



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
LATINOAMERICANA

REVISTA

# TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA

REFLEXIONES PARA LA PRAXIS CRISTIANA  
EN LA IGLESIA, LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

## *Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy*

TEORÍA, MÉTODO Y PRAXIS: HACIA UNA TEOLOGÍA PRÁCTICA  
LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

CONFERENCIAS DE LA CONSULTA  
FEBRERO-ABRIL DE 2021

JULIO 2021

---

SAN JOSÉ, COSTA RICA

---



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**

Editorial SEBILA  
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL  
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica  
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498  
Fax.: (+506) 2283-6826  
E-mail: [libreria@ubl.ac.cr](mailto:libreria@ubl.ac.cr)  
[www.ubl.ac.cr](http://www.ubl.ac.cr)

# TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA

Reflexiones para la praxis cristiana en la iglesia, la sociedad y la cultura

---

TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA – VOL. 1, NO. 2 – JULIO/DICIEMBRE 2021

---

## *Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy*

*Teoría, Método y Praxis: Hacia una teología práctica  
latinoamericana y caribeña*

Conferencias de la Consulta

Febrero-Abril de 2021

*Teología Práctica Latinoamericana* es una revista que surge como una propuesta para promover la reflexión teológica crítica en las diferentes mesas de trabajo de la *Consulta de Teología Práctica Latinoamericana*, la cual ha sido organizada por la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) entre los años 2020 y 2021. Se espera que este segundo número consolide las diferentes publicaciones sobre la praxis pastoral cristiana en Latinoamérica y El Caribe, así como sobre la diversidad de experiencias y desafíos académicos que diferentes instituciones de nuestros contextos tienen en el campo de la Teología Práctica. Este número está compuesto por las seis conferencias expuestas durante los encuentros virtuales de la *Consulta de Teología Práctica Latinoamericana*. Para mayor información sobre esta publicación, comunicarse al correo [info@ubl.ac.cr](mailto:info@ubl.ac.cr)

## EQUIPO ORGANIZADOR

Angel Eduardo Román-López Dollinger

Edwin Mora Guevara

Ruth Vindas

Martin Hoffmann

Ann Hidalgo

Nidia Fonseca Rivas

Sara Baltodano

Lucía Brenes

Manuel Ortega Álvarez



## DIAGRAMACIÓN REVISIÓN Y DISEÑO

Angel Eduardo Román-López Dollinger



<b>PRESENTACIÓN DE LAS CONFERENCIAS</b>	<b>7</b>
Experiencias, desafíos y perspectivas de la Teología Práctica Latinoamericana <i>Angel Eduardo Román-López Dollinger</i>	
<b>DE OTROS SABERES Y CONOCIMIENTOS</b>	<b>15</b>
Una revisión (crítica) de la descolonización epistémica en los saberes/sabidurías teológicas <i>Nicolás Panotto</i>	
<b>EPISTEMOLOGÍAS INTERRELACIONALES</b>	<b>35</b>
<i>Sofía Chipana Quispe</i>	
<b>LA TEOLOGÍA PRÁCTICA COMO CONSTRUCTO HISTÓRICO</b>	<b>51</b>
Hacia una Teología Práctica con identidad latinoamericana y caribeleña <i>Angel Eduardo Román-López Dolliner</i>	
<b>TEOLOGÍA PRÁCTICA DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA</b>	<b>69</b>
<i>Roberto El Zwetsch</i>	

**"A DIOS NADIE LE VIO JAMÁS"**

**99**

Espiritualidad y teología negativa en el contexto actual

*Manuel Ortega Álvarez*

**TEOLOGÍA PRÁCTICA**

**113**

¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?

*Nidia V. Fonseca Rivera*



*Angel Eduardo Román-López Dollinger*

## *Presentación de las conferencias*

Experiencias, desafíos actuales y perspectivas futuras para la Teología Práctica en América Latina y El Caribe

## *Presentation of the conferences*

Experiences, current challenges and future perspectives for Practical Theology in Latin America and the Caribbean

---

Con la consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña, organizada por la Escuela de Ciencias Teológicas y realizada virtualmente durante los meses de febrero, marzo y abril del año 2021, la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) se propuso identificar y analizar el papel de la teología práctica en la educación teológica, así como su impacto en el quehacer cristiano frente a los desafíos sociales, políticos, religiosos y culturales actuales. Aunque la consulta estaba programada para realizarse de forma presencial en Costa Rica en el año 2020, por la situación sanitaria mundial que generó la pandemia de Covid-19, se decidió trasladarla para el año 2021 y hacerla de forma virtual.

La organización de la consulta comenzó en el mes de abril del año 2019 con la formación de un equipo de trabajo, integrado por docentes de la Escuela de Ciencias Teológicas, quienes cuentan con varios años de experiencia académica en el campo de la teología práctica. Las personas docentes de la UBL que formaron este grupo son las siguientes: Edwin Mora, Ruth Vindas, Martin Hoffmann, Lucía Brenes Ann Hidalgo y An-

gel Román. Asimismo, el grupo estuvo formado por personas docentes invitadas, quienes también cuentan con diversas experiencias académicas y pastorales, especialmente en el área de la teología práctica. Estas personas docentes son: Sara Baltodano, Nidia V. Fonseca Rivera y Manuel Ortega Álvarez. El trabajo del equipo estuvo apoyado por la directora de la Escuela de Ciencias Teológicas, profesora Karla Koll, y por la rectora de la UBL, profesora Elisabeth Cook.

Este equipo de trabajo, encargado de organizar la consulta, tuvo a su cargo las siguientes funciones:

- Definir los temas a tratar en las conferencias y en las mesas de trabajo.
- Crear una revista académica de teología práctica con temas para la consulta y para publicar posteriormente las conferencias.
- Invitar a las personas conferencistas de cada una de las sesiones programadas.
- Convocar a las personas que, por su formación académica y/o experiencia pastoral, podrían participar en las mesas de trabajo.
- Implementar las estrategias de trabajo durante la consulta, aspecto que posteriormente, al pasar a la modalidad virtual, implicó la implementación de sistemas virtuales de comunicación.
- Proponer los criterios para la publicación de los insumos posteriores a la consulta.

La primera producción de materiales académicos que se ha logrado realizar durante el proceso de organización y desarrollo de la consulta, lo constituye la presente revista de *Teología Práctica Latinoamericana*. En el primer número de la revista se invitó a diversas personas con experiencia en diferentes áreas de la teología práctica y de la praxis pastoral, quienes presentaron diversos artículos relacionados no solo con los efectos sociales, políticos y sanitarios que generó la pandemia del Covid-19, sino también con el compromiso pastoral que las comunidades cristianas de Latinoamé-



rica y El Caribe asumieron para tratar de responder asertivamente a esos desafíos.

Desde la perspectiva de la UBL, la importancia de realizar una consulta de teología práctica para el contexto latinoamericano y caribeño radica en la necesidad que tienen las instituciones de educación teológica de fortalecer sus programas académicos. En efecto, la tarea de nuestras instituciones teológicas es formar académicamente a personas vinculadas a proyectos o procesos de incidencia social que acompañan diferentes grupos cristianos, con e fin que estas personas cuenten con las capacidades teóricas y prácticas para enfrentar los desafíos comunitarios de sus contextos.

Generalmente, la personas que se forman en nuestras instituciones están vinculadas a proyectos eclesiales, seminarios religiosos, institutos teológicos, organizaciones sociales u organizaciones basadas en la fe. Espacios desde los cuales se comprometen bíblica, teológica y, sobre todo pastoralmente, para intentar mejorar las condiciones de vida de sus comunidades. Aquí radica precisamente la relevancia de la consulta de teología práctica, pues es importante hacer una pausa en el camino y reflexionar sobre nuestras experiencias acumuladas, los desafíos que nos presenta el contexto mundial actual y las perspectivas futuras de la teología práctica, tanto para el contexto local latinoamericano y caribeño, como para el contexto internacional.

Por otro lado, aunque la consulta de teología práctica está orientada a reflexionar sobre el quehacer teológico de las instituciones de educación teológica, también consideramos importante que en la consulta participen personas que, por su trayectoria en el campo de la praxis pastoral, pueden contribuir sustancialmente a la construcción de programas académicos coherentes con las necesidades de nuestras comunidades. Consideramos que con ese aporte práctico y académico, la teología práctica puede abordar asertivamente temas transversales actuales, como los que representan las relaciones de género, generacionales, interculturales, religiosas, medioambientales y otros más. De esta manera, las personas que se forman en nuestras instituciones educativas contarán con instrumentos teóricos y prácticos para que, desde las espiritualidades y religiosidades de nuestros pueblos, promuevan la justicia social y la vida en armonía.

Otro tema fundamental para la consulta, especialmente en la búsqueda de construir una identidad latinoamericana y caribeña de la teología práctica, se encuentra en distinguir su papel disciplinario frente a la teología de la liberación y frente a otras teologías, como la bíblica, la histórica y la sistemática. En ese sentido, es importante visibilizar cuál es la contribución de la teología práctica a esas disciplinas teológicas y qué es lo que ellas le aportan. Ese aspecto está relacionado con los criterios epistemológicos, metodológicos y prácticos que deben ser parte de la identidad de la teología práctica latinoamericana y caribeña. Sin embargo, no se trata de crear una identidad monolítica, sino más bien de que esté abierta a la diversidad y a las posibilidades de seguirse construyendo. Sobre esa base, el equipo organizador de la consulta elaboró la siguiente conceptualización de teología práctica, con el fin que sirviera de guía metodológica –pero que no se usara como definición– para alcanzar elaborar los temas centrales a trabajar durante la consulta:

La teología práctica es una disciplina teológica que se encarga de reflexionar sobre la praxis cristiana. Su objetivo es la construcción de conocimiento colectivo del Evangelio como fuerza liberadora y transformadora. Reflexiona de forma crítica, multidisciplinaria, contextual y en diálogo con las praxis de otras religiones, ciencias y sabidurías ancestrales. Se orienta a proteger toda la creación y se compromete activamente con la justicia, la equidad y la participación plena. Se realiza en la sociedad por medio de sus distintas áreas de estudio, como la pedagogía de la fe, liturgia, acompañamientos pastorales, homilética, misión, historia, entre otras.

Esta conceptualización intenta ser dinámica y abierta a seguirse construyendo, para lograr que, desde una epistemología latinoamericana y caribeña, la teología práctica, como disciplina científica, responda no solo a las necesidades de formación académica cristiana, sino sobre todo a las realidades pastorales actuales del contexto de América Latina y El Caribe. Asimismo, al trabajar esa conceptualización, surgieron algunas inquietudes para el quehacer teológico latinoamericano, las cuales se pueden resumir en las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son los fundamentos teóricos y pastorales de la teología práctica latinoamericana?
- ¿Existe una teología práctica propiamente latinoamericana y caribeña o su identidad no se puede desvincular de la teología práctica europea y estadounidense?
- ¿Qué influencia tienen las teologías prácticas de otros contextos en la teología práctica latinoamericana y caribeña?
- ¿Hasta qué punto y de qué forma la teología práctica latinoamericana y caribeña está reflexionando críticamente y acompañando el compromiso pastoral del cristianismo?
- ¿Cuál es el pasado, presente, futuro y el método de la teología práctica latinoamericana y caribeña?
- ¿Tiene futuro la teología práctica latinoamericana y caribeña o es un esfuerzo académico sin trascendencia?
- ¿Cuál es la relación de la teología práctica con otras disciplinas teológicas y cómo se evidencia esa relación?
- ¿Cuál es la relación de la teología práctica con otras disciplinas o ciencias no-teológicas y cómo se evidencia esa relación?

La búsqueda de respuestas a esas preguntas es un desafío actual fundamental para el quehacer teológico latinoamericano y caribeño, y es precisamente en ellas donde se justifica la propuesta que ha hecho la UBL de convocar a una consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña. Con la implementación de la consulta se intentó responder a las necesidades académicas y pastorales del cristianismo latinoamericano, tomando en cuenta la experiencia de personas comprometidas con la docencia, la pastoral y con la reflexión del quehacer teológico. Para ello, fue fundamental describir y analizar los desafíos pasados, presentes y futuros de la teología práctica latinoamericana y caribeña, así como identificar su vínculo con las teologías prácticas de otros contextos y su relación con otras disciplinas (no-teológicas). En síntesis, la consulta buscó analizar la importancia académica de la

teología práctica y su vínculo con los procesos de transformación social en América Latina y El Caribe.

Por último, me parece importante indicar que el objetivo general que el equipo de trabajo formuló para realizar la consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña fue: Analizar el papel de la teología práctica en la coyuntura actual de Latinoamérica a partir de una consulta de teología práctica latinoamericana, para elaborar materiales y estrategias académicas que permitan fortalecer y promover una teología práctica con identidad latinoamericana.

Para lograr tal objetivo, durante la consulta se tuvo un encuentro virtual al mes, con dos conferencias por la mañana, las cuales fueron transmitidas por las redes sociales de la UBL (YouTube y Facebook). Por la tarde, las personas participantes a la consulta se reunieron en cinco mesas de trabajo: 1) Acompañamientos pastorales, 2) Desarrollo de comunidades, 3) Espiritualidad y liturgia, 4) Homilética y 5) Pedagogía de la fe.

Es así como en este segundo número de la *Revista Teología Práctica* se presentan las seis conferencias que se expusieron durante la consulta y que tuvieron como objetivo motivar la reflexión de las diferentes mesas de trabajo. La primera serie de conferencias se presentaron el 23 de febrero de este año, bajo el título: *Otras formas de sabidurías y saberes: Introducción a las epistemologías decoloniales*. Nicolás Panotto tuvo a cargo la primera conferencia de este día, con el tema: *De otros saberes y conocimientos-otros. Una revisión (crítica) de la descolonización epistémica en los saberes/sabidurías teológicos*. Por su parte Sofía Chipana Quispe se encargó de presentar la segunda conferencia, con el tema: *Epistemología interrelacionales*.

La segunda serie de conferencias de la consulta se presentaron el 23 de marzo, con el título: *Teología Práctica desde la realidad Latinoamericana: Un desafío permanente y transformador*. La primera conferencia de este día estuvo a cargo de Angel Eduardo Román-López Dollinger y tuvo como título: *La teología práctica como constructo histórico: Hacia una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña*. Roberto E. Zwetsch presentó la segunda conferencia del día bajo el título: *Teología Práctica desde la perspectiva latinoamericana y caribeña*.

La tercera y última serie de conferencias se llevó a cabo el 20 de abril y tuvo como título: *Re-conociéndonos en el camino: Epistemologías y metodologías en la Teología Práctica con identidad latinoamericana y caribeña*. Manuel Ortega Álvarez tuvo a cargo la primera conferencia del día la cual tituló: *“A Dios nadie le vio jamás”. Espiritualidad y teología negativa en el contexto actual*. Por otra parte, a Nidia V. Fonseca Rivera le correspondió presentar la segunda conferencia, cuyo título fue: *Teología Práctica: ¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?*

Las seis conferencias que aquí se presentan son muy importantes para reflexionar sobre la historia, desafíos y perspectivas epistemológicas, metodológicas y praxiológicas de la teología práctica latinoamericana y caribeña. Además, los temas centrales de cada conferencia nos llaman a trabajar en la construcción de una identidad local para la teología práctica, pero sin perder los aspectos positivos del legado teológico que hemos recibido en la historia resiente, especialmente de parte de la teología de la liberación.

Espero que los aportes publicados en este número sean de su interés y contribuyan a seguir profundizando en el diálogo constructivo que debe acompañar la construcción de una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña para nuestros tiempos. En nombre del equipo organizador de la consulta, también agradezco a las personas que contribuyeron con los documentos escritos de sus conferencias.

*26 de julio de 2021*

*San José, Costa Rica*





*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

---

1 *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 cotidianidad 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-oriente.<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.



*Sofía Chipana Quispe\**

## ***Epistemologías interrelacionales***

### ***Interrelational epistemologies***

---

Recibido: 30 de mayo 2021

Aceptado: 15 de junio de 2021

---

\* **Sobre la autora:** Miembro de la comunidad de Teólogas Andinas de Abya Yala, y la articulación de Teología y Pastoral Andina Perú, Argentina y Bolivia.

*Correo electrónico:* warmi\_pacha@hotmail.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

## EPISTEMOLOGÍAS INTERRELACIONALES

*Vengo para mirar de nuevo, para deducirlo y despertar el ojo ciego.  
Sin miedo, tú y yo, descolonizemos lo que nos enseñaron.*

Anita Tijoux

### LA FUERZA DEL TIEMPO QUE NOS HABITA

Las palabras que ofrezco llegan desde el sentipensar o corazonar de los pueblos que no sólo se reconocen desde su identidad cultural, sino en esa fuerza de los mundos que habitamos, que nos habitan y con las que convivimos, la ancestralidad, presente en los diversos seres ubicados en los territorios y territorialidades reconocidos y nombrados de diversas maneras. En este tiempo del calendario gregoriano de febrero<sup>1</sup>, las regiones altas de los territorios del Sur nos conectamos con la fuerza de la crianza mutua de la vida que nos ofrece la *Pachamama*, desde la *k'amasa*, fuerza vital, de sentirse criada y criar la vida en correspondencia mutua, presento el compartir que titulamos como: otras formas de sabidurías y saberes: una introducción a las epistemologías decoloniales.

---

1 Tiempo en que ofrecí el sentipensar en las conferencias de la consulta previa sobre: *Teoría, método y praxis: Hacia una teología práctica latinoamericana y caribeña.*

En el compartir de saberes me aproximo a algunas narrativas, textualidades y cosmopraxis ancestrales que acompañan desde tiempos milenarios a los pueblos en *Abya Yala*<sup>2</sup>, desde la conciencia de que todo está enlazado, y que todo tiene vida, por lo tanto, ofrecen saberes y sabidurías que fueron descalificadas, por lo que los sentipensares que denominan como descolonización, nos abre los ojos para ver los ropajes que llevamos interiorizados del poder colonial, patriarcal y de señorío que determinó nuestro ser, estar, saber y quehacer.

Para muchos esta propuesta no es viable porque no se puede volver en el tiempo y borrar la herencia colonial, sin embargo, para las sabidurías ancestrales la integración de los diversos tiempos es importante, pues el pasado está relacionado con la comprensión de la vida que posibilita aprender a releer nuestras historias desde las memorias transgresoras que sostuvieron las resistencias, frente a la violencia del pensamiento hegemónico colonizador que descartó las sabidurías ancestrales, haciendo hasta lo imposible por alinearnos en un territorio totalizado por el esquema binario que separó los cuerpos de las convivencias necesarias en el cosmos, imponiendo el mundo de lo uno, lo único, lo universal y verdadero privándonos de la dignidad de nuestras cosmogonías a partir del discurso de la superioridad moral que se sostuvo en el color de la piel que dio paso a la clasificación antropológica de seres superiores e inferiores, como diría Eduardo Galeano:

El color de la piel no había tenido menor importancia en las civilizaciones anteriores. *La Europa del Renacimiento fundó el racismo*. Y cinco siglos después, Europa no consigue curarse de esa enfermedad. Misión de evangelización, deber de civilización, horror a la diversidad, negación de la realidad: el racismo era y es un eficaz salvoconducto para huir de la historia (1998, 24).

La instauración de lo “blanco”, como corporalidad de privilegios, asume al pluriverso de mundos, como territorios y cuerpos de conquista, subestimando la fuerza de las comunidades y pueblos en resistencia que, constatan

---

2 En el idioma del pueblo Kuna de Panamá, se traduce como *tierra en plena madurez*, expresión asumida por los diversos pueblos como alternativa al nombre colonial de América Latina.

las desarmonías generadas por la ambición humana, por lo que ofrecen el *Qapac Ñan*<sup>3</sup>, el camino noble de la sabiduría para asumir el restablecimiento de las relaciones desde la profundidad de las espiritualidades ancestrales que posibilitan el equilibrio y la armonía en la Gran Red de la Vida, como se puede constatar en la cosmopraxis de los pueblos que se orientan a partir de los principios que se entretajan desde la pluralidad de historias en proceso, sostenidas en la crianza mutua de la vida pese a la violencia simbólica y sistémica de la constitución del mundo de lo uno que se encarga de silenciar y jerarquizar sus saberes a partir de los criterios de verdad y validez.

