberación, la pluralización y la emancipación. En otros términos, lo colonial de la teoría crítica se refleja tanto en sus pretensiones ontológicas (sentido de universalidad), en sus dispositivos discursivos (exigencia de exclusividad) y procesos de subjetivación (jerarquización sobre quién puede o no construir saber).
4. *Una descolonización del saber implica no solamente plantear un nuevo discurso o discursos sino también un nuevo lugar de enunciación de los saberes*. Más aún, involucra la articulación intencional de saberes como un modo de descolonizar los modos hegemónicos. Como plantea Mabel Moraña, existe una dimensión inherentemente política en las prácticas e institucionalidades del saber:

El tema de la distribución y jerarquización de los saberes está asimismo estrechamente ligado a los debates sobre la condición humana (política, social, cultural) del *sujeto* que piensa, para quien conocimiento, *reconocimiento* y *autoconocimiento*

---

18 “Marginalidad en la máquina académica”, 155.

son aspectos de un conflictivo proceso de cognición y socialización.<sup>19</sup>

Al pensar en el campo teológico desde la propuesta descolonizadora del saber, hay un punto fundamental que ha de tenerse en cuenta: *lo religioso y lo teológico juegan hoy (y desde siempre, en realidad) un espacio de localización y relocalización, doblamiento y desdoblamiento, acomodamiento y resistencia, de las dinámicas sociopolíticas del espacio global que habitamos*. Los modos hegemónicos de vivir, sentir y saber hoy tienen como objetivo principal anular, desactivar y deslegitimar cualquier valor o sentido de diversidad, pluralidad, interculturalidad y otredad posible, ya que la aniquilación de lo otro conlleva una legitimación de los espacios y lógicas de poder en tanto espacios absolutos de sentido. Por ello los principales males que aquejan hoy nuestro contexto siguen siendo la imparable violencia que asesina a mujeres como sacrificios del sistema patriarcal, la exclusión constante de las comunidades LGBTIQ como modos de ser que tambalea la legitimidad del esquema burgués, moderno, occidental y conservador hegemónico de vivir la corporalidad, y las políticas anti-migración alimentadas por sectores nacionalistas y neonazis que cada día cobran más poder desde el discurso de la defensa de lo propio a cualquier costo.

En este sentido, la cosmovisión y teología cristianas actúan, al mismo tiempo, como marco legitimador y espacialidades críticas de estas prácticas. Por ello, remitiendo al debate sobre la descolonización del poder, no creo que debamos buscar posicionarnos en una sola opción. Más bien, debemos comprender el conocimiento en su capacidad mimética y desde el desprendimiento (que juega y opera desde los mismos marcos de sentido conocidos) y como propuesta de explosión, de construcción de un conocimiento-totalmente-otro. Necesitamos de ambas lógicas. Por una parte, deconstruir los sentidos hegemónicos de comprensión de “lo cristiano” o “lo teológico” en un momento donde el cristianismo, lo evangélico y lo eclesial representan narrativas y marcos de sentido que están siendo instrumentalizados para la promoción de discursos excluyentes y discriminadores. Por esta razón, buscar otros modos de definir la iglesia, la pastoral, lo teológico, lo bíblico, hoy

<sup>19</sup> *Filosofía y Crítica En América Latina: De Mariátegui a Sloterdijk* (Santiago de Chile: Metales Pesados, 2018), 13.

día posee una relevancia política fundamental para implosionar y deslegitimar las apropiaciones monopólicas de la fe cristiana en el espacio público, tanto local como regional.

Al mismo tiempo, necesitamos también promover otros tipos de conocimiento que vayan más allá de las fronteras tradicionales de la teología cristiana como formas legítimas de saber teológico. Esto servirá para poner entre paréntesis la hegemonía de lo cristiano como manera de entender la realidad. Aquí apelo a la idea de ecología de saberes, donde lo cristiano no sería ni diluido en su particularidad, ni tomado como especificidad privilegiada, sino como un marco existencial que entra en diálogo, aporta y se complementa con otros modos de saber, a partir de la identificación de puntos nodales y demandas históricas que atienden desde diversas miradas. En conclusión, la relevancia descolonizadora de la teología cristiana no deviene de un intento de controlar el espacio público sino de promover y articularse con las distintas voces que hoy reclaman ser incluidas en las dinámicas democráticas.