## UN MUNDO DONDE HABITAN OTROS MUNDOS Y OTROS SABERES

La provocación zapatista, de reconocer “un mundo, donde quepan muchos mundos”, fue un gran impulso de auto reconocimiento para los pueblos en resistencia, aunque cada día desaparecen comunidades de biodiversidades de vida, los otros mundos se reconocen en los hermosos y complejos pluriversos que generan grietas en la pretensión del adueñamiento de la vida, que se disfraza en el discurso del multiculturalismo, la “inclusión social”, la interculturalidad, la economía verde para proteger la naturaleza, la seguridad alimentaria; mientras su caminar se sostiene en el poder bélico del exterminio de los diversos mundos, por lo que la defensa de los territorios y de todas sus interrelaciones se convierte en una traba a sus pretensiones. No obstante, los otros mundos siguen siendo y estando desde las memorias del corazón que buscan incesantemente escarbar la herencia epistemológica de la consciencia cósmica de las relaciones en correspondencia, de la que deviene el sentido de comunalidad que se amplía a todos los mundos que se ven y los que no se ven, pero están presentes.

En esos modos de sentipensar la vida, la persona, el ser humano/a, no se ubica diferenciada de las otras comunidades de vida, por ejemplo, en el

3 Término quechua que se atribuía a la red de caminos que vinculaba los diversos territorios en el gobierno de los Inkas. Se analógicamente se asocia al camino sabio de las interrelaciones.

mundo andino la constitución de la persona no tiene la finalidad de diferenciarse de las/os otras/os seres, ya que el *jaqi* (ser persona), se constituye en la posibilidad de sus interrelaciones, es decir, “se refiere a la condición social de ser persona, con todas sus ramificaciones de socialidad en términos de las obligaciones y los deberes recíprocos entre personas, sean humanos o no humanos” (Arnold 2017, 29), pues las/os otras/os seres en la medida que mantienen las relaciones con la comunidad humana permiten reconocerse en un parentesco amplio, por ello no puede asumirse como administrador, sino como un ser en relación con las diversas comunidades, ya que a la vez que es criado por las diversas comunidades de vida, en reciprocidad las cría, de ese modo circula la fuerza del *ayni*<sup>4</sup> comunitario.

Ubicando los principios de vida que se conservan en los pueblos, si bien se sostienen en las nociones cosmológicas de sus mundos, sin embargo, en ellas se establece una serie de orientaciones que posibilitan las relaciones con los mundos de las diversas formas de vida como los vemos expresada en el siguiente sentipensar:

El mundo andino, es un mundo de crianzas, todos crían y se dejan criar, por eso esta cualidad de la crianza no sólo es atributo del hombre, sino que es común denominador de todos los miembros que conforman la colectividad natural. En cada pacha local se conversa con todo lo que existe y de distintas formas o maneras; el andino es un conversador por excelencia, esta tremenda capacidad de conversar con la naturaleza hace que se establezcan relaciones o simbiosis estrechas y permanentes entre todos los miembros que conforman el ayllu; su única preocupación es vivir mejor y de la manera más armoniosa posible y en equilibrio con todos; entonces la plenitud de la vida se alcanza criándose mutuamente (Apaza Ticona 1997, 103).

En esas relaciones de crianzas mutuas, se cultivan sabidurías que permite reconocer no sólo un saber, sino el pluralismo de saberes, sentires, identidades y maneras de habitar y transitar la vida, es decir, se trata de una “epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cog-

4 Principio que acompaña a los pueblos aymaras y quechuas, en su organización comunal que posibilita la correspondencia mutua complementaria que se establece con todos/as los/as seres que se cohabita en un determinado territorio.



noscitivo. El conocimiento es una cualidad de todos los seres, sean humanos o no humanos, animados o “inertes”, y se lo consigue a través de muchas vías, el ritual, la celebración, el trance, la representación simbólica y la unión mística (Estermann 2008, 40), aunque el autor limite la relación a algunos aspectos de la vida, se tiene que comprender que en el mundo andino a la que se refiere, todas las realidades están interrelacionadas, por lo tanto el conocimiento se adquiere en todas las dimensiones de la vida, ya que las relaciones son dinámicas y permanentes, de ese modo se concibe la *Suma Qamaña*, el Buen Vivir.

Por lo tanto, el sentipensar, es cultivado en las interrelaciones de los muchos mundos, ya que las otras y otros seres ofrecen sus saberes y sabidurías a partir de los intercambios que se establecen desde la observación, la interpretación, la conversación y sobre todo la escucha, pues, “el viento, los pájaros, el agua, los cielos, etc., todos dicen algo y en ese decir el ser humano produce el conocimiento necesario para habitar, con sentido, el mundo familiar que vive” (Bautista S. 2014, 160). De ese modo se emprende aprendizajes y enseñanzas recíprocas que posibilitan la continuidad de la vida en el espacio biocultural, reconociendo que los muchos mundos, son el resultado de los entretreídos que fluyen de manera constante.

## EL MUNDO DE LO UNO QUE SE CONSTRUYE EN LA DESIGUALDAD

Desde el reconocimiento de los muchos mundos, se cuestiona a la noción de un mundo que se sostiene en un pensamiento monocultural constituido desde el criterio de la validez que atraviesa tiempos, territorios y se sostiene en el racismo epistémico y el capitalismo racial, a lo que se denomina como la colonialidad del saber, cuyas bases se sostienen en las estructuras de la supremacía de un Dios, una verdad, una historia, un idioma, una cultura, una especie dominante y un sexo dominante, imponiéndose en esos monocultivos mentales, la estructura binaria, excluyente que separa y jerarquiza las realidades y relaciones desde los parámetros an-

teriormente mencionados, en la que se establece purismos, esencialismos y fundamentalismos, que naturalizan las desigualdades desde las perspectivas ontológicas del no ser, por lo que la construcción de los seres sin alma se sostiene en el aspecto biológico como cuerpos gobernables, esos otros/as a los que su pasado las/os condena, porque cargan con el peso de las identidades impuestas que anulan las diferencias desde el prejuicio cultural que considera a las/os otras/os como: bárbaros objetos de civilización y desde la moral superior asociadas/os con la maldad, la crueldad, el pecado, por lo que requieren del control religioso.

De ese modo se configura una universalidad distorsionada, desigual, desarmonizada, que cría las individualidades como un “constructo resultante de un largo proceso de rupturas postuladas en la desacralización, desnaturalización y descomunalización (Gomel Apaza 2005, 71), pues desde las ciencias modernas uniformes de occidente se deslegitima los otros conocimientos, valiéndose de sistemas educativos, como serán las escuelas y universidades que siguen la ruta “civilizatoria”, aunque se disfracen en discurso de la interculturalidad, sin embargo, sigue las políticas de exterminio, asimilación, invisibilización y el desprecio a los saberes-haceres propios. En ese sentido, hay una especie de formateo para repetir o copiar lo aprendido, que es parte de un proceso de alienación, de negación y hasta de odio por lo propio, mientras se asume lo ajeno que paulatinamente provoca el vaciamiento y las rupturas en las interrelaciones con las otras formas de saberes y seres, imponiéndose una episteme totalizante.

Definitivamente que ese mundo que se constituye desde la “unidad” y la uniformidad, rompe con la comunión, pues en nombre de esa unidad que hoy se considera como globalización, se instaura una guerra contra el pluriverso; pero simultáneamente está la resistencia de las naciones, nacionalidades y comunidades clandestinas que insisten en pervivir a partir de las propias autoafirmaciones, pues ese es el proceso de la descolonización que viven los pueblos en *Abya Yala*, a fin de seguir en conexión y vibrando con las diversas biodiversidades en y con el cosmos. Por ello se celebra los intercambios de saberes que son capaces de romper con el disciplinamiento colonizador, a partir de las memorias transgresoras, como lo expresa Eduardo Galeano:

Cuando le queman sus casitas del papel, la memoria encuentra refugio en las bocas que cantan las glorias de los hombres y los dioses, cantares que de gente en gente quedan, y en los cuerpos que danzan al son de los troncos huecos, los caparazones de tortuga y las flautas de caña (Galeano 1998, 58).

## ANCESTRALIDAD: MEMORIA LARGA QUE NOS HABITA

Los pueblos que siguen siendo y estando en *Abya Yala*, se reconocen en una memoria larga, por ello, las abuelas y abuelos, no narran un solo relato de sus cosmogénesis, ya que las historias están entretrejidas de nacimientos y fines de mundo, de noches y amaneceres fecundos, como ya lo dijimos anteriormente la ancestralidad no se limita a lo humano, sino a la comunidad del gran tejido de interrelaciones, que posibilitan el restablecimiento del equilibrio y la armonía.

Se trata de ancestralidades que habitan en el cosmos y sus constelaciones, como se reconoce en las altas montañas y glaciares que en el contexto andino son nombrados como *Apus*, considerados/as como protectores/as, consejeros/as y acompañantes a quiénes se debe “reconocimiento y respeto porque saben más que nosotros por haber ‘vivido’ y ‘visto’ muchísimo más” (Valladolid Rivera 1991, 174), por lo que se busca establecer la conversación y el intercambio recíproco, por medio de los saludos, conversaciones, fiestas, rituales y ofrendas propias que posibilitan el intercambio de energías. De la misma forma en el ámbito de la salud, las plantas y árboles medicinales son consideradas como las hermanas mayores por la sabiduría milenaria que poseen para sanar. Otras ancestras reconocidas y queridas en los diversos territorios, son las semillas, ellas están plenamente integradas en las familias, comunidades y pueblos, pero por su ser caminante en los intercambios atraviesa diversos caminos a fin de cuidar y ampliar la diversidad, que es cuidada por las mujeres, ya que entre ambas se establece una relación de parentesco.

Así podríamos nombrar a las diversas ancestras/os que habitan los territorios en pleno vínculo con la ancestralidad humana que después de retornar

al vientre de la tierra, vive su tiempo de transformación habitando en otros espacios, por ello, si bien la ausencia física se llora y siente, pero se sabe que habitan de otras maneras y que en algunos tiempos determinados llegan de visita acompañado de otros/as seres, en el caso andino, las primeras lluvias que preparan la tierra para el cultivo y el encuentro con las semillas en el mes de noviembre, por ello el recibimiento no se da sólo en un entorno familiar, sino comunitario.

El vínculo que se establece entre los cuerpos y la tierra habitada, refleja la pertenencia a ella, de ese modo es reconocida como la ancestral mayor, pues en ella se recrea la vida en las múltiples relaciones, en ese sentido la tierra y territorio no se limita a la noción de propiedad, ni de posesión, pues la comunidad humana no se atribuye el ser dueño/a de la tierra, su presencia como las y los otras/os seres tiene que ver con la convivencia cariñosa, actitud fundamental en las sabidurías, ya que el respeto y cariño en las relaciones posibilita la recreación de los diversos mundos, la biodiversidad.

De ese modo se encauza la vida en plenitud, o el buen vivir, en la medida en que los diversos mundos, se complementan, donde la presencia de la ancestralidad no sólo queda en la evocación de la memoria, sino que es parte de la vida, ya que algunas tienen la posibilidad de influir en las conductas, por lo que se cuida la relación con ellas y ellos. Sobre todo, con las/os que habitan en espacios de mucho respeto, ya que en esos otros mundos se encuentran presentes en las fuerzas insondables que sólo algunas/os sabias/os tienen la capacidad de interpretarlas y relacionarse con ellas; aspecto que, por influencia del cristianismo es catalogado como diabólico o endemoniado; aunque los/as abuelos/as usan ese discurso para que la presencia de esos seres sea respetadas y no alteradas en su equilibrio y armonía. No obstante, conforme se va vaciando el sentido de sus seres y presencias, las relaciones se complejizan, y con afán se busca domarlas con diversas ritualidades a fin de buscar beneficios personales, como pasa en los espacios donde se ubican las minas, las fuentes de agua, los bosques, o el monte.

Desde ese vínculo con la ancestralidad, la resistencia de los pueblos en los territorios ancestrales tiene un largo caminar, por el constante avasallamiento y hasta destrucción de las comunidades de vida, como lo ex-

presan las guardianas de lagunas en Perú, “si ella se seca ¿dónde vivirán los espíritus que habitan en ellas?”, es decir, la ancestralidad. Pues la lucha y resistencia de los pueblos sostenidas en la crianza mutua, son catalogadas por las políticas colonialistas, extractivistas, capitalistas, jerárquicas y patriarcales, apoyadas en la antropología hegemónica, como “animismo primitivo”, lo que permite en nombre de la civilización, el desarrollo extractivista que extiende su poderío a partir del discurso del bienestar global, restringiendo el sentido de lo local.

Mientras que las interrelaciones del pluriverso, no se comprenden desde las perspectivas universalistas, sino “como una manera recíproca de criarse en el mundo, entre la familia o entre el cerro guardián y otros sitios sagrados del paisaje, y los/as humanos/as, animales y plantas...” (Arnold 2017, 17). Se trata de una ontología relacional, donde el ser humano se siente parte del Tejido de la Vida, que se entreteje en las sinergias que logran gestarse en las biodiversidades que habitan los territorios; aunque por los intercambios entre pueblos, se tiene la noción de que la reciprocidad con la ancestralidad fluye por diversos territorios criando el buen vivir, por lo que el cuidado y la defensa de los territorios para algunos/as sabias/os, es un legado para toda la humanidad.

En ese sentido, muchas de las comunidades desde la vivencia de sus espiritualidades ancestrales, buscan restablecer la tierra sin males, la loma santa, el buen vivir, que se entreteje en los cuerpos que se reconocen como hijos e hijas de la tierra, pues la fuerza vital fluye en las tierras, territorios en la danza de sus ciclos, por lo que en reciprocidad, los hijos e hijas procuran en las relaciones el buen sentir, el buen pensar, el buen querer y el buen hacer.

## SANACIÓN DE LA ANCESTRALIDAD NEGADA

En esta última parte del compartir, planteo la necesidad de la armonización de la vida a partir de las espiritualidades relacionales que sostienen los saberes y conocimientos que se entretejen en las correspondencias mutuas,

ya que muchos pueblos llevan la herida de la negación, provocado por el enajenamiento y la asimilación colonial, y su sanación no pasa por la “inclusión” a esas sociedades desiguales en la que muchas poblaciones subsisten, a fin de superar su condición de inferioridad, sino en la posibilidad de reconstruir las historias plurales, como lo hacen las narraciones que acompañan el tejido de los saberes, donde las y los que son considerados/as como débiles manifiestan esos otros poderes que confrontan al que tiene poder para dominar, relatos que no son “puro cuento”, sino que reflejan procesos vitales que sostienen el equilibrio en la vida y sus relaciones.

La negación de la ancestralidad para muchas abuelas y abuelos, es presencia enfermedad, y ella es considerada como una señal de la desarmonía que ha afectado a los pueblos, la tierra, a los animales, aves, peces, a los sembríos, a las lagunas, a los ríos... Por ello debe ser armonizada, pues esas heridas requieren ser escuchadas, y como toda enfermedad en el conocimiento de los pueblos, tienen deseos, se alimentan, caminan y se presentan cuando las relaciones se ven alteradas. De modo que la sanación requiere de los/as *kolla wallas*<sup>5</sup>, es decir, de seres que llevan la sanación y procuran la conversación con la enfermedad, propiciando el proceso de la sanación que conlleva la fuerza de las espiritualidades relacionales, recíprocas, complementarias, comunales, que acuerpan y sostienen la sanación a partir de las memorias transgresoras, donde el poder de la palabra en la conversación y el silencio para escuchar son fundamentales.

Aunque este proceso es sumamente complejo, en un contexto de desencuentros permanentes con ese mundo que construyó los mestizajes que tienen como horizonte su “blanqueamiento”, y se sostienen en el poder dominante que provoca una serie de construcciones desiguales a partir del prejuicio racial, provocando una serie de rupturas en la comunión interrelacional cósmica. Sin embargo, se reconoce que comunidades y naciones aún clandestinas en sus propios territorios van tejiendo sus espiritualidades con los hilos rotos y quemados, gracias a las fuerzas que dinamizan las sinergias de tiempos y espacios de todos los mundos, desde la que se esta-

5 Terminó aymara, que traducido literalmente podría ser, el que lleva la bolsa de la medicina, se trata de una asignación a las territorialidades del Kollasuyo, como los pueblos de la medicina en el tiempo de la expansión Inka.

blece la interrelación de los cuerpos que fluyen en vínculos inseparables, pues la humanidad no se ubica al margen, o al centro, sino como un ser en relación con las y los otras/os seres, de ese modo asume que su cuerpo es tierra-cosmos.

Por ello, pese a la constante amenaza del sistema devorador de mundos, el fuego de la ancestralidad alienta el camino de la conciencia cósmica de ser tierra que anda, por lo que la lucha por los territorios no tiene que ver sólo con sostener las tradiciones, usos y costumbres, sino la autodeterminación como pueblos para seguir siendo y estando, en plena comunalidad con todas/os las/os seres, que habitan en los territorios. Pues, la privación de la ancestra mayor, la tierra, la *Pachamama*, es la enajenación absoluta, ya que se pertenece a ella, como dicen las/os mayores, de ella venimos y retornamos a ella, la Madre.

En ese sentido, la sanación implica el restablecimiento de la ancestralidad femenina negada, que es una de las fuerzas mayores que ha sido invisibilizada por la noción patriarcal de la supremacía masculina y el racismo, que niega en su genealogía a su ancestralidad femenina. Sin embargo, en los mundos considerados como el de los “nadies”, se siente la fuerza que se sostiene en las sabidurías cultivadas por mujeres transgresoras, que se negaron a dejar sus seres desde la recreación de los ropajes impuestos, conservando los idiomas, la alimentación, los tejidos, los rituales, el cuidado de la vida de sus pueblos y el vínculo con los territorios de origen, pues ellas desde su “no ser”, son las que conservaron los saberes y sabidurías relacionales de la crianza mutua, como se puede ver en su relación con las semillas, no limitadas sólo a la seguridad alimentaria, sino la soberanía alimentaria que sostiene la autodeterminación de los pueblos para gobernarse a sí mismos a partir de sus saberes y sabidurías relacionales, desde el vínculo con la tierra-territorio, como lo expresaba Máxima Acuña Atalaya<sup>6</sup>: “Soy Pobre y analfabeta, pero sé que nuestra laguna y las montañas son nuestro verdadero tesoro y lucharé para que no las destruyan”.

6 Máxima Acuña Atalaya, agricultora y defensora territorial peruana, en la región de Cajamarca donde se inició la lucha contra el mega proyecto minero Conga de propiedad de Newmont Mining Corporation y compañía de minas Buenaventura, por lo que recibió el premio Medioambiental Goldman el 2016.

Ellas, sabias, sanadoras, caminantas, parteras, comideras, tejedoras, músicas, buscan sanar junto a la *Pachamama* las violencias que sufren los cuerpos, y recuperar el sentido de las relaciones duales que se vieron ensombrecidas desde la noción binaria excluyente, ya que las fuerzas denominadas duales, en los mundos plurales relacionales tiene que ver con el sentido de la reciprocidad de fuerzas complementarias que habitan en todas/os las/os seres.

Desde la conexión con esas fuerzas negadas, los caminos de la sanación para los pueblos en resistencia, implica reconocerse en el entretejido de las epistemologías relacionales, que sólo son posibles a partir del vínculo con la ancestralidad que empuja a hacer el *kuti*<sup>7</sup>, que implica el proceso de circulación por la espiral de la vida, desde fuera hacia adentro, hacia la izquierda donde se ubica el corazón, para conectarse con las fuerzas vitales que posibilitan la reconstitución del equilibrio y la armonía de la vida:

*Cuando naces, eres una cuerda sin anudar,  
eres Pacha (cosmos), totalidad tiempo y espacio,  
el gran vacío se va llenando  
de pequeños amarres  
que van creciendo con tus palabras,  
y tus faenas  
y cada cierto tiempo debes realizar un Kuti (vuelta)  
un enlace dentro de ti mismo  
solamente así podrás volver a ser  
el mismo que naciste (Carvalho Oliva 2016, 5).*

---

7 En el contexto andino, es la fuerza del retorno a las fuerzas de la vida que posibilitan el cambio, la transformación de una realidad, que conlleva el fin de un tiempo y da el inicio a otro, tiene una dimensión cósmica, pero también es una fuerza que se puede intencionar o provocar.



## Bibliografía

- Apaza Ticona, Jorge. 1997. “Cosmovisión andina en la crianza de la papa”. En *Manos sabias para criar la vida: tecnología andina. Simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas (Quito, julio de 1997)*, editado por Juan Van Kessel y Horacio Larrain Barros, 101–25. Quito: Hombre y Ambiente.
- Arnold, Denisse. 2017. “Hacia una antropología de la vida en los Andes”. En *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, editado por Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 11–40. Estudios Socioreligiosos 2. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Bautista S., Rafael. 2014. *La descolonización de la política: introducción a una política comunitaria*. La Paz, Bolivia: AGRUCO/COSUDE/Plural.
- Carvalho Oliva, Homero. 2016. “Nudo Primigenio”. En *Poesías del Buen Vivir Andino*, editado por Luna Calante, 5. Plaquette Monografica, Anno III. Venecia, Italia: 7Lune.
- Estermann, José. 2008. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Colección “Teología y filosofía Andinas” 5. La Paz: ISEAT.
- Galeano, Eduardo. 1998. *Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Planeta.
- Gomel Apaza, Zenón. 2005. “Cariño y Tecnología”. *Fe y Pueblo*, 70–80.
- Valladolid Rivera, Julio. 1991. “Agroastronomía andina”. En *Cultura Andina Agrocentrica*, editado por François Greslou, Eduardo Grillo Fernández, Enrique Moya Bendezú, Grimaldo Rengifo Vásquez, Víctor Antonio Rodríguez Suy, y Julio Valladolid Rivera, 171–207. Lima, Perú: PRATEC.





*Angel Eduardo Román-López Dollinger\**

## ***La teología práctica como constructo histórico***

Hacia una teología práctica con identidad  
latinoamericana y caribeña

## ***Practical theology as a historical construct***

Towards a practical theology with a Latin American  
and Caribbean identity

---

Recibido: 30 de mayo 2021

Aceptado: 15 de junio de 2021

---

- \* **Sobre el autor:** Teólogo suizo-guatemalteco, anglicano y cooperante ecuménico de la organización suiza de cooperación para el desarrollo Misión 21. Actualmente trabaja como docente en teología y como asesor en investigador en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica.

*Correo electrónico:* a.roman@ubl.ac.cr

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



CONFERENCIA

## Teología Práctica desde la Realidad Latinoamericana:

Un desafío permanente y transformador



**Ángel Román**  
Conferencista



**Roberto Zwetsh**  
Conferencista



**Edwin Mora**  
Moderador

23 de marzo, 2021



10a.m. - Cerro Guambocá  
1p.m. - Bogotá



## LA TEOLOGÍA PRÁCTICA COMO CONSTRUCTO HISTÓRICO

Hacia una teología práctica con identidad  
latinoamericana y caribeña

### INTRODUCCIÓN

Para mí es un placer compartir con ustedes una de las dos reflexiones de hoy, las cuales forman parte de las conferencias de la *Consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña* organizada por la Universidad Bíblica Latinoamericana. Asimismo, me alegra mucho compartir esta exposición con nuestro colega Roberto Zwetsch. Junto a Roberto hemos titulado el tema general de hoy como: “Teología práctica desde la realidad latinoamericana: Un desafío permanente y transformador”. Este tema general es muy importante para iniciar mi participación, pues refleja lo que quiero compartir con ustedes a partir de las siguientes afirmaciones sobre la teología práctica como disciplina científica: 1) Es una disciplina teológica que se encuentra en constante formación y por ello está abierta a la crítica externa e interna. 2) Su epistemología y metodología se construye a partir de los contextos y sujetos sociales a los cuales orienta su función. 3) Su producto final es colaborar en la transformación social a través de personas capacitadas para enfrentar los desafíos socio-pastorales de sus comunidades.

Sobre la base de las afirmaciones anteriores, abordaré tres temas que considero fundamentales y desafiantes para la reflexión actual sobre el papel

teórico-práctico de la teología práctica en América Latina y El Caribe: 1) Validez del estatus científico de la teología práctica. 2) Construcción histórica de su discurso científico. 3) Identidad de la teología práctica latinoamericana y su relación con la teología de la liberación.

## VALIDEZ DEL ESTATUS CIENTÍFICO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA

En primer lugar, hay que indicar que validar el estatus científico de la teología práctica es un problema histórico que le afecta no solo a ella sino a la teología en general, ya que, como toda ciencia, tiene que indicar claramente qué es lo que estudia (objeto de estudio), con qué propósito lo hace y a través de qué metodología.<sup>1</sup> Esto se complejiza todavía más, cuando se parte del principio general que la teología es “una ciencia que quiere aprehender a «Dios», entenderlo y expresarlo”,<sup>2</sup> ya que esa afirmación implica que Dios es el objeto de estudio de la teología. No obstante, intentar poner a Dios como objeto de estudio para definirlo, comprenderlo o explicarlo, es una tarea muy complicada –si no imposible– porque, formalmente, Dios no es susceptible de ser observado ni verificado. Por esa razón, cuando queremos afirmar que la teología es una disciplina científica, “...no basta con decir que es «la disciplina que estudia a Dios», sino que es necesario tomar en cuenta quién es este Dios a quien la teología estudia, y cómo le conocemos”.<sup>3</sup>

- 
- 1 Este aspecto genera, para cualquier disciplina, un debate académico sobre quién tiene la potestad para confirmar o impugnar esa validez. Este debate no es nuevo, pero cobró mayor importancia durante el proceso de secularización que experimentó el mundo durante el siglo XIX. Al respecto, consultar: Jean Piaget, *El estructuralismo* (Buenos Aires: Proteo, 1971); Karl Raimund Popper, *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 1997); Karl Raimund Popper, *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad* (Barcelona: Paidós, 1997); Thomas Samuel Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 3a ed. (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012).
  - 2 Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica* (Salamanca: Sígueme, 2006), 21.
  - 3 Justo L. González y Zaida Maldonado Pérez, *Introducción a la teología cristiana* (Nashville: Abingdon Press, 2003), 7.

Según las premisas anteriores el estudio de Dios solo es posible a través de su revelación en la historia humana, pues esa es la forma como le podemos conocer, interpretar y explicar. Esta afirmación, además de validar la cientificidad de la teología, pues ya no se pone a Dios como objeto de estudio por sí mismo, permite que la teología práctica asuma una función disciplinaria determinante, ya que, al ser eminentemente práctica, se construye a partir de las situaciones contextuales –historia humana– donde se revela Dios. Aquí radica la importancia de conocer los hechos históricos que han dado forma a la teología práctica como disciplina, porque sin conocerlos difícilmente podremos llegar a comprender qué tipo de teología es la que practicamos y por qué es tan complicado –y a veces hasta casi imposible– construir una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña.

En segunda instancia, el problema de la teología práctica latinoamericana no radica solo en la dificultad de validar su estatus científico frente a la misma teología y frente a otras disciplinas, sino también en el tipo de teología que se arraigó en Latinoamérica, cuya identidad fue inicialmente europea y posteriormente estadounidense. Esta teología que se instaló en nuestras academias, y que generalmente se fundamenta en verdades absolutas, no permite reinterpretaciones y por eso muchas veces nos cuesta percibirla como un constructo histórico que nos convoca constantemente a desarrollar nuevas epistemologías y nuevos enfoques metodológicos. Aspectos fundamentales para que, desde sus diferentes áreas de trabajo, podamos vincularla coherentemente a los nuevos desafíos de la realidad social.

Obviamente, para superar la visión reducida de una teología práctica estática, es necesario generar un proceso de *conversión epistemológica* en la academia, el cual permita: 1) generar rupturas epistemológicas con modelos obsoletos de construir conocimiento, 2) integrar en el análisis los contextos, coyunturas y sujetos específicos que intervienen en la creación de conocimiento, 3) verificar constantemente la pertinencia del método que emplea para desarrollar conocimiento.<sup>4</sup>

---

4 Sobre las rupturas epistemológicas como luchas políticas en el gremio de profesionales académicos, se sugiere consultar: Pierre Bourdieu y Loïc J.D Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (México, D.F: Grijalbo, 1995), 77–185.

Las reflexiones anteriores nos permiten concluir que la teología práctica es una disciplina en constante construcción, cuyo objeto de estudio es la praxis cristiana. La primera parte de esta conclusión es aplicable a toda disciplina, ya que, epistemológica y metodológicamente, la ciencia se construye y define a través de paradigmas que se encuentran en constante evolución. En efecto, el avance del conocimiento humano genera que con el tiempo las formulaciones sobre ciencia pierden vigencia y den paso a nuevas interpretaciones, a nuevos modelos teóricos y metodológicos. En el caso de la teología práctica, es la praxis cristiana la que determina el tipo de interpretación y metodología que servirá de base teórica y práctica para sus diferentes áreas de trabajo: pedagogía de la fe, psicología pastoral, pastorales específicas, liturgia, homilética y otras.<sup>5</sup>

El estatus científico de la teología práctica es uno de los temas que esperamos se aborden en las mesas de trabajo, con el fin de reflexionar sobre cuál ha sido nuestra historia y qué efectos ha tenido en la forma como construimos actualmente ese estatus en América Latina. Si bien esta es una consulta de teología práctica para contextos académicos, les pedimos no olvidar la dimensión práctica, pues nos interesa identificar cómo podemos hacer la mediación de lo práctico a lo teórico, para poder elaborar programas de estudio orientados a formar personas con habilidades y capacidades para enfrentar los desafíos pastorales actuales de sus contextos.

Como ya lo indiqué arriba, el objetivo es aprender de nuestra historia para no reproducir simplemente los programas de estudios teológicos que fueron elaborados en épocas anteriores y para culturas diferentes. Por ello, el próximo punto que quiero tratar es el de cómo fue la construcción histórica de la teología práctica como disciplina científica hasta antes de llegar a América Latina y El Caribe. Este tema nos permitirá comprender por qué consideramos que la teología práctica desde la realidad latinoamericana es un desafío permanente y transformador.

5 Aunque esas áreas de trabajo ayudan a comprender qué es lo que hace la teología práctica, difícilmente le dan una identidad propia o contextual, especialmente porque esas áreas se trasladaron sin ningún tipo de contextualización a los programas de estudios teológicos. Es aquí donde radica el problema de la identidad latinoamericana de la teología práctica y por eso esperamos que las mesas de trabajo aborden críticamente este tema.



## CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL DISCURSO CIENTÍFICO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA

Históricamente, la teología práctica, como disciplina académica, se forma no solo por la necesidad de encontrar su propia identidad frente a otras formas de hacer teología, como la bíblica, sistemática o histórica, sino sobre todo surge en medio de un conflicto político entre el estado y la iglesia. En efecto, tanto en el contexto católico como en el protestante, la búsqueda de identidad propia de la teología práctica es y ha sido un desafío permanente.<sup>6</sup> Sin embargo, fue el conflicto político entre iglesia y estado, durante el último cuarto del siglo XVII, el que determinó que la teología práctica se constituyera en una disciplina académica.<sup>7</sup> En este tiempo, una parte del clero —especialmente jesuita— luchaba por conservar la autonomía de la iglesia y el derecho a impartir la educación teológica universitaria. Por su parte, el estado consideraba que la educación teológica tenía una gran influencia política en la sociedad y, por tanto, tenía que supervisarla el estado.

Es así, como el 18 de octubre de 1774, la emperatriz María Teresa de Austria promulgó un decreto, a través del cual le encargó al abad benedictino Franz Stephan Rautestrauch, elaborar un proyecto para renovar los planes de estudio de la facultad de teología.<sup>8</sup> Con este decreto, la monarquía logró no solo que la educación teológica dejara de ser una función de la igle-

6 Sobre esos desafíos en el contexto europeo alemán, consultar: Herbert Haslinger et al., eds., *Handbuch praktische Theologie*, vol. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999); Herbert Haslinger et al., eds., *Handbuch praktische Theologie*, vol. 2: Durchführungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 2000); Norbert Mette, “Aktuelle Herausforderungen und Problemstellungen der Praktischen Theologie im deutsch-sprachigen Raum”, *International Journal of Practical Theology* 4, núm. 1 (2000): 132–51; Christian Grethlein, “Praktische Theologie - eine Standortbestimmung”, *Theologische Literaturzeitung - ThLZ* 125, núm. 2 (febrero de 2000): 127–42; Reinhard Schmidt-Rost, “Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 1”, *Diakonia* 33, núm. 5 (2002): 354–59; “Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 2”, *Diakonia* 34, núm. 2 (2003): 133–38.

7 Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*, vol. III (Barcelona: Herder, 1992), III: 273-276.

8 Vilanova, III:275s.

sia y pasara a ser responsabilidad del estado, sino permitió que en la facultad de teología en Viena apareciera por primera vez en la historia de la teología el curso de *teología pastoral* como disciplina independiente, la cual ya no se enseñó en latín, sino en el idioma oficial del estado: alemán.<sup>9</sup> El nombre del curso fue *Enseñanza de los deberes del ministerio pastoral*.<sup>10</sup>

Por su orientación a formar sacerdotes, en su inicio se conoció a *la teología práctica como ciencia sacerdotal*. Posteriormente, en el contexto protestante, el teólogo luterano Friedrich Schleiermacher, planteó que la tarea de la teología en general debía ser completamente práctica, es decir, debía estar al servicio de quien ejerce el pastorado, para ayudarlo a guiar las almas. A partir de estas premisas distinguió tres disciplinas teológicas: teología filosófica, teología histórica y teología práctica.<sup>11</sup> Desde entonces, aunque siguió considerándose una *ciencia sacerdotal*, el término *teología pastoral* cambió por el de *teología práctica*. Este cambio tuvo repercusiones institucionales y metodológicas profundas, pues significó una forma diferente de definirla y de especificar su campo de estudio.<sup>12</sup>

En el siglo XIX, especialmente con la influencia de la Escuela de Tubinga, surgió un movimiento teológico científico, protestante y católico, que se caracterizó por emplear métodos históricos en el estudio e investigación de la

9 Casiano Floristán, “Acción pastoral”, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, ed. Casiano Floristán y Juan José Tamayo-Acosta (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 21.

10 El nombre original del curso práctico fue *Unterricht von Pflichten des Pastoralamtes* y estaba orientado a fortalecer los tres deberes fundamentales del pastorado: enseñanza, administración de los sacramentos y edificación de las personas creyentes. Cf. Lodewijk Jakob Rogier, Guillaume de Bertier de Sauvigny, y Joseph N. Hajjar, *Nueva historia de la Iglesia. De la ilustración a la restauración*, 2a ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 132s; Vilanova, *Historia de la teología cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*, III:274s.

11 Christoph Dinkel, *Kirche gestalten: Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*, Schleiermacher-Archiv 17 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995), 44s; Maria Elisabeth Aigner, *Dient Gott der Wissenschaft?: praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie* (Münster: Lit Verlag, 2002), 140.

12 En Europa es común usar actualmente el término *teología práctica*. Algunas instituciones teológicas emplean el término *teología aplicada*. En todo caso, en Latinoamérica, donde hemos heredado esta doble conceptualización, la decisión sobre el uso de uno u otro término está determinado por el estilo, por la identificación con algún modelo teológico o simplemente por ser de la iglesia católica o de la iglesia protestante.

Biblia. Esta corriente teológica buscó vincular la teología pastoral a una ecle-siología más precisa e integral. Es así como en 1841, con la publicación de su libro *Exposición crítica de la situación actual de la teología práctica*,<sup>13</sup> el teólogo católico alemán Anton Graf, le da una connotación diferente a la teología práctica, pues propone que la misma no se reduzca a la formación del sacerdote y su ministerio, sino a la acción de la iglesia en su conjunto.

Para Graf la teología práctica pasó a ser una disciplina eclesial y esca-tológica, la cual busca evitar caer en los dos extremos que le han perseguido durante su historia: 1) un empirismo que enfoca su función solo en la experi-encia y la práctica, 2) una reflexión puramente especulativa y teórica que invisibiliza completamente las acciones concretas de la práctica eclesial.<sup>14</sup> A partir de entonces, se considera *la teología práctica como acción eclesial*.

Después de la segunda guerra mundial, algunos teólogos católicos, como el alemán Franz Xaver Arnold y el francés Pierre A. Liégé, hicieron valiosos aportes a esta forma de pensar la teología práctica. Sin embargo, el teólogo Karl Rahner fue quien retomó el pensamiento de Graf para desa-rrollarlo y actualizarlo. Según Rahner, la teología práctica es más que una colección de normas prácticas o lineamientos para ayudar al pastor en su trabajo pastoral, pues el sujeto de la acción pastoral es la iglesia en su totali-dad y no solamente sus funcionarios. Por ello, concluye Rahner, la reflexión sobre la autorrealización de la iglesia (*Selbstvollzug der Kirche*) no es una tarea solamente de la teología práctica, sino de toda la teología.<sup>15</sup> Sin embargo, y a pesar de sus razonamientos sobre la autorrealización de la iglesia como punto de partida de la teología práctica, Rahner ubica esta disciplina en el marco teórico-académico del magisterio de la iglesia, con lo cual la concibe de nuevo como una ciencia auxiliar que está al servicio de la capacitación o formación del pastor o sacerdote (*Seelsorgerausbildung*).<sup>16</sup>

13 Anton Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theo-logie* (Tübingen: H. Laupp, 1841).

14 Aigner, *Dient Gott der Wissenschaft?*, 29.

15 Juan Noemi, “¿Por qué pensar la fe?”, *Teología y Vida* 49, núm. 4 (2008): 612.

16 Cf. Karl Rahner, “Pastoraltheologie, I. Wissenschaftstheoretisch”, en *Handbuch der Pas-toraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, ed. Ferdinand Kloster-mann, Karl Rahner, y Hansjörg Schild, vol. V (Freiburg i. Br.: Herder, 1972), 394s.

Ahora bien, dentro de la misma comprensión de *la teología práctica como acción eclesial*, se comienza a gestar su posterior forma de pensarla, es decir, como una reflexión-acción orientada a la liberación. A partir de este cambio se denominará a *la teología práctica como praxis de liberación*. Esta nueva forma de pensar la teología práctica se refleja claramente en el Concilio Vaticano II, el cual fue producto del llamado a actualizar la iglesia (*aggiornamento della Chiesa*) y que generó que servirán de base para esa comprensión teológica. Un documento del concilio muy importante para fortalecer esa línea de pensamiento es la constitución pastoral *Gaudium et spes*.<sup>17</sup>

Esta comprensión de la teología, específicamente de la teología práctica, fue el producto ideológico y, posteriormente práctico, del giro político que tomó la teología en el mundo moderno. Aunque en el contexto protestante esta comprensión teológica se desarrolló casi paralelamente con la católica, su sistematización quedó más dispersa. Por esa razón, generalmente se toma la experiencia católica del concilio como punto de partida o punto de inflexión entre *la teología práctica como acción eclesial* y *la teología práctica como praxis de liberación*. Además, a mitad del siglo pasado, la iglesia católica tenía una fuerte influencia en Latinoamérica y, por ello, es fácil comprender la influencia que tuvieron los documentos del Concilio Vaticano II en esta región.

En todo caso, hay que tener claro que estos hitos históricos que he comentado sobre la teología práctica, son solo parte de algunos procesos que se van dando en la historia y que nos permiten identificar y comprender qué es lo que marca la diferencia entre un hecho histórico y otro. Es decir, estos hechos determinantes que marcan el cambio de una forma de pensar la teología a otra, están compuestos de una serie de hechos concomitantes que al sumarse generan ese cambio. En ese sentido, nuestro objetivo ha sido señalar los hechos relevantes que marcan la historia de la teología práctica, hasta convertirse en una praxis de liberación en Europa.

---

17 *Constitución pastoral "Gaudium et Spes" sobre la Iglesia en el mundo actual* (Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1965); Otros documentos importantes que surgieron del concilio son: *Constitución dogmática "Lumen Gentium" sobre la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1964); *Decreto sobre el apostolado de los laicos - "Apostolicam Actuositatem"* (Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1965).