Me gustaría poner sobre la mesa algunos puntos más específicos de debate en torno al saber teológico y la formación teológica desde una propuesta descolonizadora. Primero, *necesitamos descolonizar el principio de alteridad teológica*. Es interesante ver cómo la noción de trascendencia, alteridad, otredad, es destacada por muchos pensadores y pensadoras decoloniales, como un modo de ubicar el “tercer espacio” que desarticula los binomios maniqueos de la matriz colonial.<sup>20</sup> En esta línea, las voces religiosas comienzan a ser visibilizadas y tenidas en cuenta.<sup>21</sup> La idea de terceridad no nace con Derrida o el pensamiento posfundacionalista/posestructuralista. Esto ya lo podemos ver dentro en los aportes de la crítica a la “estructura del colonialismo interno” en Pablo Casanova a fines de los ’60 o en buena parte de las teorías indígenas, como destaca Rivera Cusicanqui.<sup>22</sup>

---

20 Homi K. Bhabha, *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre los cosmopolitismos vernáculos* (Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno editores, 2013), cap. I.

21 Boaventura De Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Madrid: Trotta, 2014).

22 *Ch'ixinakax utxiwa*, 63ss.

Las visiones teístas propias de la tradición cristiana, que no dejaron de formar parte del escenario de la modernidad sino simplemente cambiaron de nombre,<sup>23</sup> han hecho de la noción de trascendencia una operación de supra-historización teo(ideo)lógica, que lo que hace es deificar una particularidad histórica. En este sentido, la respuesta no se encuentra en la contraposición trascendencia-inmanencia, ya que también las inmanentizaciones del discurso teológico pueden llevar a deificar una cosmovisión política particular. Esto ya lo advirtió Ivone Gebara cuando cuestionó la imagen del Dios Liberador de la Historia que presentaba la teología de la liberación,<sup>24</sup> o el Dios Obvio de la teología latinoamericana que alude Hugo Assman.<sup>25</sup> Debemos recuperar la noción de trascendencia más allá de la onto-teología moderna, que ve lo divino como una entidad y lo religioso como una práctica homogénea.

Recuperar y descolonizar la noción de trascendencia divina significa promover la intrínseca dimensión hermenéutica del quehacer teológico y la noción de lo divino como una presencia pos-metafísica, que aparece y desaparece, que es incontenible en nuestros marcos discursivos, donde lo inmanente y lo trascendente juegan y se tensionan para buscar otras vías de ser y saber.<sup>26</sup> Mabel Moraña, desde una perspectiva no teológica, lo pone en las siguientes palabras, destacando las implicancias de estas nociones para la pluralización de las identidades históricas:

De este modo, la noción de sujeto no está fatalmente afincada en un universalismo abstracto, sino que se refiere necesariamente a instancias históricas, sociales y políticas, asumiendo una concreción que potencia el universalismo y lo materializa. La inmanencia de la sujetividad es así constitutiva de la dimensión trascendente, del mismo modo en que ambas cualidades,

---

23 Néstor Míguez, Joerg Rieger, y Jung Mo Sung, *Más allá del espíritu imperial* (Buenos Aires, Argentina: La Aurora, 2016).

24 *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Madrid: Editorial Trotta, 2000).

25 “Apuntes sobre el tema del sujeto”, en *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, ed. José Duque (San José, Costa Rica: DEI/CETELA, 1997), 115–46.

26 Nicolás Panotto, “Dios entre-medio de las fronteras: hacia una teología pública poscolonial”, *Estudios Teológicos* 58, núm. 2 (2018): 278–93.

inmanencia y trascendencia, conforman aspectos intercondicionados e inseparables en el proceso de construcción y resignificación del sujeto empírico.<sup>27</sup>

En segundo lugar, *una descolonización del saber teológico involucra una reubicación de los sujetos del quehacer epistémico*. Sabemos que uno de los principales aportes de la teología latinoamericana, más concretamente la teología de la liberación, ha sido situar como punto axial del saber teológico la praxis histórica desde el sujeto-pobre. Pero también hemos visto a lo largo del tiempo un fuerte cuestionamiento a la abstracción del sentido de sujeto en la teología latinoamericana. Nuevamente Hugo Assman, discutiendo con sus colegas del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) por aquel entonces, planteaba que necesitamos no sólo un concepto del sujeto emancipado y activista, sino también de un sujeto que juega, disfruta, siente, sufre.<sup>28</sup> Marcella Althaus-Reid ha sido aún más radical, al exhibir que muchos de los sujetos de la teología de la liberación en realidad no tienen cuerpo.<sup>29</sup>