Otro elemento fundamental para comprender *la teología práctica como praxis de liberación*, fue la introducción del método teológico conocido actualmente como circularidad hermenéutica. Este método lo introdujo en la pastoral el Cardenal Joseph Cardijn, conocido por haber fundado la Juventud Obrera Cristiana (JOC) en Bruselas, Bélgica, durante el primer cuarto del siglo XX. Después de la segunda guerra mundial, Cardijn realizó un trabajo pastoral con la juventud de postguerra, a la cual le tocó construir las sociedades destruidas y que, por esa razón, sufrían de mucha presión laboral y psicológica. La pastoral consistía en analizar la realidad de postguerra de esa juventud (*mediación socioanalítica o ver*), hacer una lectura de esa realidad desde la fe bíblica (*mediación hermenéutica o juzgar*) y buscar estrategias conjuntas para que estos grupos juveniles pudieran darle sentido a sus vidas (*mediación práctica o pastoral*).<sup>18</sup>

Pero, ahora cabe preguntarse, ¿qué tiene que ver esto con la identidad de la teología práctica en Latinoamérica? Este aspecto es el que abordaremos a continuación de forma breve, pues será nuestro colega Roberto, quien profundizará en ello.

## IDENTIDAD TEOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA

Al trasladar la concepción de *la teología práctica como praxis de liberación* y, sobre todo, el método de la circularidad hermenéutica, a un contexto latinoamericano marcado por una coyuntura socio-política muy complicada, con estados militarizados, con la emergencia de diferentes grupos revolucionarios y con tradiciones religiosas diversas, es claro que este cambio de visión teológica impregnará los movimientos populares. Sin embargo, esto

18 Cf. Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”, en *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza (La Paz, Bolivia: ISEAT, 2016), 91; Juan José Tamayo-Acosta, *Presente y futuro de la teología de la liberación* (Madrid: San Pablo, 1994).

también ampliará la brecha entre las partes en conflicto y por eso será difícil iniciar un diálogo constructivo.

Es así como se genera en gran parte la dificultad que tenemos de construir nuestra propia identidad teológica. En ese sentido, cabe preguntarse cómo es posible construir nuestra identidad teológica latinoamericana: 1) ¿a partir de una ruptura radical con todos esos hechos históricos que la han formado?, o 2) ¿a partir de la integración de esa historia de forma responsable y alternativa? Me parece que, si se asume una ruptura radical con nuestra historia teológica, se corre el riesgo de perder una gran riqueza cultural y pastoral. Si se opta por integrar esa historia teológica de forma responsable y alternativa, entonces, cómo lograrlo, de tal manera que: 1) genere nuevas formas de pensamiento teológico que respondan a los desafíos pastorales actuales, 2) integre los contextos sociales como lugares teológicos, 3) reconozca en los sujetos sociales, así como en sus culturas, la capacidad de expresarse teológicamente y de transformar sus propias realidades. Considero que lograr construir una identidad para la teología práctica latinoamericana que integre esos elementos es una tarea que aun no hemos terminado y es lo que nos ha convocado a esta consulta.

Estoy convencido que estas reflexiones son relevantes para las mesas de trabajo de la consulta, porque, según mi opinión, la identidad de la teología práctica latinoamericana se ha construido en muchos casos por la asimilación, generalmente sin crítica y sin procesos de contextualización, de modelos educativos elaborados, por ejemplo, en Europa o Estados Unidos. Pero, por otro lado, también existe una corriente orientada a descalificar totalmente esos modelos y a tratar de construir una identidad teológica *puramente* latinoamericana. En el primer caso, cuando se asimila un modelo teológico sin ninguna crítica y sin contextualizarlo, se destruye la identidad local y se cae en el conformismo académico. En el segundo caso, cuando se niega totalmente la posibilidad que tienen esos modelos en la construcción de identidades, podemos construir una identidad para la teología práctica por negación de lo otro y no por afirmación de lo que somos.

En efecto, cuando se construye una identidad por negación de lo otro, es recurrente elaborar discursos, en este caso teológicos, contra lo occiden-

tal, contra lo impuesto, contra lo que representa la otra cultura. Aquí, la dificultad radica en que podemos olvidar qué es lo que estamos haciendo para construir nuestra identidad teológica de forma afirmativa. Por eso, sería importante abordar ese tema a partir del desafío que representa construir una identidad para la teología práctica que sea rebelde, pero que no niegue su historia y que afirme su propia identidad. Por esa razón, es necesario preguntarnos ¿qué estamos aportando a la teología práctica para que sea una disciplina científica con la capacidad de construir su propia identidad latinoamericana y caribeña de forma afirmativa y sin perder de vista su compromiso en los procesos de transformación social?

Esta discusión sobre cómo se puede construir la identidad de la teología práctica no es algo nuevo ni único de Latinoamérica, pues en Europa, Estados Unidos y otros contextos se están haciendo reflexiones serias sobre la identidad y el caminar de la teología práctica en la historia humana. Paradójicamente, en Europa la experiencia teológica latinoamericana, especialmente la que denominamos teología o teologías de la liberación, se ha tomado como una fuente importante para construir una teología práctica eficiente. Una de las experiencias teológicas actuales de la teología práctica europea, donde se evidencia la influencia de la teología de la liberación, es, por ejemplo, el de la *teoría de la acción*, la cual propone que la teología práctica debe ser no solo un actuar comunicativo, sino sobre todo un actuar comunicativo para la transformación social.<sup>19</sup>

Las reflexiones anteriores nos permiten concluir que la identidad latinoamericana de la teología práctica, puede construirse desde dos perspectivas: 1) a partir de la negación de lo otro –lo occidental u otras formas de pensar– o 2) a partir de la afirmación de lo que somos – indígenas, perso-

<sup>19</sup> Este enfoque lo propone Herbet Haslinger y surge del énfasis que la teología práctica pone en la praxis de liberación, criterio teológico tomado especialmente de la experiencia latinoamericana. Haslinger propone que la teología práctica debe ser una *teoría de la acción*, es decir, debe responder a los supuestos planteados por Jürgen Habermas y Helmut Peukert, los cuales le exigen ir más allá del simple análisis teórico o descriptivo de la realidad existente. Estos supuestos son: considerar a la teología práctica como (1) una acción comunicativa que necesariamente debe conducir a (2) una transformación social. Cf. Herbert Haslinger, “Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis”, en *Handbuch Praktische Theologie*, ed. Herbert Haslinger et al., vol. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999), 102–21.

nas mestizas, campesinas, urbanas y con una historia que trasciende nuestro continente. De las personas que hacemos teología depende el camino que queremos escoger para construir nuestra identidad. Espero que ese también sea un aspecto que se aborde en las mesas de trabajo de esta consulta.

Por último, quiero abordar brevemente la dificultad epistemológica y metodológica que, en el campo académico latinoamericano y caribeño, genera la relación entre la teología práctica y la teología de la liberación. Por un lado, hay una tendencia a considerar que la teología de la liberación sustituye a la teología práctica, especialmente porque en la primera está implícito que toda teología debe ser práctica, de lo contrario no puede considerarse totalmente como teología. Por otro lado, se encuentra la perspectiva que aborda la teología de la liberación y la teología práctica de forma diferenciada. En este último caso, se indica que la teología de la liberación enriquece la función de la teología práctica y la teología práctica ofrece líneas temáticas para reflexionar en la teología de la liberación.<sup>20</sup>

En todo caso, es indispensable tener presente que una cosa es indicar que toda teología debe estar orientada a la práctica, como lo indica la teología de la liberación y como se puede abordar, por ejemplo, desde la teología sistemática, lo cual puede fortalecer un discurso teológico, pero otra cosa es preparar personas con los instrumentos necesarios para que a través de esa práctica teológica logren transformar la sociedad, lo cual es una tarea que se puede abordar con mayor propiedad desde la teología práctica.

Un ejemplo de la importancia de la teología de la liberación como discurso crítico de la fe y de la teología práctica como parte fundamental en la formación de personas para enfrentar los desafíos actuales, se encuentra en esta situación de emergencia sanitaria que estamos viviendo con la pandemia del Covid-19 y las repercusiones en la salud, las relaciones y la comunicación. En medio de esta situación tuvimos que aprender rápidamente el uso de nuevas tecnologías, aprendimos a usar redes sociales diversas y a desarrollar cursos virtuales en diferentes plataformas. Sin embargo, cabe

---

<sup>20</sup> Sobre estas discusiones, se sugiere consultar el interesante aporte de Lothar Carlos Hoch: “El lugar de la Teología Práctica como disciplina teológica”, en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, ed. Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed. (Quito, Ecuador: CLAI, 2011), 31–45.



preguntarse –y aquí está el aporte crítico de la teología de la liberación– si desde nuestras instituciones de formación teológica hemos preparado personas no solo en el conocimiento de esas tecnologías, sino sobre todo en su uso responsable, para no caer en el simple consumismo tecnológico y para que esos medios se constituyan también en instrumentos de liberación. Este mismo ejemplo aplica para la formación de personas en el campo teológico pastoral, pedagógico, litúrgico u homilético.

## CONCLUSIÓN

Esta consulta de teología práctica no ha sido pensada para discutir sobre qué es más importante, la teoría o la práctica, pues eso ya se superó con la teología de la liberación, especialmente con el concepto *praxis*, el cual integra de forma dialéctica –dinámica e interactiva– la teoría y la práctica. Más bien queremos reflexionar sobre cómo podemos desarrollar programas de estudios teológicos que permitan a nuestras instituciones capacitar personas para enfrentar asertivamente los desafíos sociales de sus contextos. Es decir, no se trata solo de cambiar nombres de cursos o de áreas de estudio de la teología práctica –por ejemplo, cambiar de educación cristiana a pedagogía de la fe o pedagogía de la religión–, sino más bien se trata de reflexionar críticamente sobre las implicaciones que esas áreas tienen en los perfiles académicos que formamos y, sobre todo, en la repercusión que tienen esos perfiles en los procesos de transformación de nuestras sociedades.

Espero que esta consulta nos ayude no solo a seguir rompiendo con los modelos teológicos educativos obsoletos que nos han impuesto y que ya no tienen validez ni siquiera en los contextos donde se elaboraron, sino también que nos permita generar propuestas alternativas de trabajo. Por eso, y para no caer en la crítica sin propuesta, es necesario hacer consultas, reunirnos, trabajar conjuntamente en la construcción de una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña.

Quiero resumir en forma de preguntas que motiven la reflexión lo que he tratado de plantear durante esta exposición: 1) ¿Qué es lo que permi-

te que la teología práctica latinoamericana se constituya en una disciplina científica? 2) ¿Cómo podemos construir una teología práctica que afirme su identidad latinoamericana sin negar los aportes teológicos de otros contextos y culturas? 3) ¿Sustituye la teología de la liberación a la teología práctica en Latinoamérica y si no lo hace cómo se ayudan mutuamente para constituirse en una alternativa para la transformación social?

Por último, considero que la teología práctica debe asumir en Latinoamérica el rol histórico que le ha tocado vivir, ser una disciplina profética, que no solo se rebela frente a situaciones de opresión y denuncia sistemas injustos, sino también que anuncia a través de la formación académica la posibilidad de construir sociedades justas e inclusivas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aigner, Maria Elisabeth. *Dient Gott der Wissenschaft?: praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie*. Münster: Lit Verlag, 2002.
- Barth, Karl. *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Bourdieu, Pierre, y Loïc J.D Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México, D.F: Grijalbo, 1995.
- Concilio Vaticano II. *Decreto sobre el apostolado de los laicos - "Apostolicam Actuositatem"*. Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1965. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_sp.htm](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm).
- Dinkel, Christoph. *Kirche gestalten: Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*. Schleiermacher-Archiv 17. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995.
- Floristán, Casiano. "Acción pastoral". En *Conceptos fundamentales de pastoral*, editado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo-Acosta, 21–36. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
- Fürst, Walter. "Die Geschichte der „Praktischen Theologie“ und der kulturelle Wandlungsprozess in Deutschland vor dem II. Vatikanum". En *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland: 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, editado por Hubert Wolf, 263–89. Paderborn: Schöningh., 1999.

- González, Justo L, y Zaida Maldonado Pérez. *Introducción a la teología cristiana*. Nashville: Abingdon Press, 2003.
- Graf, Anton. *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie*. Tübingen: H. Laupp, 1841.
- Grethlein, Christian. “Praktische Theologie - eine Standortbestimmung”. *Theologische Literaturzeitung - ThLZ* 125, núm. 2 (febrero de 2000): 127–42.
- Haslinger, Herbert. “Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis”. En *Handbuch Praktische Theologie*, editado por Herbert Haslinger, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, y Gundeline Stoltenberg, 1: Grundlegungen:102–21. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999.
- Haslinger, Herbert, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, y Gundelinde Stoltenberg, eds. *Handbuch praktische Theologie*. Vol. 1: Grundlegungen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999.
- , eds. *Handbuch praktische Theologie*. Vol. 2: Durchführungen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 2000.
- Hoch, Lothar Carlos. “El lugar de la Teología Práctica como disciplina teológica”. En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed., 31–45. Quito, Ecuador: CLAI, 2011.
- Kuhn, Thomas Samuel. *La estructura de las revoluciones científicas*. 3a ed. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Lehner, Markus. “Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft”. *PTHl* 18, núm. 2 (1998): 249.266.
- Mette, Norbert. “Aktuelle Herausforderungen und Problemstellungen der Praktischen Theologie im deutsch-sprachigen Raum”. *International Journal of Practical Theology* 4, núm. 1 (2000): 132–51. <https://doi.org/10.1515/ijpt.2000.4.1.132>.
- . *Praktisch-theologische Erkundungen 2*. Theologie und Praxis (TuP) 32. Münster: Lit Verlag, 2007.
- Noemi, Juan. “¿Por qué pensar la fe?” *Teología y Vida* 49, núm. 4 (2008): 605–15.
- Piaget, Jean. *El estructuralismo*. Buenos Aires: Proteo, 1971.
- Popper, Karl Raimund. *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1997.

- Rahner, Karl. “Pastoraltheologie, I. Wissenschaftstheoretisch”. En *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, editado por Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, y Hansjörg Schild, V:393–95. Freiburg i. Br.: Herder, 1972.
- Rogier, Lodewijk Jakob, Guillaume de Bertier de Sauvigny, y Joseph N. Hajjar. *Nueva historia de la Iglesia. De la ilustración a la restauración*. 2a ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 83–110. La Paz, Bolivia: ISEAT, 2016.
- Schmidt-Rost, Reinhard. “Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 1”. *Diakonia* 33, núm. 5 (2002): 354–59.
- . “Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 2”. *Diakonia* 34, núm. 2 (2003): 133–38.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Presente y futuro de la teología de la liberación*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Vaticano II. *Constitución dogmática “Lumen Gentium” sobre la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1964. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_sp.htm](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm).
- . *Constitución pastoral “Gaudium et Spes” sobre la Iglesia en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1965. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_sp.htm](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm).
- Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*. Vol. III. Barcelona: Herder, 1992.



Roberto E. Zwetsch\*

*Teología Práctica desde una perspectiva  
latinoamericana y caribeña*

*Practical Theology from a Latin American and  
Caribbean perspective*

---

Recibido: 30 de mayo 2021

Aceptado: 15 de junio de 2021

---

- \* **Sobre el autor:** Pastor luterano (IECLB), profesor asociado de Facultades EST, de São Leopoldo, sur de Brasil. Por casi diez años fue misionero entre pueblos indígenas de Amazonía brasileña (1978-1988). Doctor en Teología por la misma institución, donde ha actuado como profesor de Teología Práctica y Misiología por 25 años, en graduación y postgrado. Es miembro del Grupo de Investigación “Identidad Étnica e Interculturalidad”. Es miembro del Consejo Permanente del FMTL (Foro Mundial de Teología y Liberación). Tiene muchos artículos académicos publicados en periódicos especializados. Entre sus libros más destacados, están: *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana* (São Leopoldo/Quito: Sinodal/CLAI, 2015); *Conviver: Ensaio Para Uma Teologia Intercultural Latino-americana* (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014); *Lutero e a Teologia Pentecostal* (São Leopoldo: Sinodal, 2017); *Resgatando a radicalidade da Reforma protestante (1517-2017)* (São Leopoldo: CEBI, 2019); Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E Zwetsch, eds., *Teologia prática*

no contexto da América Latina, 3a ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011). En el campo de la teopoesía: Flor de maío. Poemas (São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2014). Flor de maío. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2014.

*Correo electrónico:* rezwetsch@gmail.com

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



**CONFERENCIA**  
**Teología Práctica desde la Realidad Latinoamericana:**  
Un desafío permanente y transformador

  
**Ángel Román**  
Conferencista

  
**Roberto Zwetsh**  
Conferencista

  
**Edwin Mora**  
Moderador

**23 de marzo, 2021**

 10a.m. - Centroamérica  
1p.m. - Brasil

## TEOLOGÍA PRÁCTICA DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

*Vera theologia est practica.*

Martin Lutero

*No hermano, no es el ruido de la calle  
lo que no nos deja dormir.  
Acompáñanos en esta vigilia  
y sabrás lo que es soñar!  
Sabrás entonces/ lo maravilloso que es  
vivir amenazado de Resurrección!*

Julia Esquivel

*Não sofro esta dor como Cesar Vallejo. Não sofro  
agora como artista, como homem nem mesmo como simples ser vivo.  
Não sofro esta dor como católico, como maometano, nem mesmo como ateu.  
[...] Hoje minha dor vem lá das funduras. Hoje sofro somente.  
[...] Hoje sofro, suceda o que suceda. Hoje sofro, nada mais.*

Cesar Vallejo

### INTRODUCCIÓN

Empiezo con una cita de Julia Esquivel, poetisa de Guatemala, que nos asombra diciendo que vivir con esperanza es “vivir amenazado de Resurrección!”. Y traigo también un fragmento del poeta peruano Cesar Vallejo. Por

ironía, esta cita abre un texto breve de él, en su *Poesía completa*, que tiene por título “Voy hablar de esperanza”. El poeta es una persona que capta de forma rara, breve, con en un estallido, un sentido profundo de la vida. Él abre su texto con una palabra de dolor, de su sufrimiento, pero al revés le pone al título la palabra *esperanza*. Entre dolor y esperanza está la vida, la caminata de nosotros mismos, si somos verdaderos con nosotros y la práctica cotidiana.

Creo que podemos introducir nuestra charla sobre *teología práctica* con la percepción poética de Esquivel y Vallejo, como también de muchos otros poetas y poetisas, porque son gente que tiene una sensibilidad mayor sobre el misterio de la existencia, quizás sobre el misterio del Dios de la Vida. Ellas y ellos nos ayudan incluso a entender mejor los poemas bíblicos, desde las primeras páginas del Génesis hasta las metáforas esperanzadoras del Apocalipsis de Juan. Tenemos el maravilloso lenguaje de los Salmos, brillantemente actualizados por Ernesto Cardenal, como también las parábolas de Jesús que, como escribió el poeta brasileño Armino Trevisan, no se puede entender aparte de la poesía hebrea.<sup>1</sup> Son solo algunas referencias que traigo para nuestra reflexión porque entiendo que teología cristiana y poesía son como hermanas gemelas. Una abre el entendimiento de la otra y nos ayuda a entenderlas mejor.

La teología tiene mucho que ver con el lenguaje. Y esto no solamente en términos de teología cristiana. La teología autóctona de los pueblos Guaraní de Suramérica, por ejemplo, atestan lo mismo, como ha estudiado en profundidad mi colega la doctora Graciela Chamorro. En un breve artículo sobre el Génesis de los Mbyá-Guaraní, ha insistido en la posibilidad del diálogo entre teología indígena y teología cristiana justamente a partir de los cánticos de creación de estos pueblos.<sup>2</sup> Chamorro ha revelado la sabiduría de los Guaraní precisamente escuchando e interpretando su teología presente en las celebraciones y los cantos ritmados por las maracas.<sup>3</sup>

1 *A poesia na Bíblia: os mais belos textos poéticos do Antigo e do Novo Testamento* (Porto Alegre: Uniprom, 2001), 174–82.

2 Roberto E. Zwetsch, “Una hermosa flor al borde del camino: a propósito del Génesis de los Mbyá-Guaraní del Paraguay”, *Estudios Teológicos* 51, núm. 2 (2011): 249–60.

3 *Teología guaraní*, Iglesias, Pueblos y Culturas 61 (Quito, Ecuador: Abya-Yala, 2004), 125–60, 186–89.



La teología práctica tiene que ver con la vida, con el diálogo, con apertura para el *otro*, para la conversación en la comunidad de fe y entre las personas que creen. Es lo que el mismo Jesús nos ha enseñado con su grupo de discípulas y discípulos, y lo mismo con sus detractores. Y más todavía, el diálogo de Jesús no se cierra en ambientes confinados. Él ocurre *en el camino*, en el cerro, en las orillas del mar, en el campo, en el templo también, pero más frecuentemente fuera de él. O también en las casas de la gente pobre, alrededor de la mesa. Mesa, pan, vino, agua, semillas, monedas cuando se las necesita, redes, barcos, pequeños animales como ovejas, burros, peces, perros, palomas, árboles como la higuera o el olivo, todas estas cosas de la naturaleza y de la cultura son importantes para Jesús. Con estos materiales él elabora su enseñanza y hace su *teología de la peregrinación*. ¿Qué nos puede decir sobre teología práctica la *práctica* de Jesús?

## UN POCO DE HISTORIA

### *Teología práctica en el contexto de América Latina*<sup>4</sup>

En medio de los años 1990 docentes de la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo, sur de Brasil, se dieron cuenta que necesitaban de una introducción a la *teología práctica* con raíces contextuales, una vez que los manuales de Europa o Estados Unidos de América nos parecían insuficientes. El desafío fue producir un libro propio y que sirviera a nuestras iglesias, comunidades, instituciones teológicas y a las necesidades concretas del pueblo de Dios en Brasil y quizás de América Latina. Así, el grupo trató de escribir en *conjunto* el libro que después se tornó conocido en Brasil y en otros países. Como escribió Christoph Schneider-Harpprecht en la introducción, se trataba de superar la especialización creciente que la teología académica imponía a nosotros separándonos en estudiosos de educación cristiana, li-

---

<sup>4</sup> Schneider-Harpprecht y Zwetsch, *Teología práctica no contexto da América Latina*, 17-19.

turgia, homilética, misión, edificación de comunidad, consejería pastoral, como si pudiéramos trabajar aisladamente.

El diálogo *entre nosotros* fue difícil al principio, pero muy fructífero al final, pues paso a paso tratamos de reducir la fragmentación de los estudios de la práctica de la fe en sectores desintegrados para elaborar una *concepción de teología práctica* que nos acercara unos de los otros y la enseñanza teológica de la vida comunitaria. En esta búsqueda una expresión nos sirvió como denominador común: teología práctica es la *hermenéutica de la práctica cristiana*. Este concepto nos hizo definir con más justicia nuestro trabajo común: el contenido de nuestro trabajo investigativo y docente son las *acciones de las personas creyentes, personas que practican su fe cristiana en la iglesia y en la sociedad*. Además, arriesgamos comprender tal práctica *desde* la teología que emerge en América Latina desde los años de 1970: tratase de comprender, evaluar y traer al debate crítico *los actos de interpretación transformadora de la realidad presente a la luz de la tradición cristiana – el evangelio – con la finalidad de testimoniar en el momento actual la acción de Dios en favor de su pueblo y su creación*.

Fue un desafío inmenso que nos tomó más de tres años de estudio, formulación, debate de cada capítulo, hasta que en 1998 el libro pudo ser publicado. Su composición obedeció a un plan previamente definido: a) una parte más teórica con aspectos fundamentales de la teología práctica con cinco capítulos; b) una segunda parte abordando las disciplinas específicas de la teología práctica, que tenía como criterio *interno* el diálogo entre los autores y propuestas prácticas. Al final, Schneider-Harpprecht, que ha conducido el trabajo con maestría, escribió un capítulo mirando hacia adelante y apuntando las perspectivas de la teología práctica en Brasil y América Latina. El libro terminó con una bibliografía básica hasta aquel entonces sobre el tema investigado. No creo que fue un trabajo definitivo. Debemos mucho todavía al conocimiento producido en las academias, de tal manera que nos falta más pesquisa en comunidades y grupos de servicio, falta trabajar – por ejemplo – la interpretación de textos bíblicos como lo hizo de una forma innovadora Ernesto Cardenal con su comunidad de campesinos en la Isla de

Solentiname, lamentablemente destruida por Somoza antes de 1979.<sup>5</sup> Pero seguimos con la búsqueda.

Hubo buena aceptación de este esfuerzo de tal manera que el libro alcanzó una segunda y tercera edición, esta última del año 2011, con una revisión adecuada y la ampliación del contenido con un nuevo capítulo sobre la nueva homilética en América Latina, en el cual el autor demostró la necesidad de asumir a los oyentes o participantes del culto como *punto de partida* para el anuncio del evangelio. Hubo una traducción al español de este libro hecha por el CLAI, en Quito, en 2011, pero con algunos problemas de revisión.<sup>6</sup>

Esfuerzos semejantes probablemente ocurrieron en otros centros teológicos en América Latina desde entonces. Recuerdo que el teólogo metodista suizo Matthias Preiswerk, profesor del ISEAT – Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, de La Paz, Bolivia –, también organizó un libro de *Introducción a la teología práctica* más adecuado a la realidad pluricultural de Bolivia con muchas comunidades cristianas indígenas y diversas culturalmente.<sup>7</sup> Esto significa que el desafío debe de continuar para motivar docentes de nuestras instituciones en este siglo de tal manera que nuestra teología y concepción de educación teológica se torne un servicio digno, desafiador y colaborador de las comunidades de fe.

La teología en América Latina demanda un esfuerzo colectivo y al mismo tiempo crítico y comprometido con la misión del evangelio.<sup>8</sup> Como escribió el teólogo jesuita João Batista Libanio en la presentación de nuestro libro, la renovación de nuestras iglesias pasa por la animación comunitaria, por ejemplo, en las comunidades de base, comunidades de periferia urbana, en comunidades rurales comprometidas con la sustentabilidad de la tierra.

---

5 Ernesto Cardenal, *El evangelio en Solentiname*, vol. 1, II vols. (San José, Costa Rica: DEI, 1979); Ernesto Cardenal, *El evangelio en Solentiname*, vol. 2, II vols. (San José, Costa Rica: DEI, 1979).

6 *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, 3a ed. (Quito, Ecuador: CLAI, 2011).

7 *Introducción a la teología práctica. Antología* (La Paz, Bolivia: ISEAT, 2007).

8 Jung Mo Sung, Lauri Emilio Wirth, y Néstor Oscar Míguez, *Misión y educación teológica* (La Paz, Bolivia: CETELA/ISEAT, 2012).

Para profundizar y aclarar su misión, evangelización, educación cristiana o el cuidado mutuo dentro de la comunidad, la iglesia de Jesús demanda una teología práctica como aporte maduro y dialogal, abierto a los contextos y subjetividades en constante transformación. El evangelio de Jesús y el contexto cambiante de nuestro tiempo no comportan ilusiones e ingenuidades. La teología práctica tiene pues frente a su caminata un enorme campo de investigación, acción, formulación y cooperación.

### *Teología y misión en la historia colonial*

América Latina es una invención de Europa, particularmente de los países de la Península Ibérica que invadieron los territorios de los pueblos que acá vivían, con un proyecto de ocupación, saqueo de las riquezas naturales y después de colonización y cristianización. La misión cristiana empezó como un brazo de este proyecto civilizatorio impuesto que ha desconsiderado la humanidad y la diversidad cultural de los pueblos de estas tierras.

La teología cristiana, en lo que después se tornó conocido como *Nuevo Mundo* por los ibéricos, y más adelante como *América*, empieza entonces no como una disciplina sistemática académica, sino como una *justificativa* de la cristianización forzada de los pueblos originarios o nativos. Así que hablar hoy de *teología práctica* en América latina y el Caribe empieza con una confesión de culpa histórica y un pedido de perdón estructural. O sea, con una *autocrítica*. Menos que esto es deshonestidad histórica.

Sin embargo, es muy importante remarcar que hubo misioneros que enfrentaron esas contradicciones desde muy temprano en la historia colonial. Hay textos fundamentales de la teología en América Latina y El Caribe que demuestran una visión crítica embrionaria. Otra constatación es que la teología en América Latina y El Caribe empieza como *teología misionera*, por lo tanto, como *teología práctica*, elaborada por misioneros que intentaron responder con sus textos a los desafíos que su presencia en medio de los pueblos de la tierra significaba para ellos y la iglesia. Son textos argumentativos

pero profundamente *testimoniales*. Por esto hay que releerlos con aprecio y ojo contemplativo, si así se puede decir, pero también con actitud crítica.

Como ejemplos tenemos que releer con atención a Bartolomé de Las Casas y sus intentos en Guatemala y Nicaragua, los frailes dominicos de México o José de Acosta en el Perú. Las Casas escribió *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*, en 1537.<sup>9</sup> Aunque sea un texto colonial, Las Casas miraba la destrucción de la vida de millones de indígenas con verdadera ira sagrada, y por esta razón los defendió hasta su muerte. Consecuentemente, él solo admitió una forma de misión que llamó *el modo pacífico* de persuasión y jamás de opresión o fuerza, sobre todo militar.

En Brasil, los jesuitas fueron los primeros a tomar conciencia de lo que estaba en juego, lo que no aconteció con los franciscanos y mercedarios. En 1556/57 el cura portugués Manuel da Nóbrega escribió el *Diálogo de la conversión del gentío*, donde defiende una pedagogía de sometimiento,<sup>10</sup> contra la idea simple de un hermano religioso que trabajaba en la producción de herramientas para el trabajo de la tierra y las proveía a los indígenas de la misión. Se percibe que había gente que reconocía en los pueblos de la tierra su humanidad y derechos propios. Nóbrega en el texto llega a observar *la ternura* con que la gente indígena educaba a sus niños y como sabía trabajar comunitariamente sin la preocupación por el oro, plata u otras de las riquezas buscadas ávidamente por los colonizadores.

Un ejemplo importante es el de Felipe Guamán Poma de Ayala, un descendiente de la nobleza incaica que estudió en España y que, al volver a Perú, a fines del siglo 16, recorrió por treinta años las aldeas y comunidades de su gente, para luego escribir un libro conocido como *Nueva crónica* de 1615.<sup>11</sup> Poma de Ayala salió para consolar su gente. En su peregrinación “en búsqueda de los pobres de Jesucristo”, observó los indígenas destrozados en sus aldeas por la violencia, los trabajos forzados y los tributos cobrados por la corona española. El libro debería servir para “la salvación de las almas de los

9 *Único Modo de Atrair Todos os Povos a Verdadeira Religião. Obras completas*, trad. Noélia Gigli y Hélio Lucas, vol. 1 (São Paulo: Paulus, 2005).

10 *Diálogo sobre a conversão do gentio* (Lisboa: Uniao Gráfica, 1954).

11 *Nueva crónica y buen gobierno*, ed. Carlos Aranibar (Lima, Perú: Biblioteca Nacional del Perú, 2015).

indios” y “la enmienda de los cristianos”. Ocurre que este libro desapareció en el período colonial y solo fue descubierto en 1908 (!) en la Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca. El autor se valió de una forma sorprendente para la época: el libro está compuesto por más de 400 dibujos, dentro de los cuales a veces ocurre el diálogo entre un cura y un indígena a sus pies, o es escrito con un castellano claudicante al pie de la página. Poma de Ayala ha dejado un importante documento sobre la conquista, la destrucción de la vida autóctona, la imposición de la fe y el malo testimonio de los cristianos. Él denunció cómo los ladrones “comen y matan” a los pobres indígenas y cómo el sistema colonial ha corrompido los liderazgos y principales de sus pueblos.

Un tema inescapable de este largo período es sin duda la esclavitud, primero de los indígenas, y después de los africanos trasladados de sus países en África para trabajar en las plantaciones y mineras de América. La teología colonial intentó de muchas maneras justificar esta esclavitud con la imposición de la fe cristiana. Hay un ejemplo que viene de Brasil, de un catecismo escrito para educar en la fe a esclavos africanos que habían sido bautizados y marcados con hierro en los puertos de África antes de su partida. Es de 1707 y en él se encuentra una cita muy sugestiva. El texto empieza con una explicación esclarecedora. Los esclavos africanos normalmente no habían aprendido portugués, entonces debían decorar las respuestas a las preguntas del sacerdote como sigue:

¿Quieres lavar tu alma en agua santa?

¿Quieres comer la sal de Dios?

¿Tiras de tú alma todos tus pecados?

¿No has de practicar más tus pecados?

¿Quieres ser hijo de Dios?

¿Tiras de tú alma al demonio?

Como el esclavo no sabía el portugués, a tales preguntas tenía que contestar con una sola palabra: Sí. Después de contestar a las preguntas del cura de esta forma, el esclavo podía ser bautizado, garantizando que la mano de

obra estaba *integrada* legítimamente en el mundo colonial. Tenemos ahí un ejemplo muy expresivo de lo que es *teología justificadora* del sistema económico y político por medio de la iglesia.

Cuando llegan las misiones protestantes en el siglo 19, los métodos varían un poco, pues defienden la libertad religiosa y por eso es bien aceptada por las corrientes independentistas criollas contra el colonialismo español, pero la perspectiva general de la visión colonialista es la misma. El profesor de la UBL Arturo Piedra escribió dos importantes volúmenes donde presenta y evalúa con justicia la evangelización protestante en América latina. Aunque heredero de la misión protestante, Piedra escribe que no podemos ocultar las formas de imposición de la fe evangélica a los pueblos latinoamericanos.<sup>12</sup> Lo mismo se puede observar en el libro de José Míguez Bonino, *Los rostros del protestantismo latinoamericano*.<sup>13</sup> Hay que escucharlos con más atención, sobre todo frente a los nuevos movimientos neopentecostales en el Caribe y América del Sur. Estos nuevos movimientos son masivos y convincentes para mucha gente, sobre todo entre los pobres y las clases medias, pero su mensaje de la teología de la prosperidad cuestiona en profundidad el mensaje evangélico de la libertad cristiana y de la gracia salvadora del Dios de Jesús. La misión cristiana y la teología solo empezó a superar estos límites históricos en mediados del siglo XX cuando empiezan reflexiones más autóctonas de lo que es misión encarnada o liberadora entre la gente latinoamericana y caribeña.

Esta Consulta nos va permitir abordar esta actualidad de una teología que fundamentalmente debe ser *práctica o pastoral*, como ya Lutero demandaba en el siglo 16. Él ha dicho que “la verdadera teología es práctica”. Y también: “teología como ciencia especulativa es una vanidad”. Evidentemente, Lutero pensaba en la dependencia de la teología a la filosofía aristotélica, al escolasticismo del largo período medieval. Por esto propugnó su

12 *Evangelización protestante en América Latina: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960. Tomo I*, 2a ed. (San José, Costa Rica: SEBILA/CLAI, 2005); *Evangelización protestante en América Latina: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante. Tomo II* (Quito, Ecuador: CLAI, 2002).

13 *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Grand Rapids/Buenos Aires: Nueva Creación., 1995).

liberación de la filosofía. La teología cristiana no puede quedarse como un conocimiento academicista o histórico solamente, pese al valor de estos estudios. Por ejemplo, se puede con justicia entender la teología como un tipo de ciencia, pero con trasfondo propio basado en la fe y la revelación divina. Sin embargo, el valor de estos estudios especializados solo puede medirse si sirven a la caminata liberadora de las iglesias y a la salvación/liberación de los pueblos, desde su vida presente, como lo quiso el mismo Jesús.

Jesús comenzó su ministerio diciendo: “El plazo está vencido. El reino de Dios se ha acercado. Tomen otro camino y crean en la Buena Nueva” (Mc 1.15 – versión La Biblia Pastoral de Latinoamérica). Sobre este acercamiento del reino de Dios hay que reflexionar siempre, una y otra vez. Esta es, a mi modo de ver, una de las tareas más urgentes de la *teología practica* hoy en un tiempo que nos desafía casi de forma última o apocalíptica. Entiendo esto no simplemente como tiempo de destrucción – lo que efectivamente es – pero también como tiempo *kairótico*, tiempo oportuno de revelación, de nuevas escojencias, de conversión de vida y pensamiento, de búsqueda de nuevos caminos, más justos, más compasivos, de mayor cuidado con la vida humana y con el planeta.

## TEOLOGÍA PRÁCTICA COMO INICIO DE LA *TEOLOGÍA* – LOS EVANGELIOS Y LAS CARTAS (NT)

A mí me parece importante remarcar que la teología cristiana empieza al mismo tiempo que la divulgación del mensaje de Jesús después de su cruz y su resurrección. Sabemos que los primeros escritos del Nuevo Testamento fueron las cartas de Pablo y otros apóstoles. Solo 30 años después de la resurrección surgen los evangelios como testigos del ministerio de Jesús bajo la memoria compartida de varias comunidades cristianas en Jerusalén, Palestina y Asia Menor, hasta llegar a las ciudades mayores de Grecia y la capital del Imperio, Roma. Los estudiosos del Nuevo Testamento dicen incluso que el estilo de los evangelios es una novedad en aquella época, pues establecieron una forma de narrativa que no existía entonces.



Esto quiere decir que otra vez nos damos cuenta de que nuestra teología tiene su origen en la vida práctica de las iglesias o asambleas como es el termino clave en griego – *ecclesia*, de donde sacamos la palabra que fue incorporada a la tradición cristiana: iglesia. Es importante asumir estos rasgos del origen de las comunidades cristianas y su misión porque pueden servir a la renovación de nuestras iglesias hoy en el presente y por supuesto también de la teología. La *teología práctica* no es un asunto para especialistas, aunque esta gente puede ayudar con sus conocimientos. Lo importante es darnos cuenta que esta reflexión es un ejercicio común y comprometido de liderazgos y comunidades para responder a los clamores y demandas por vida y justicia de nuestra gente en América Latina y El Caribe en búsqueda de su liberación.

Hablar de liberación no debe causar espanto entre la gente cristiana, pues es la palabra que actualmente traduce muy ejemplarmente lo que el Nuevo Testamento entiende por *salvación*. Jesús mismo en su ministerio ha utilizado la palabra que viene de los profetas y aparece en Lucas:

*El Espíritu del Señor está sobre mí. El me ha ungido para traer Buenas Nuevas a los pobres, para anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver. A despedir libres a los oprimidos y a proclamar el año de la gracia del Señor (Lc 4.18s; cf. Is 6.1, 58.6).*

Esto quiere decir que el ministerio de Jesús es un ministerio que proclama la libertad, es decir, es un ministerio de liberación, de nueva vida, de búsqueda de un nuevo mundo no solo en el futuro, en la utopía del paraíso, sino ya en los pasos posibles que podamos dar en este mundo lleno de pecado e injusticia. Es liberación del pecado personal y estructural, pero liberación también de las estructuras que esclavizan a la gente. Es interesante que Jesús jamás se inclinó a la potencia del mal, aunque haya sufrido persecución, calumnias constantes y, por fin, la cruz. El nos llamó a caminar con él, a asumir su *cruz* en nuestras vidas, sin ilusiones falsas, pero armados de la fe y del amor liberador. Esta son las marcas de la comunidad cristiana ayer y hoy. Es por esto que Pablo escribió a su comunidad de Gálatas: “*Cristo nos*

*liberó para que fuéramos realmente libres. Por eso manténganse firmes y no se sometan de nuevo al yugo de la esclavitud” (Ga 5.1).*

## NUEVA MANERA DE HACER TEOLOGÍA: *TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN* COMO REFLEXIÓN CRÍTICA DESDE LA PRAXIS HISTÓRICA DE LIBERACIÓN

Esto nos lleva a un paso adelante en esta reflexión. Como iglesias oriundas de un pasado colonial y una teología colonialista y colonizada, tuvimos que repensar muchas cosas en el siglo 20, principalmente cuando movimientos sociales y políticos nos desafiaron a luchar por más justicia y contra la pobreza de nuestra gente. Descubrimos, aunque a veces de forma abrupta, que la pobreza no es resultado de pecados individuales o del olvido de Dios. Que la injusticia tiene causas perfectamente reversibles, que la violencia tiene límites y que la democracia no puede ser confundida con regímenes dictatoriales o caudillistas. Hay que luchar para que existan autoridades políticas comprometidas con su gente y no con las corporaciones extranjeras.