Mis principales preocupaciones en este sentido son las siguientes: ¿cómo entendemos la idea de subjetividad? ¿Qué lugar real tienen los sujetos? Esto puede derivar en dos problemas. Por un lado, tener una visión folklórica de la cuestión de las narrativas marginalizadas y de los sujetos en el quehacer teológico. Puede transformarse simplemente en un imperativo o movida políticamente correcta hablar de las mujeres, los indígenas, las comunidades afro, la niñez, las juventudes, sin necesariamente transformar una sola coma del andamiaje teológico. Esto lo vemos, por ejemplo, en la comparación entre “teologías contextuales” y “teología sistemática”, donde esta última mantuvo su podio de privilegio al encarnar un método supuestamente más “objetivo” frente a las primeras, que respondían más bien a la superficialidad de lo subjetivo, lo político, lo cotidiano. Por otro lado,

---

27 *Filosofía y Crítica En América Latina*, 21.

28 “Apuntes sobre el tema del sujeto”.

29 “Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland: Theme Park Theologies and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology”, en *Interpreting beyond Borders. The Bible and Postcolonialism*, ed. Fernando F Segovia (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 36–58.

también podemos hacer de la cuestión de los sujetos un simple recipiente metodológico o hermenéutico, aunque no necesariamente un campo desde donde construir un pensamiento-otro. En este sentido, la teología cristiana deviene en un discurso homogéneo y con fronteras fijas que debe “adaptarse” o “contextualizarse”, pero no replantearse desde sus fibras más sensibles y fundamentales.<sup>30</sup>

En tercer lugar, *una descolonización del saber teológico promueve una descolonización de la teología crítica o de la dimensión crítica de la teología*. Así como los estudios subalternos y el giro decolonial advierten sobre el peligro colonizador de las mismas retóricas anti-coloniales y de las teorías críticas, de igual manera debemos señalar este riesgo en nuestras teologías liberadoras. Ellas son, muchas veces, teologías abstractas, sin sujeto, sin capacidad de repensar los elementos teológicos más fundamentales, sin revisión autocrítica de las mediaciones teóricas y lecturas socio-antropológicas que utilizan, entre otras. En mi trabajo junto a sociedad civil, siempre me ha sorprendido la actitud muchas veces colonial y hasta arrogante que asumen espacios religiosos progresistas, donde parece que el mesianismo cristiano los obnubila, queriendo ubicarse en un podio de privilegio con respecto a otros espacios, colectivos y organizaciones, muchos de ellos con una experiencia mucho mas extensa en término de defensa de derechos.

Aquí podemos mencionar lo que Juan Luis Segundo planteaba sobre el hecho de que, más que una teología de la liberación, necesitamos una liberación de la teología.<sup>31</sup> En la misma línea, Néstor Míguez sugiere que necesitamos una liberación del canon, antes que un canon de la liberación.<sup>32</sup> Es decir, no necesitamos un discurso “sobre” la liberación desde un punto unidireccional, sino más una deconstrucción y descolonización de las formas en que los discursos y prácticas liberadoras y emancipatorias de construyen, para de esa forma promover la diversidad de posibles acercamientos

---

30 Nicolás Panotto, *Descolonizar el saber teológico latinoamericano* (Santiago de Chile/ México: CTE/CTM, 2018).

31 *Liberación de la teología*, Cuadernos Latinoamericanos 17 (Buenos Aires: Ediciones C. Lohlé, 1975).

32 “Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos”, *Cuadernos de teología* XX (2001): 90–93.

y acciones. Tal vez aquí vale recuperar lo que ya Gustavo Gutiérrez afirmó hace mucho tiempo: la teología de la liberación no es un discurso exclusivo sino sobre todo una metodología, que puede derivar en distintas propuestas.

Cuarto, *una descolonización del saber teológico implica trascender la distinción entre teoría y práctica*. En la retórica colonial, lo teórico y lo práctico van por caminos separados, lo cual también deviene de una separación geopolítica, clasista y jerarquizante entre quienes piensan y quienes ejecutan. Las mediaciones de sentido se dan desde diversos modos que van más allá de los sentidos tradicionales de “lo teórico”, impresos, a su vez, en los vicios academicistas de los modelos eurocéntricos que aún permean la institucionalidad latinoamericana. En este sentido, hay que tener cuidado con la bizantina distinción entre la teología como disciplina teórica (que podría tener el nombre de teología sistemática o teología bíblica) con las mediaciones que la “aplican” (la teología pastoral o práctica) Lo teológico, más bien, es un tipo de saber que se crea, recrea y circula desde diversas mediaciones, disciplinas y campos, sean académicos, eclesiales, misionales, diaconales o militantes.