Desde los años de 1960 en adelante se empieza a hablar en América Latina de *teología de la revolución*, como lo hizo el teólogo y misionero presbiteriano estadounidense Richard Shaull, que trabajó en Brasil y Colombia, y también en Nicaragua. Después se pasó a elaborar la *teología del desarrollo* que pronto se transfiguró para llegar a la *teología de la liberación*, cuyo libro homónimo del gran teólogo peruano Gustavo Gutiérrez es el más famoso.<sup>14</sup> Pero, es importante aclarar que esta teología no es exclusividad de Gutiérrez, pues es ecuménica en su origen. En 1968 el teólogo brasileño presbiteriano Rubem Alves defendió su tesis doctoral en Estados Unidos con el mismo nombre, pero cuando el texto fue publicado en libro, a su editor no le gustó esta expresión – le parecía muy revolucionaria – y el libro salió con el título *Theology of Human Hope*, en español, *Teología de la esperanza humana*.<sup>15</sup> Es

<sup>14</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima, Perú: CEP, 1971).

<sup>15</sup> *A Theology of Human Hope*. (Washington, Cleveland: Corpus, 1969).

interesante volver a estos libros pues ellos dan una muestra de los debates en aquellos años de muchos cambios. El libro de Rubem Alves salió por primera vez en español en una traducción hecha en Uruguay por editorial Tierra Nueva de Montevideo, en el año 1970, pero con el título: *Religión: ¿opio o instrumento de liberación*.<sup>16</sup> Es evidentemente una provocación a los marxistas ortodoxos que siempre habían visto la religión como opio y alienación del pueblo. Estos grupos olvidaron lo que el pensador marxista peruano José Carlos Mariátegui ya escribiera en su libro *Siete ensayos de interpretación la realidad peruana* (1928)<sup>17</sup> en el capítulo sobre el *factor religioso*: en América Latina la transformación se hará con la religión o no se hará. Lo mismo dice el marxista brasileño que hace años trabaja en Francia, Michel Löwy<sup>18</sup>, en algunos de sus libros recientes, donde estudia con seriedad la contribución de las comunidades cristianas de liberación.

En 1975, José Míguez Bonino publicó en inglés su libro *Doing Theology in a Revolutionary Situation*,<sup>19</sup> después publicada en español por Ediciones Sígueme de Salamanca con el título *La fe en busca de eficacia*,<sup>20</sup> libro que solo fue traducido al portugués por la Editora Sinodal de São Leopoldo en 1987.<sup>21</sup> ¿Qué significa todo este tiempo para divulgar un libro entre los protestantes que hablaba de la teología de liberación, aunque con preguntas críticas pertinentes?

Hoy día, si miramos hasta nuestras comunidades y escuelas de teología, ¿cómo podemos definir lo que son tales comunidades desde la observación empírica de las iglesias cristianas en América Latina y El Caribe? ¿No sería más verdadero reconocer que nuestras iglesias y comunidades, sean católicas,

---

16 *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970).

17 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Barcelona: Linkgua, 2017).

18 *Marxismo e teologia da libertação*, trad. Myrian Veras Baptista (São Paulo: Cortez, 1991); *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne (Petrópolis, Brasil: Vozes, 2000).

19 *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

20 *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977).

21 *A fé em busca de eficácia: uma interpretação teológica latino americana sobre libertação* (São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1987).

evangélicas, pentecostales o neopentecostales, en gran parte, son iglesias que estuvieron y continúan al servicio del sistema de vida neoliberal que nos empobrece siempre más? ¿Qué nos diferencia de la sociedad circundante *en cuanto* comunidades del Cristo crucificado y resurrecto en quién creemos? Yo pienso que el mensaje de la cruz, como Pablo lo ha definido en 1 Corintios 1.18ss es uno de los temas más difíciles para nuestras iglesias, pues cuestiona nuestra manera de ser gente cristiana y que pretende seguir al Maestro de Nazaret. Esto significa asumir en nuestro tiempo que la lectura de la biblia y la práctica de la fe no pueden someterse al tiempo y a su espíritu, como lo han dicho con mucha claridad Néstor Míguez y sus compañeros en el libro *Más allá del espíritu imperial* publicado en 2009 en Londres y en 2012 en Brasil.<sup>22</sup>

Estas no son preguntas retóricas. Ellas cuestionan respecto al sentido de la presencia de las iglesias y comunidades de fe cristiana en este mundo y en nuestras contradictorias realidades de países pobres y bajo un nuevo tipo de colonialismo, que abarca la sociedad y nuestra mentes y pensamiento, como lo ha expresado muy bien el sociólogo colombiano Aníbal Quijano con el término *colonialidad*, que designa las formas de colonialismo que han sobrevivido al final del colonialismo histórico.<sup>23</sup> ¿Serán estas iglesias seguidoras del Jesús de Nazareth o su *evangelio* es otro? Si somos honestos con nosotros mismos, no podemos dejar de enfrentar tales cuestionamientos que vienen tanto de críticos de los movimientos de cambio social como también de los grupos y movimientos cristianos que se involucran crecientemente en luchas por justicia social, el cambio ecológico en dirección a un mundo sustentable, justicia de género y la defensa de las mujeres que sufren violencia sistémica, así como la lucha contra el racismo estructural en relación a los afrolatinoamericanos e indígenas.

La tragedia que abarcó al mundo entero y ha afectado tremendamente nuestros países desde marzo del año pasado con la pandemia del Co-

---

22 Néstor Míguez, Joerg Rieger, y Jung Mo Sung, *Más allá del espíritu imperial* (Buenos Aires, Argentina: La Aurora, 2016); *Para Além do Espírito do Império. Novas perspectivas em política e religião* (São Paulo: Paulinas, 2012).

23 Boaventura De Sousa Santos, *O fim do império cognitivo: A afirmação das epistemologias do Sul* (Belo Horizonte: Autêntica, 2019), 45.

vid-19 solo ha comprobado muchas de las críticas que desde hace tiempo investigadores sociales serios apuntaban sobre la realidad de las desigualdades y violencia sufrida por las mayorías en América Latina y El Caribe. La pandemia no escogió clase o raza, pero quien más sufrió y perdió vidas fueron indiscutiblemente los pobres. Y esto va continuar por un buen tiempo, lamentablemente, hasta que la vacuna sea efectivada para las mayorías. Esta tragedia tuvo un enorme impacto en la vida de millones de personas y comunidades, sobre todo en las periferias urbanas o en comunidades más vulnerables, como las aldeas indígenas en Brasil o comunidades afrobrasileñas que llamamos *quilombos*. La pandemia ha provocado un movimiento abrupto de adaptación de nuestras comunidades de fe, una vez que en muchos momentos se ha prohibido cultos presenciales o reuniones masivas. Se tuvo la necesidad del uso sistemático de los medios remotos, como las redes de comunicación virtual, por medio de las cuales se pudo cantar, anunciar el evangelio y hasta consolar a la gente, especialmente cuando las familias sufren con la pérdida de algún pariente o familiar.

Recuerdo también acá lo que pasa con miles de familias de Centroamérica que parten desesperadas para los Estados Unidos en búsqueda de alguna posibilidad de sobrevivir o tras familiares que ya viven allá, movimiento migratorio que ya tiene muchos años, pero que ha aumentado por la crisis que crece sin resolución. Durante el gobierno pasado de Trump muchas familias fueron maltratadas en la frontera, incluso con aquel caso bárbaro de separación de niños de sus madres y padres. Ahora, con el nuevo gobierno, se espera que algo más humanitario ocurra, pero hay que estar siempre vigilantes en aquella frontera tensa.

Todo esto nos lleva a buscar otra forma de insertarnos en los contextos donde vivimos y profesamos nuestra fe y esperanza. Esto tiene que ver con nuestras miradas y nuestros sentimientos, nuestras emociones, nuestros deseos más profundos. Por eso, estoy de acuerdo con la gente que nos desafía a buscar otras maneras de acercarnos a la realidad que nos asalta a veces de sorpresa. El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda hace tiempo acuñó una expresión que trabaja muy bien este desafío. El habla del *sentipensar*,

una fusión de la razón con las emociones que nos capacitan a pensar de modo efectivo, nuevo y transformador.

Este concepto se relaciona con otra palabra nueva que nos llega de las comunidades indígenas andinas y que se llama *corazonar*, un concepto que, segundo Patricio Guerrero Arias, de Ecuador, propone la cura del ser. *Corazonar* es una forma de luchar contra una de las expresiones más perversas de la colonialidad, o sea, el hecho de haber colonizado cuatro dimensiones o poderes vitales, los *suyas* de las lenguas andinas: el afecto, la dimensión sagrada de la vida, la dimensión femenina de la existencia y la sabiduría. El objetivo del colonialismo siempre fue el dominio absoluto de la vida del *otro*. Pero hubo resistencia y con esto la insurgencia de la vida. Por esto hay que rescatar el *corazonar*, en cuyo contenido la dimensión espiritual es central. Y esto es así porque esta forma de *corazonar* o *sentipensar* se convierte en una fuerza o energía insurgente autóctona contra la opresión y el sufrimiento injusto.<sup>24</sup>

## TEOLOGÍA PRÁCTICA AL SERVICIO DE LA MISIÓN DE LAS IGLESIAS: DESAFÍO IRRENUNCIABLE

En el libro de Matthías Preiswerk, las unidades temáticas siguieron una presentación interesante, en parte semejante al libro nuestro de la EST, pero con una visión quizás más pedagógica.<sup>25</sup> Como una antología, el autor buscó organizar los materiales de una forma directa y metodológica trabajando inicialmente los objetivos, alcance, contenidos y métodos de la teología práctica. En seguida desafía estudiantes a entrar en la reflexión de las diferentes disciplinas a partir de los verbos que indican las *acciones prácticas* que se van a estudiar. Así, la Unidad 3 propone los pasos: *escuchar, orar, celebrar*. O sea, para la predicación, la liturgia y la espiritualidad se empieza por *escuchar* la gente. La Unidad 4 desafía al testimonio y se llama *ser testigos*, lo que significa trabajar los temas de la misión, la evangelización y la educación

<sup>24</sup> De Sousa Santos, 152s.

<sup>25</sup> *Introducción a la teología práctica*, 3–4, índice general.

cristiana. La Unidad 5 profundiza los temas pertinentes al tema anterior: *educar y predicar*, lo que implica en profundizar la educación cristiana desde la pedagogía y la predicación desde los estudios homiléticos. Por fin, la Unidad 6 propone: *acompañar y servir*, que significa estudiar las dimensiones del cuidado pastoral o *cura de almas*, como se decía tradicionalmente, y la diaconía o servicio transformador como lo entendemos hoy. Esta organización del estudio de la *teología práctica* me pareció muy creativa pues traduce con bastante claridad las distintas dimensiones del actuar cristiano. Y ayuda tanto a docentes cuanto a estudiantes a percibir de pronto que la *teología práctica* exige apertura para la realidad contextual, para la acción que genera preguntas, problemas para estudiar, desafíos concretos con que se tiene que trabajar, pensar, y buscar respuestas.

Por mi parte quisiera agregar *tres puntos* que he experimentado desde mi propia actividad misionera en la Amazonía brasileña. Nuestra iglesia de confesión luterana tiene fuerte tradición europea y está localizada más fuertemente en los estados del sur de Brasil. Cuando nos enviaron a trabajar con indígenas en Rondônia y Acre, en el extremo norte del país, cerca de Bolivia y Perú, con los pueblos Suruí-Paíter y Kulina-Madija, tuvimos que hacer un largo camino de aprendizaje. Esto significó, por ejemplo, no aceptar la forma tradicional de misión, que se ha llevado a cabo por décadas en el sur del país. En el norte, junto a pueblos de contacto reciente con la sociedad nacional, había que caminar de manera solidaria y sin planes foráneos. El desafío fue la *inserción* en las comunidades, el aprendizaje de sus lenguas, de sus formas de vida, de sus reglas de conducta, o sea, de sus culturas y expectativas concretas. Fue en la *caminata* entonces que formulamos lo que llamamos *pastoral de la convivencia*, el primer tópico que quiero destacar. Esta propuesta misionera tenía como punto de partida la no interferencia en las formas de vida de los indígenas. Al contrario, nuestro desafío fue llegar lo más posible cerca de la *vida indígena* compartiendo nuestra fe de forma personal, viviendo en una casa indígena, aceptando la comida, aprendiendo los cantos, danzas, el trabajo en la finca, la búsqueda del pescado, la caza, las fiestas y todo lo que significaba esta convivencia para nosotros. Y esto como *huéspedes* y jamás como patronos o líderes religiosos.

Para mí personalmente – como alguien socializado en la ciudad – la vida en la floresta fue un desafío permanente durante todo el tiempo junto a las comunidades. He hecho muchos errores, he mal entendido muchas de las formas de la comunidad para resolver sus problemas, he sentido lo que significa vivir como un extranjero dentro de mi propio país, pero lo que he aprendido hace parte de mi persona hoy como un tesoro del cual no me quiero desprender jamás. Tengo profundo respeto por mis amigos y amigas de esas comunidades. Y una enorme gratitud por todo lo que ellas me han dado. Quizás mi esposa haya hecho la inserción más radical, pues cuando estuvo embarazada por segunda vez, decidió tener el bebé en la comunidad, cuidada por dos mujeres de la aldea. Y nosotros estábamos a cinco días de viaje del primer centro urbano donde había un pequeño centro de salud pública, si fuera necesario. Afortunadamente todo salió bien, y nuestro hijo Bino Maurirá nació con salud y gracia. Al nacer, me llamaron y me entregaron su placenta en un casco de tortuga de la tierra. Yo pregunté: ¿Qué debo hacer? Mis amigos me dijeron: Noba (mi nombre en la comunidad), tu tienes que ir atrás de la casa para enterrar el hilo. Así lo hice acompañado por mi hija mayor, ya con 5 años. Al volver al grupo, pregunté a ellos: ¿Qué significa esto? Un mayor me dijo: Esto significa que tu hijo tiene parte en esta tierra. He aprendido lo que significa *¡pertenecer* a un lugar!

El segundo punto que quisiera remarcar es lo que se viene llamando en los últimos años *pastoral de acompañamiento*. Acá quiero recordar un pequeño libro de la profesora de la UBL Sara Baltodano, *Psicología, pastoral y pobreza*, publicado por la UBL en 2003.<sup>26</sup> Mi amiga Sara enseña que el acompañamiento pastoral en el contexto centroamericano está marcado por pobreza, violencia y estructuras familiares muy frágiles y por eso, tiene que ser distinto de lo que los manuales de psicología del norte proponen. Entre nosotros hay que crear nuevas formas de cuidado pastoral, trabajar en grupos afines, pequeños, crear círculos de cura que puedan establecer entre la gente nuevas formas de solidaridad, de comprensión, de cooperación, de resolución de conflictos. Estos aportes muy concretos que Sara proporcionó me convencieron una vez más que *teología práctica* en nuestros contextos

<sup>26</sup> *Psicología, pastoral y pobreza* (San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2003).



demanda desarrollar nuevas capacidades, tanto prácticas como teóricas, pues exigen formular otros conceptos para favorecer acciones positivas y liberadoras, basadas en el diálogo con la gente, en la observación de sus formas de vida y sus necesidades concretas, sean subjetivas, espirituales, comunitarias o sociales.

El tercer punto es el desafío quizás más urgente, es decir, asumir la *dimensión ecuménica de la pastoral y de la teología* como parte intrínseca de nuestro caminar cristiano en el siglo 21. No tenemos más tiempo para divisionismos y separaciones por cuestiones de doctrina o intereses institucionales. Los problemas que el mundo actual presenta a las sociedades del mundo entero son comunes, cada vez más locales y planetarios al mismo tiempo, por ejemplo: la crisis climática, la crisis de la desigualdad asombrosa que abre un abismo siempre mayor entre pobres y ricos, la crisis del empleo y del trabajo provocada por la tecnología que hace avanzar siempre más la ciencia y la apropiación de esta por las élites económicas, dejando al margen miles y miles de personas que no consiguen siquiera mantener sus cuerpos. El hambre es cada día un escándalo más grave. No es acaso que el papa Francisco identificó tres retos para los movimientos populares del mundo: *tierra, techo y trabajo*.<sup>27</sup> El ecumenismo hoy se amplía enormemente, pues no es solamente un desafío religioso cristiano, sino un desafío *humano e integral* para toda la humanidad.<sup>28</sup> O nos salvamos todos juntos o la humanidad pe-

27 Papa Francisco, “Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el Encuentro mundial de Movimientos Populares” (Documentos del Vaticano, el 28 de octubre de 2014). Específicamente el papa dice: “Este encuentro nuestro responde a un anhelo muy concreto, algo que cualquier padre, cualquier madre quiere para sus hijos; un anhelo que debería estar al alcance de todos, pero hoy vemos con tristeza cada vez más lejos de la mayoría: tierra, techo y trabajo. Es extraño pero si hablo de esto para algunos resulta que el Papa es comunista. No se entiende que el amor a los pobres está al centro del Evangelio. Tierra, techo y trabajo, eso por lo que ustedes luchan, son derechos sagrados. Reclamar esto no es nada raro, es la doctrina social de la Iglesia. Voy a detenerme un poco en cada uno de éstos porque ustedes los han elegido como consigna para este encuentro”.

28 Lo mismo defiende el Consejo Mundial de Iglesias en su último documento de Misión: CMI, “Juntos por la vida: Misión y Evangelización en contextos cambiantes. Nueva afirmación del CMI sobre Misión y Evangelización” (Consejo Mundial de iglesias, CMI, 2013), <https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>.

recerá de una vez en un futuro no muy distante, como acostumbra afirmar el teólogo brasileño Leonardo Boff.

## TEOLOGÍA PRÁCTICA Y ESPIRITUALIDAD – CAMINAR EN EL ESPÍRITU DE CRISTO CON LOS PIES EN LA TIERRA

La teología de liberación tiene una característica muy linda y desafiante: ella nace entre las personas más pobres y vulnerables. Por esto, Gustavo Gutiérrez pudo afirmar que – en verdad – “la espiritualidad es nuestra metodología”, como en su libro *Beber en su propio pozo*.<sup>29</sup> Y él dice más, en la base de la reflexión teológica está un encuentro con Jesucristo, que nos interpela de modo particular en el rostro del *otro*, como aprendemos de Mateo: “Porque tuve hambre y ustedes me alimentaron; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Pasé como forastero y ustedes me recibieron en casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estaba enfermo y fueron visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron ver” (Mt 25.35ss).

Es increíble como este texto nos cuestiona cada día de nuestra caminata de fe y vida. No es posible pasar de largo frente al sufrimiento humano. No es posible ser discípula o discípulo de Jesús sin encontrarlo en las personas que pasan hambre, sed, frío, que están sin casa, al margen de la sociedad, viviendo como extranjeros en su propia tierra, o enfermos y muertos por covid-19. Este texto de Mateo está en el centro de la espiritualidad cristiana. Es palabra de Jesús.

Esta charla termina como empezó. Con la poesía y la espiritualidad. Así es la vida cristiana. La espiritualidad cristiana no es algo que se puede vivir de forma puramente aislada o en regiones celestes entre el cielo y la tierra. La espiritualidad cristiana camina con los pies en la tierra. Evidentemente hay momentos de oración y contemplación como pasó con Jesús

---

29 *Beber do próprio poço. Itinerário espiritual de um povo*, trad. Pedro Boff Boff (Petrópolis: Vozes, 1984), 9 y 150. Entiendo que esto tiene que ver justamente con el principio del extra nos típico de la teología evangélica de la Reforma.

cuando iba al monte en la madrugada y en silencio buscaba a su Padre. Hay momentos comunitarios del culto, donde aprendemos con Jesús a orar así: *Padre nuestro, Padre de los cielos, santificado sea tu nombre, venga tú reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo* (Mt 6.9ss). De esto no hay que olvidarse. Pero en otro momento la espiritualidad cristiana es como Pablo la concibió: es *andar en el Espíritu*, es una caminata con ojos abiertos y manos puestas al servicio del otro (Ga 5.26). Es vivir en la libertad de las hijas y los hijos de Dios.

Quisiera indicar al final algunas de las personas de fe de América Latina que nos pueden inspirar en nuestro caminar actual. Es un momento muy difícil el que estamos pasando en el mundo entero y particularmente en América Latina y El Caribe. Nadie sabe cómo será el día siguiente. La incertidumbre nos deja a veces sin palabras, sobre todo cuando tanta gente pierde la vida alrededor de nosotros, en la familia, la comunidad, la vecindad. ¿Cómo mantener nuestra fidelidad, nuestra fe en medio de las cruces? Este tiempo radicaliza lo que Pablo llamaba *tribulación*. Como respuesta él mismo avanzó una palabra fuerte y consoladora: *parresía*, que podemos traducir por persistencia, terquedad, osadía. No es arrogancia, sino aquella calidad de la vida cristiana de mantener la fidelidad aún en medio del fracaso, de la derrota como Job, pero cantante, libre para el Dios de la Vida.

Esta calidad espiritual yo la encuentro en las poetisas, los poetas y místicos cristianos. Por esto quisiera concluir simplemente citando algunos de ellos y ellas y dejándonos inspirar por sus vidas, testimonios y ejemplos. Pero antes hay que recordar a monseñor Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador. Mañana, 24 de marzo, marca el 41º año de su martirio por la liberación de su pueblo. La historia es muy contradictoria como sabemos, pero su testimonio de dar la vida no se ha olvidado.

**Aiban Wagua**, poeta indígena Kuna de Panamá, sacerdote y teólogo, así canta para un niño: “Que no callen los viejos/ desde adentro de la tierra, que no se callen ... ¡que nos mantengan empinados! /porque el niño crece / con palabras precisas, / y junto a su hamaquita, / flechas del abuelo comba-

tiente, / no será fácil someterlo ... / ¡Sabrá volver una y otra vez/ a tensar los arcos, / a tiempo justo, inesperadamente!”<sup>30</sup>

**Ernesto Cardenal** – En su libro *Salmos* nos dejó este canto: “Cantaré, Señor, tus maravillas, te cantaré salmos, porque fueron derrotadas sus Fuerzas Armadas. Los poderosos han caído de su poder”.<sup>31</sup> Y de su *Canto cósmico*:

La unidad de todas las cosas está patente en el átomo/ y más aún dentro del átomo/ y más: más abajo del átomo/ El calor es el amor de las moléculas. El amor es movimiento/ en las vastedades cósmicas/ como en el lecho/ el amor es movimiento/ Aquel que es Amor es Movimiento.<sup>32</sup>

Cardenal termina este verso citando a Sandino que ha dicho: “la historia es regida por la Ley del Amor”.

**Julia Esquivel** – En la dedicatoria de su librito, ella escribió lo que es una confesión de agonía y esperanza, de dolor y de lucha desde la fe cristiana, además de una ofrenda pequeñita a su pueblo de Guatemala. De su *Padre-nuestro* rescato una parte muy fuerte de aquel entonces:

Padre Nuestro, Padre de los 119 campesinos asesinados en Panzós, de sus viudas, de sus huérfanos. [...] Padre de la Rosa C... que se quedó sola con seis niños, después que el ejército secuestró a su marido [...] Padre de las mujeres de San Juan Cotzal, Chajul, Nebaj, Uspantán, que se han quedado solas [...] Padre Nuestro que estás entre los millones de gente hambrienta en los pueblos del Tercer mundo. Padre Nuestro que estás en la vida de todos los hombres que buscan justicia [...] Que venga Tu Reino, Tu Reino que es Libertad y Amor, que es Fraternidad y Justicia, que es Derecho y Vida, que es Verdad y no mentira.<sup>33</sup>

Fuerte esta oración llena de dolor pero también de esperanza.

30 *De la tinaja Kuna. Poemas* (Ustupu, Kuna Yala, Panamá, 1987).

31 *Salmos*, trad. Thiago De Mello (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979), Salmo 9.

32 *Canto cósmico* (Managua, Nicaragua: Nueva Nicaragua, 1989), 505s.

33 *El padrenuestro desde Guatemala y otros poemas* (San José, Costa Rica: DEI, 1981), 13ss.

**Monseñor Pedro Casaldáliga**, que junto con Pedro Tierra y Martín Coplas concibió la *Misa de la Tierra sin males* en 1979,<sup>34</sup> como en Nicaragua se formuló la *Misa campesina*, de Carlos Mejía Godoy, nos dejó una larga herencia poética. Escojo de él una cita del poema *Compunción*:

Pon un freno en mi boca/ Ponme bridas/ Hincan la espuela de tu mansedumbre/ en esta carne de mis prisas/ Devuélveme a la memoria/ con la sorpresa aprendida (Guarda también en tu odre/ las lágrimas de este día...)/ [...] ¿Volver? ¿A dónde? ¿Por dónde? De llegar no es todavía”.<sup>35</sup>

De este mismo libro, esta oración: “¿Señor Jesús! Mi Fuerza y mi Fracaso eres Tú/ Mi Herencia y mi Pobreza/ Tú mi Justicia/ Jesús”.<sup>36</sup>

**Judith Bautista**, de Colombia, cantante y poetisa, expone su mística con palabras extraordinarias:

Tú hablas, Señor, hablas siempre/ Tú llamas, Señor, llamas siempre/ Insistes una y otra vez/ en cada puerta/ Entra, Señor, penetra sin tardanza, llena nuestro silencio adormecido/ susurra firmemente tus Palabras/ [...] Despiértanos del miedo y la costumbre/ y llámanos a la Vida de Ser/ libremente y sin falta/ según tu Palabra.<sup>37</sup>

Y termina otro poema con esto: “Te prefiero en tu amor: pan, vino, y pueblo, en cruz crucificado”.<sup>38</sup>

**Pedro Tierra**, compañero de Pedro Casaldáliga, poeta y dirigente del Editorial Perseu Abramo, escribió un poema en memoria del padre Josimo Tavares, de la Comisión Pastoral de la Tierra, en Amazonía, asesinado por mando de terratenientes. Una parte de su poema dice: “Traigo en la palma

---

34 Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra, y Martín Coplas, *Missa Da Terra Sem Males* (Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980).

35 *Antología retirante: poemas* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978), 40.

36 Casaldáliga, 186.

37 *Como espada de dos filos*, 2a ed. (Bogotá, Colombia: Kimpres, 2004), 32.

38 Bautista Fajardo, 27.

de la mano/ un puñado de tierra/ que te cubrió/ Esta fresca, es morena/ sin embargo aún no es libre/ como querías”.<sup>39</sup>

**Antonio Otzoy**, maya-kaqchikel, de Guatemala, profesor de la UBL, poeta y teólogo, habla así sobre el Recrear la vida:

El Creador nos ha hecho como las plantas: en condiciones óptimas – rodeadas de respeto, amor y comprensión, crecemos robustas, floreamos y damos frutos; en condiciones inadecuadas – aislados, humilladas, trastornados – nuestro desarrollo es lento y débil, apenas sobrevivimos. [...] ¡Aférrate del sueño de la vida! El Creador te llama a florear y dar fruto para que las generaciones futuras crezcan robustas, haciendo realidad el sueño de la esperanza.<sup>40</sup>

**Maria Clara Lucchetti Bingemer**, teóloga y docente de teología, estudiosa de la mística cristiana, escribió que la mística es una experiencia del corazón que cree y que Jesús es el parámetro de nuestra mística o espiritualidad. El Dios que se hace presente en medio de nosotros por su Encarnación, en su Alteridad – citando a otro estudioso – se torna más profundo de mí mismo, mi verdadero Yo, en lugar del superficial “yo” empírico. Así, la experiencia mística es “una experiencia profunda de unión amorosa con Dios” que se la vive en la realidad cotidiana, y de este modo, impulsado a transformar la realidad de injusticia en la cual vivimos.<sup>41</sup>

Para terminar, un ruego por la Paz, la Paz inquieta del Reino que anunció Jesús, en palabras de Monseñor Pedro Casaldáliga:

Danos, Señor, aquella Paz extraña,  
Que brota en plena lucha/ como una flor de fuego;  
Que rompe en plena noche/ como un canto escondido;  
Que llega en plena muerte/ como un beso esperado.

39 *Dies irae. Oito testemunhos indignados e uma ressurreição* (Brasília: Edição do autor, 2001), 47.

40 *Peregrinaje. Reflexiones en el camino. Antonio Otzoy en conversación con Dennis Smith* (San José, Costa Rica: SEBILA, 2009), 30.

41 *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença* (Río de Janeiro: Rocco, 2013), 38.

Danos la Paz de los que caminan siempre,  
desnudos de todas las ventajas,  
vestidos por el viento de la Esperanza.  
Aquella Paz de los Pobres/ vencedores del miedo.  
Aquella Paz de los Libres/ amarrados a la vida.  
La Paz que se comparte en la igualdad,  
Como el Agua y la Hostia.  
Aquella Paz del Reino, que viene llegando,  
Inviabile y cierto.  
Danos la Paz, la otra Paz, la tuya,  
*Tú que eres ¡nuestra Paz!*<sup>42</sup>

Muchas gracias por su paciencia en escucharme.

## REFERENCIAS

- Aiban, Wagua. *De la tinaja Kuna. Poemas*. Ustupu, Kuna Yala, Panamá, 1987.
- Alves, Rubem A. *A Theology of Human Hope*. Washington, Cleveland: Corpus, 1969.
- . *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1970.
- Baltodano, Sara. *Psicología, pastoral y pobreza*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2003.
- Bautista Fajardo, Judith. *Como espada de dos filos*. 2a ed. Bogotá, Colombia: Kimpres, 2004.
- Cardenal, Ernesto. *Canto cósmico*. Managua, Nicaragua: Nueva Nicaragua, 1989.
- . *El evangelio en Solentiname*. Vol. 1. II vols. San José, Costa Rica: DEL, 1979.

---

42 *Cantigas menores* (Goiânia, Brasil: UCG, 2003), 56.

- . *El evangelio en Solentiname*. Vol. 2. II vols. San José, Costa Rica: DEI, 1979.
- . *Salmos*. Traducido por Thiago De Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- Casaldáliga, Dom Pedro. *Antologia retirante: poemas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- . *Cantigas menores*. Goiânia, Brasil: UCG, 2003.
- Casaldáliga, Dom Pedro, Pedro Tierra, y Martin Coplas. *Missa Da Terra Sem Males*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.
- Chamorro, Graciela. *Teología guaraní*. Iglesias, Pueblos y Culturas 61. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 2004.
- CMI. “Juntos por la vida: Misión y Evangelización en contextos cambiantes. Nueva afirmación del CMI sobre Misión y Evangelización”. Consejo Mundial de iglesias, CMI, 2013. <https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>.
- Da Nóbrega, Manuel. *Diálogo sobre a conversao do gentio*. Lisboa: Uniao Gráfica, 1954.
- De las Casas, Frei Bartolomeu. *Único Modo de Atrair Todos os Povos a Verdadeira Religião. Obras completas*. Traducido por Noelia Gigli y Hélio Lucas. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005.
- De Sousa Santos, Boaventura. *O fim do império cognitivo: A afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- Esquivel, Julia. *El padrenuestro desde Guatemala y otros poemas*. San José, Costa Rica: DEI, 1981.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Editado por Carlos Aranibar. Lima, Perú: Biblioteca Nacional del Perú, 2015.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber do próprio poço. Itinerário espiritual de um povo*. Traducido por Pedro Boff Boff. Petrópolis: Vozes, 1984.
- . *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Perú: CEP, 1971.
- Löwy, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Traducido por Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, Brasil: Vozes, 2000.
- . *Marxismo e teologia da libertação*. Traducido por Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991.
- Lucchetti Bingemer, Maria Clara. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Río de Janeiro: Rocco, 2013.



- Lutero, Martin. *Obras*. Editado por Teófanos Egido. 4a ed. El peso de los días 1. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Mariategui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Linkgua, 2017.
- Míguez Bonino, José. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação teológica latino americana sobre libertação*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1987.
- Míguez Bonino, José. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Míguez Bonino, José. *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- . *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Grand Rapids/Buenos Aires: Nueva Creación., 1995.
- Míguez, Néstor, Joerg Rieger, y Jung Mo Sung. *Más allá del espíritu imperial*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora, 2016.
- . *Para Além do Espírito do Império. Novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- Mo Sung, Jung, Lauri Emilio Wirth, y Néstor Oscar Míguez. *Misión y educación teológica*. La Paz, Bolivia: CETELA/ISEAT, 2012.
- Otzoy, Antonio. *Peregrinaje. Reflexiones en el camino. Antonio Otzoy en conversación con Dennis Smith*. San José, Costa Rica: SEBILA, 2009.
- Papa Francisco. “Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el Encuentro mundial de Movimientos Populares”. Documentos del Vaticano, el 28 de octubre de 2014.
- Piedra, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960. Tomo I. 2a ed.* San Jose, Costa Rica: SEBILA/CLAI, 2005.
- . *Evangelización protestante en América Latina: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante. Tomo II.* Quito, Ecuador: CLAI, 2002.
- Preiswerk, Matthias. *Introducción a la teología práctica. Antología*. La Paz, Bolivia: ISEAT, 2007.
- Schneider-Harpprecht, Christoph, y Roberto E. Zwetsch, eds. *Teología Práctica en el contexto de América Latina*. 3a ed. Quito, Ecuador: CLAI, 2011.
- Schneider-Harpprecht, Christoph, y Roberto E Zwetsch, eds. *Teología práctica no contexto da América Latina*. 3a ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

- Tamez, Elsa. *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*. San José, Costa Rica: DEI, 2001.
- Tierra, Pedro. *Dies irae. Oito testemunhos indignados e uma ressurreição*. Brasília: Edição do autor, 2001.
- Trevisan, Armindo. *A poesia na Bíblia: os mais belos textos poéticos do Antigo e do Novo Testamento*. Porto Alegre: Uniprom, 2001.
- Vallejo, César. *Poesía completa*. Traducido por Thiago De Mello. Rio de Janeiro: Philobiblion/Rioarte, 1984.
- Zwetsch, Roberto. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo/Quito: Sinodal/CLAI, 2015.
- Zwetsch, Roberto E. *Flor de maio. Poemas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2014.
- . *Lutero e a Teologia Pentecostal*. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- . *Resgatando a radicalidade da Reforma protestante (1517-2017)*. São Leopoldo: CEBI, 2019.
- . “Una hermosa flor al borde del camino: a propósito del Génesis de los Mbyá-Guaraní del Paraguay”. *Estudios Teológicos* 51, núm. 2 (2011): 249–60.
- Zwetsch, Roberto Ervino. *Conviver: Ensaio Para Uma Teologia Intercultural Latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014.



*Manuel Ortega Álvarez\**

## **“A Dios nadie le vio jamás”**

Espiritualidad y teología negativa en el contexto actual

## **“Nobody ever saw God”**

Negative spirituality and theology in the current context

---

Recibido: 30 de mayo 2021

Aceptado: 15 de junio de 2021

---

- \* **Sobre el autor:** Profesor de Filosofía en la Escuela de Filosofía, Universidad Nacional, Costa Rica. Ha sido también profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Áreas de especialización: Teología, Filosofía de la religión, Filosofía de la Ciencia, Metafísica. Áreas de competencia: Filosofía de la Edad Media, Fenomenología de la Religión, Filosofía de la Cosmología.

*Correo electrónico:* [mortegalvarez@yahoo.es](mailto:mortegalvarez@yahoo.es)



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

CONFERENCIA

**Re-conociéndonos en el camino:**  
epistemologías y metodologías en la Teología Práctica  
con identidad latinoamericana y caribeña



**Nidia Fonseca**  
Conferencista



**Manuel Ortega**  
Conferencista



**Edwin Mora**  
Moderador

20 de abril, 2021

10a. m.  
en línea (Centroamérica)



## “A DIOS NADIE LE VIO JAMÁS”

Espiritualidad y teología negativa en el contexto actual

### Resumen

El lenguaje de la teología se establece como una contradicción en los términos mismos. Desde este punto de vista, su lugar es la paradoja, el símbolo, el hablar aproximativo, pero nunca acabado. Este tipo de lenguaje es claramente visible en una tradición que se ha desarrollado a lo largo de la historia del cristianismo: la teología mística y simbólica. Desde el Pseudo Dionisio, pasando por el *Proslogion*, la *Vida de Moisés* o la obra poética de Ernesto Cardenal, las tradiciones místicas se presentan como un hontanar rico en simbología, valioso en la actualidad para la formulación de una posible epistemología teológica.

*Palabras claves:* epistemología, teología, mística, símbolo, lenguaje teológico.

## “Nobody ever saw God”

Negative spirituality and theology in the current context

### Abstract

The language of theology establishes itself as a contradiction in terms. From this point of view, its place is the paradox, the symbol, the approximate and never closed language. This language is clearly visible in a tradition that has developed throughout the history of Christianity: the theology mystical and symbolic. From the Pseudo Dionysius, through the *Proslogion*, the *Life of Moses* or the poetic work of Ernesto Cardenal, the mystical traditions are presented as a place rich in symbology, valuable today for the formulation of a possible theological epistemology.

*Keywords:* epistemology, theology, mysticism, symbol, theological language.

## “A DIOS NADIE LE VIO JAMÁS”

Espiritualidad y teología negativa en el contexto actual

### PREÁMBULO

Partimos del sintagma *Deus Absconditus*, cuyos armónicos resuenan en el “Dios oculto” luterano, el Pseudo Dionisio y la tradición mística e incluso, más atrás, en Isaías 45.15. Ahora bien, la imposibilidad de ver a Dios se afirma no solamente por el testimonio de la teología o la Escritura, sino también por la simple experiencia de los sentidos, que atestigua una verdad lapidaria: “a Dios nadie le vio jamás” (Jn. 1.18). De primera entrada, y atendiendo a la venerable tradición filosófica que otorga a la vista un sitial privilegiado en las consideraciones tocantes al conocimiento, dicha afirmación resuelve la interrogante respecto al conocimiento de Dios: de lo Divino—o de los dioses, decía Protágoras— ni conocemos nada, ni podemos tan siquiera saber de su existencia.

Esta idea de la filosofía antigua, según la cual conocer equivale a percibir con los sentidos, más específicamente a ver, se clarifica si recordamos que las palabras “teorizar” o “teoría” tienen sus raíces en el verbo θεωρέω, cuya más inmediata traducción sería “mirar” u “observar”. *Conocer* algo es, desde esta perspectiva, *verlo*, noción que aparece ya tempranamente en la filosofía; así, por ejemplo, en Platón y Aristóteles, para quienes alcanzar la vida teórica —es decir, contemplativa— constituye el punto más elevado del itinerario filosófico. Siglos adelante, en la Modernidad, y en línea con un pensamiento filosófico que otorga a los sentidos una importancia fundamental en la adquisición y conformación del conocimiento, algunos sostendrán que no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos.

Pero no solamente el empirismo moderno se afianza sobre la idea de la contemplación o la comprensión del objeto que es sometido a consideración

del entendimiento. Toda la filosofía ha transitado, desde sus albores, a la luz de una especie de “metafísica de la presencia”, de acuerdo con la cual el ser es entendido como “presencia permanente”, susceptible de aprehensión teórica (Grondin 2006, 336). Dicho en otros términos, toda la metafísica occidental se afirma sobre la posibilidad del conocimiento —claro y distinto, para decirlo con palabras de Descartes— de las partes constitutivas y últimas de la realidad; sostiene, además, que es posible “ver” o “contemplar” positivamente<sup>1</sup> el ser y la realidad de las cosas, a través de un ejercicio de elevación del intelecto; no en vano se ha establecido desde antiguo la equivalencia del ser y el pensar, o incluso se ha propuesto que todo lo racional es real y lo real es racional.

Así, pues, concluimos: si conocer es colocar al objeto conocido delante de los sentidos, o bien, si es su aprehensión racional, es imposible entonces conocer a Dios.

## EL TESTIMONIO DEL PSEUDO DIONISIO Y DE ANSELMO

Dentro del cristianismo también se ha sostenido que es imposible aprehender la totalidad del ente divino en la retícula finita de nuestro entendimiento, y que no se puede comprender a Dios a partir del esfuerzo humano. Aunque dicha afirmación forma parte consustancial de la tradición cristiana (e incluso veterotestamentaria), suele pasar desapercibida. A continuación, mencionaré dos ejemplos de autores representativos de la teología negativa, en tanto reflexión teológica que no busca más que decir algo tan solamente aproximativo acerca de Dios: el Pseudo Dionisio y Anselmo de Canterbury.

El *Corpus Areopagiticum*, es un conjunto de escritos cuyo autor se identifica con un discípulo de San Pablo (Pseudo Dionisio, *Nombres de Dios*, III, 2), afirma haber presenciado el eclipse solar que aconteció en la muerte

---

1 Aludo al sentido de lo “positivo” como *positum*, es decir, lo que está “puesto” delante y de lo cual, por tanto, no hay duda.

de Cristo (*Carta séptima a Policarpo, obispo*) y dice haber sido testigo de la muerte de María, la madre de Jesús (*Los nombres de Dios*, III, 2).