Finalmente, *una descolonización del saber teológico nace de una descolonización de su institucionalidad*. La pedagogía liberadora y desde la educación popular nos ha enseñado que los esquemas, las formas, los currículos y la didáctica, no son sólo “medios” de transmisión, sino son en sí mismos el campo donde nace el conocimiento. Por esta razón, el repensar los métodos y mediaciones pedagógicos de nuestra producción y enseñanza teológicas no deben responder sólo a un sentido de innovación por la innovación, y menos aún para simplemente responder a los requerimientos de un ministerio de educación. Refundar estos elementos involucra dar cuenta de los principales aspectos de una práctica descolonizadora: la promoción de una construcción colectiva del conocimiento a partir de pedagogías participantes, una sensibilidad con los complejos procesos sociales, la superación de lecturas facilistas a través de un trabajo realmente interdisciplinario, y la promoción de una educación liberadora, inclusiva y emancipadora, a través de la legitimación y real inclusión de las narrativas, identidades y corporalidades de quienes participan.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adichie, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. Madrid: Mondadori, 2014.
- Althaus-Reid, Marcella. “Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland: Theme Park Theologies and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology”. En *Interpreting beyond Borders. The Bible and Postcolonialism*, editado por Fernando F Segovia, 36–58. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Assmann, Hugo. “Apuntes sobre el tema del sujeto”. En *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, editado por José Duque, 115–46. San José, Costa Rica: DEI/CETELA, 1997.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Traducido por César Aira. Buenos Aires, Argentina: Manantial, 2002.
- . *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre los cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno editores, 2013.
- Castro-Gómez, Santiago. “Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos”. En *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica: una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, editado por Alfonso De Toro y Fernando De Toro, 79–100. Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1999.
- Claros, Luis. *Colonialidad y violencias cognitivas: ensayos político-epistemológicos*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2011.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo libros/CLACSO, 2010.
- . *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.
- . *Una Epistemología Del Sur*. Romero de Terreros, Mexico: Siglo XXI, 2009.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Guha, Ranajit. “Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India”. En *La (re)vuelta de los Estudios subalternos: una cartografía a (des)tiempo*, editado por Raúl Rodríguez Freire, 71–78. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores, 2011.
- Guha, Ranajit, y Gayatri Chakravorty Spivak. *Selected Subaltern Studies*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988.

- Lander, Edgardo, ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones CICCUS, 2011.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica*. Colección Razón Política. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2010.
- . *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2013.
- Míguez, Néstor, Joerg Rieger, y Jung Mo Sung. *Más allá del espíritu imperial*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora, 2016.
- Míguez, Néstor. “Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos”. *Cuadernos de teología XX* (2001): 90–93.
- Moraña, Mabel. *Filosofía y Crítica En América Latina: De Mariátegui a Sloterdijk*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2018.
- Panotto, Nicolás. *Descolonizar el saber teológico latinoamericano*. Santiago de Chile/ México: CTE/CTM, 2018.
- . “Dios entre-medio de las fronteras: hacia una teología pública poscolonial”. *Estudios Teológicos* 58, núm. 2 (2018): 278–93.
- . *Religión, política y poscolonialidad en América Latina: hacia una teología posfundacional de lo público*. Colección Filosofía y teoría políticas. Buenos Aires: Miño&Dávila, 2016.
- Quijano, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. El desprendimiento. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2019.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2014.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona: Debate, 2016.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Cuadernos Latinoamericanos 17. Buenos Aires: Ediciones C. Lohlé, 1975.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Marginalidad en la máquina académica”. En *La (re) vuelta de los Estudios subalternos: una cartografía a (des)tiempo*, editado por Raúl Rodríguez Freire, 155–89. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores, 2011.
- Walsh, Catherine. “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”. *Tabula Rasa*, núm. 12 (el 30 de junio de 2010): 209–27.
- Walsh, Catherine E., ed. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito: Editorial Abya Yala, 2005.