En dichos textos prevalece una idea: el universo en su totalidad, en tanto creación divina, manifiesta —pero también oculta— el ser, la unidad y la belleza de Dios; la Creación es a la vez epifanía y ocultamiento. El cosmos refleja la belleza divina, es llamado por Dios a transparentarla. La filosofía y la teología se traducen, desde este punto de vista, como pleno gozo de Dios, formulado como *ser* en Dios, *conocer* a Dios<sup>2</sup> y *retornar* a Dios. El trabajo filosófico busca la unión con Dios, expresada en primer término como purificación (dejar de lado cualquier obstáculo que estorba el retorno a Dios), iluminación (dejarse tomar por la luz divina) y perfección (unión con Dios) (Soto Posada 2007, 354).

En *Teología mística*, escrito lacónico, pero de una influencia en el Medievo sólo comparable a la de Agustín o Tomás de Aquino, Dionisio habla de Dios por vía del silencio. La brevedad del texto no es accidental, pues si de lo Divino no puede afirmarse más que negando, es poco lo que se puede hablar o escribir al respecto. En este punto específico Dionisio es claro:

Realmente cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales. Por ello también ahora, al adentrarnos en las tinieblas que exceden toda inteligencia, no solamente seremos parcos en palabras, sino que nos quedaremos totalmente sin palabras y sin pensar en nada (“Teología mística”, III).

Por esa misma razón, Dionisio advierte que la Escritura y el evangelio son, a la vez, extensos y brevísimos, pues en ellos Dios, Causa de todas las causas, es lacónico y elocuente, incluso callado. Dios es el Ser superior a todo cuanto existe, cuyo conocimiento está reservado únicamente para quienes se abisman en las luminosas tinieblas en las que, de acuerdo con Éx. 19.9 y 20.21, habita<sup>3</sup>.

---

2 Como se verá más adelante, estamos ante una manera de conocer que difiere significativamente del conocimiento al que hemos aludido anteriormente.

3 Aquí Dionisio parece remitir a una obra anterior, *Vida de Moisés*, de Gregorio de Nisa, escrita al menos un siglo antes, y en la que el autor alude al encuentro de Moisés con Dios en el Monte Sinaí, narrado en Éxodo 19. Para De Nisa, del mismo



Solamente cuando el iniciado en los misterios divinos logra verse libre de las cosas que se aprehenden por los sentidos, está preparado para entrar en las tinieblas luminosas y en la nube del no-saber, para abismarse en lo incomprensible e invisible y unirse con Aquél que está por encima de toda inteligencia y de toda conceptualización (“Teología mística”, I, 3). Las afirmaciones (*teología catafática* o afirmativa), aclara Dionisio, se hacen con atributos, en todo caso, inadecuados a lo Divino, en tanto que están más lejos de su simplicidad y unidad. En las negaciones (*teología apofática* o negativa), por el contrario, no se admite ningún tipo de grado o intermediación, puesto que no hay lenguaje que pueda expresar afirmativamente la grandeza de Dios, que supera todo pensamiento o imaginación. Por eso, al renunciar a todo conocimiento, el iniciado se une con el Incognoscible y, justamente por el hecho de no conocer ni entender nada de él, logra comprender, paradójicamente, por encima de toda inteligencia.

El saber de Dios es, de este modo, místico; se encuentra en el ámbito de la “música callada” de la que hablaba Juan de la Cruz en el *Cántico Espiritual*, en la negación absoluta de todas las facultades físicas o incluso espirituales, según lo registra la *Nube del no saber*<sup>4</sup>, o en las verdades más profundas que habitan en el alma, “en lo muy interior, en una cosa muy honda, que no se sabe decir cómo es, porque no tiene letras”, como lo expresa Teresa de Jesús (“Castillo interior”, I, 7), místicos todos ellos a los que alcanza la enorme sombra del Pseudo Dionisio y que coinciden a su vez en algo que queda contundentemente expresado en la *Teología mística*: del mismo modo que Moisés, al subir al encuentro con Dios no logró verle, las cosas más sublimes

---

modo que Moisés asciende al monte para encontrarse con Dios en medio de una nube de tinieblas, el creyente debe subir contemplativamente al encuentro con su Creador; pero antes (lo mismo que Moisés) es necesario purificarse (*vía purgativa*), elevar su entendimiento hacia Dios (*vía iluminativa*) hasta llegar por fin a la contemplación de las Divinas Tinieblas, lugar en el que se manifiesta, ocultándose, la Divinidad (*vía unitiva*). Al respecto véase De Nisa (1993)

- 4 “Lo mismo ocurre con nuestras facultades espirituales, cuando se trata del conocimiento de Dios mismo. Aunque el hombre posea gran comprensión espiritual de todas las cosas espirituales que han sido creadas, su entendimiento nunca podrá llegar al conocimiento de la verdad espiritual increada, que es Dios. Pero sí puede por el conocimiento negativo” (Anónimo 2009, cap. 70).

y santas que puede concebir el ser humano son únicamente razonamientos hipotéticos con los que apenas se vislumbra la trascendencia divina.

Atendamos a continuación a otra expresión —según considero— de la teología negativa.

El llamado “argumento ontológico” de Anselmo de Canterbury (1033-1109) contenido en el *Proslogion* (1077) ha pasado a la posteridad filosófica como una de las pruebas racionales de la existencia de Dios más célebres a la vez que discutidas. Ya en el mismo Medioevo fue rechazada por Tomás de Aquino; posteriormente, en la naciente modernidad será adoptada, con algunas modificaciones, por Descartes. Kant la refutará sin contemplaciones; pero el idealismo alemán, sobre todo Schelling y Hegel la rehabilitarán.

Si atendemos a lo que nos dice Anselmo, tendremos que la existencia de Dios no supone problema alguno para el creyente que se acerca a la Deidad confiando; pero para quien, como señala el salmo 14, se empecina en afirmar que no existe Dios, se hace necesaria una prueba mediante la cual se le persuade de que el simple hecho de pensar lo Divino exige a su vez reconocer su existencia fuera del entendimiento. Así las cosas, Dios, al ser más grande de todo cuanto pueda ser pensado, debe existir fuera del pensamiento, pues de lo contrario quedaría reducido únicamente al ámbito de lo conceptual, y ya se ha visto desde la perspectiva de la teología apofática que ningún concepto puede encerrar la totalidad de lo Divino.

Se interpreta mal a Anselmo, empero, cuando se postula que el santo posee un concepto exacto de Dios; en realidad, si se lee con detenimiento, el santo dice totalmente lo contrario: Dios es más grande de todo cuanto pueda ser pensado; la Divinidad sobrepasa el ámbito del pensamiento, de lo meramente conceptual. No existe idea nuestra de Dios que coincida plenamente con Él, ya que su ser sobrepasa infinitamente cualquier conceptualización. Como acertadamente señala Jean Grondin:

Ya puedo desarrollar yo todos los conceptos de Dios que quiera, que Dios será aún mayor que todos mis pobres conceptos, porque los excede a todos. Como ese Dios que trasciende todos mis conceptos es más o mejor (*majus, melius*) si existe,

entonces Dios existe, por más que yo carezca de todo concepto adecuado sobre él (2006, 150).

En sentido estricto, Anselmo no tiene pretensiones de penetrar la “esencia” de Dios. Al contrario, establece que tal cosa es imposible. En realidad, antepone la fe a la razón, o, por mejor decir, la fe de Anselmo busca comprender lo que ya cree. Es importante tener esto presente, pues a menudo se circunscribe el argumento ontológico al ámbito abstracto de una racionalidad alejada del suelo nutricio de la experiencia religiosa, cuando en realidad, y esto no es una apreciación marginal, habría que detenerse en el hecho de que el *Proslogion* no es un tratado de filosofía, sino una ferviente oración de alguien inundado en amor. Su teología es expresión de una fe transformante que se nutre del amor divino.

Hasta aquí estos dos breves ejemplos de una tradición mística que recorre gran parte de la historia del cristianismo. De ellos se desprende una *episteme* que está lejos del conocimiento positivo que coloca el objeto por conocer delante de la mirada o del entendimiento, logra aprehenderlo de manera adecuada y acaba por dominarlo. No hay en la epistemología teológica negativa un conocimiento indubitable de las realidades a las que quiere aludir. Por el contrario, hay un reconocimiento de que todo hablar teológico posee una reserva de sentido ante aquellas cosas de las que se puede hablar únicamente de manera simbólica. El conocimiento teológico es, ante todo, conocimiento amoroso e inefable. Por eso, y porque el símbolo “da que pensar” (Ricoeur) es que considero que la epistemología teológica se verá enriquecida si considera el símbolo y la mística como *locus* teológico.

Gustavo Gutiérrez (2003) ve en la obra de Juan de la Cruz, cinco características que pueden servir para articular actualmente el lenguaje de la teología; esos distintivos podrían extenderse a la teología simbólica y mística en su totalidad. A continuación, mencionaré dos, destacándolos en la obra teológico-místico-poética de Ernesto Cardenal, para ejemplificar con ella un lenguaje teológico-simbólico que hunde sus raíces en la experiencia latinoamericana.

En primer lugar, la teología negativa nos habla de *la gratuidad del amor de Dios*, cuya única muestra tangible es el amor humano, que se despliega,

además, como belleza, pero también como contradicciones. El Dios de la teología negativa o teología mística es el que se muestra en la vida amorosa y en el sufrimiento del crucificado. En segundo lugar, la teología negativa tiene un particular *lenguaje*, poético y simbólico, que le permite desde esta teología, hablar y escribir artísticamente acerca del Misterio.

## EPISTEMOLOGÍA TEOLÓGICA, POESÍA Y AMOR BALBUENTE: ERNESTO CARDENAL

De las manifestaciones artístico-teológico-poéticas contemporáneas, la de Ernesto Cardenal destaca, como muy pocas, esa experiencia de amor y unión con todas las demás cosas y que, como anhelo de libertad, se eleva cual tonada cósmica a una Belleza cuya manifestación acaece de múltiples maneras, pero que es siempre expresión de un cántico universal amoroso.

La vida es experiencia de la Belleza, que se plasma en el campo, en la naturaleza y en las muchachas; especialmente en las muchachas, novias y amigas de juventud a las que Cardenal dedicó hermosos epigramas, en los que se mezcla el enamoramiento con el sentimiento inefable que aturde y enmudece al que contempla lo Bello. Esto puede verse, por ejemplo, en el epigrama dedicado a Myriam, cuya belleza, a decir de Cardenal mismo, se sobrepasaba a sí misma, y a quien compuso el poema, después de verla mientras entraba, o quizás salía, de la misa de las doce:

Ayer te vi en la calle, Myriam, y  
te vi tan bella, Myriam, que  
(¡Cómo te explico qué bella te vi!)  
Ni tú, Myriam, te puedes ver tan bella ni  
imaginar que puedas ser tan bella para mí.  
Y tan bella te vi que me parece que  
ninguna mujer es más bella que tú  
ni ningún enamorado ve ninguna mujer

tan bella, Myriam, como yo te veo a ti  
y ni tú misma, Myriam, eres quizás tan bella  
¡porque no puede ser real tanta belleza!  
Que como yo te vi de bella ayer en la calle,  
o como hoy me parece, Myriam, que te vi (1982, 42s).

Pero la experiencia de lo Bello no es en Cardenal arrobamiento abstracto, ni negación de lo terrible; por el contrario, es manifestación concreta de las cosas bellas en este mundo, con sus contradicciones. Justamente, en virtud de ello, es indisoluble con la realidad de un pueblo que, subyugado por el opresor, sueña y lucha por la liberación; libertad cuya realización redundará en alegría, en unidad e igualdad, y cuyo gozo sólo es comparable con el desposorio de los amantes, como puede leerse en el epigrama dedicado a Adelita Marengo:

Tal vez nos casemos este año  
amor mío, y tengamos una casita.  
Y tal vez se publique mi libro,  
O nos vayamos los dos al extranjero.  
Tal vez caiga Somoza, amor mío (1982, 50).

Tan unidas están experiencia misteriosa de enamoramiento —con sus deleites, pero también con sus desengaños— y liberación, que Cardenal escribe en su epigrama a Claudia, luego de enterarse que ella lo abandonaba por otro amante:

Me contaron que estabas enamorada de otro  
y entonces me fui a mi cuarto  
y escribí este artículo contra el Gobierno  
por el que estoy preso (1982, 45).

El amor y la liberación, la unión mística de los amantes —y todos somos amantes— y el triunfo sobre las fuerzas diabólicas que pretenden se-

parar, aparecen plasmados de manera indisoluble en las estrofas de Cardenal, que describen que todo mal humano es pasajero, mientras que sólo el amor permanece hasta la eternidad.

La belleza humana es, a su vez, reflejo de la belleza de todas las cosas que existen, y el amor humano es reflejo del amor de Dios que lo impregna todo, y que también permanece en lo más profundo del alma. Lo natural, lo cósmico, lo político, lo histórico y lo teológico aparecen en la mística de Ernesto Cardenal no como elementos aislados o independientes, sino a la manera de planos que se entrecruzan, que fluyen y confluyen formando un todo orgánico, gobernado por el amor (Pastor Alonso 1986, 187). Sus versos no proveen consuelo metafísico alguno; por el contrario, la realización plena de la unión mística solamente será posible cuando se restablezca la armonía que ha sido desintegrada por la injusticia y la opresión. Por eso, junto con la exaltación contemplativa de la belleza, hay también lugar para la voz que clama por justicia, tal como queda evidenciado en los *Salmos*; así por ejemplo:

Escucha mis palabras oh Señor  
Oye mis gemidos  
Escucha mi protesta  
Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores  
Ni partidario de su política  
Ni te influencia la propaganda  
Ni estás en sociedad con el gánster (1975, 13).

El amor que envuelve al universo se expresa en la justicia, la vida y la luz, como queda claro en “El prólogo al evangelio de Juan”, en el que los habitantes de Solentiname comentan con acierto que el amor está en lucha constante contra la maldad de la injusticia y la opresión, e interpretan la encarnación del Verbo como el momento en que la palabra de Dios se ha convertido ahora en pueblo, ya que “el pueblo es el que hace la obra de Dios”.<sup>5</sup>

5 Queda fuera de esta reflexión, aunque no por considerarlo de menor importancia ni mucho menos, la manifestación de Dios en Jesús, el Cristo, tal como la testifica la Escritura. El tema requeriría ser desarrollado por extenso en otro momento. Al respecto es significativa la pregunta, en el evangelio, de Felipe a Jesús, así como la

De esta manera, estamos ante una epistemología según la cual, las obras del amor son humanas y divinas a la vez, y se expresan mística, simbólica y metafóricamente. El amor, pues, es algo intermedio entre lo humano y lo divino. Ese amor al que inunda y desborda la mística de Ernesto Cardenal, al cual le canta y le escribe sus más encumbrados poemas y su más ardiente prosa, es el amor del cual habla balbucientemente la teología.

Creo, finalmente, que rescatar la espiritualidad de la teología negativa debe servir para que los creyentes consideremos que toda teología no es más que un esfuerzo balbuciente por tratar de decir algo de Dios. En un contexto como el actual, inserto en la pretensión de un lenguaje claro y unívoco, realidad que también afecta a la teología, no está de más recordar las palabras de Gottfried Bachtel, que rescata Juan José Tamayo-Acosta: “en un mundo que encuentra un gran placer en la palabra sin fin y todo lo reduce a eso, Dios ha perecido en la locuacidad de sus testigos” (2004, 205).

Esto que digo, por supuesto, no es en absoluto nuevo; ya lo había señalado San Agustín de Hipona con palabras mucho más bellas: “si le comprendes no es Dios. Hagamos piadosa confesión de ignorancia más que temeraria confesión de ciencia” (“Sermón 117”, 5).

## BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. 2009. *La nube del no saber*. Traducido por María Paula Cañón. Buenos Aires, Argentina: Bonum.
- Cardenal, Ernesto. 1975. *Salmos*. Managua, Nicaragua: El Pez y la Serpiente.
- . 1976. *El evangelio en Solentiname*. 2a ed. Pedal 44. Salamanca: Sígueme.
- . 1982. *Antología*. San José, Costa Rica: EDUCA.
- De Canterbury, San Anselmo. 1998. *Proslogion*. Editado por Judit Ribas y Jordi Corominas. Clasicos del pensamiento 127. Madrid: Tecnos.
- De Jesús, Santa Teresa. 1999. *Obras completas*. Editado por Tomás Álvarez Fernández. 18a ed. Maestros espirituales cristianos 1. Burgos: Monte Carmelo.

---

respuesta del mismo Señor (Jn. 14.8-9). Desde el cristianismo afirmamos que la manifestación de Dios acaece definitivamente en Jesucristo.

- De la Cruz, San Juan. 2007. *Obras completas*. Editado por Eulogio Pacho. 10a ed. Burgos: Monte Carmelo.
- De Nisa, San Gregorio. 1993. *Vida de Moisés*. Editado por Teodoro H. Martín-Lunas. Salamanca: Sígueme.
- Grondin, Jean. 2006. *Introducción a la metafísica*. Traducido por Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder.
- Gutiérrez, Gustavo. 2003. *La densidad del presente*. Nueva Alianza 180. Salamanca: Sígueme.
- Javierre, José María. 1994. *Juan de la Cruz: un caso límite*. El rostro de los santos 14. Salamanca: Sígueme.
- Lutero, Martin. 2006. *Obras*. Editado por Teófanos Egido. 4a ed. El peso de los días 1. Salamanca: Sígueme.
- Moltmann, Jürgen. 1983. “Teresa de Ávila y Martín Lutero. La vuelta a la mística de Cristo en Teresa de Ávila”. *Selecciones de Teología* 22 (88). <https://seleccionesdeteologia.net/>.
- Pastor Alonso, María Ángeles. 1986. “Los Primeros Poemas Históricos de Ernesto Cardenal.” *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 15: 187–98. <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/issue/view/ALHI868611>.
- Pseudo Dionisio Areopagita. 2002. *Obras completas*. Editado por Teodoro H. Martín. Clasicos de espiritualidad 21. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín. 1983. *Obras completas de San Agustín*. Traducido por Amador Del Fuego y Pío De Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Soto Posada, Gonzalo. 2007. *Filosofía medieval*. Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Tamayo-Acosta, Juan José. 2004. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.





*Nidia V. Fonseca Rivera\**

## ***Teología Práctica***

¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?

## ***Practical Theology***

What methodology is used from the Latin American and Caribbean epistemological vision?

---

Recibido: 30 de mayo 2021

Aceptado: 15 de junio de 2021

---

\* **Sobre la autora:** Costarricense. Master en Teología Práctica y Licenciada en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Politóloga. Pastora de la Iglesia Metodista./ Docente.

*Correo electrónico:* negomely@hotmail.es



CONFERENCIA

**Re-conociéndonos en el camino:**  
epistemologías y metodologías en la Teología Práctica  
con identidad latinoamericana y caribeña



**Nidia Fonseca**  
Conferencista



**Manuel Ortega**  
Conferencista



**Edwin Mora**  
Moderador

20 de abril, 2021

10a. m.  
vía Centroamérica



## TEOLOGÍA PRÁCTICA

¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?

### INTRODUCCIÓN

Quiero presentar el ejercicio que hemos venido realizando en la Universidad Bíblica Latinoamericana en la Teología Práctica, considerada en palabras del colega Martin Hoffman como una ciencia de la experiencia y como tal demanda autoanálisis de su quehacer en el mundo. Debe discernir su visión de mundo y metodología mediante la cual aprehende la realidad, discierne los desafíos y su intervención. Partimos entonces del paradigma de la experiencia.

Pero también tenemos otra situación que nos desafía que es la Academia. El ejercicio constante del proceso de investigación es permanente en la Academia y se realiza en diferentes contextos: en las aulas, en los templos, en las zonas rurales, en las zonas urbanas, en los territorios de los pueblos, en los movimientos sociales, en los movimientos eclesiales. Es decir, en todo espacio donde hay movimiento humano.

En la Academia, la Teología como ciencia de la experiencia está constantemente con la “lupa puesta” para re-conocer los hábitats, los sujetos, los entornos en los que la experiencia de la fe se lleva a cabo, así como la calidad y asertividad de la experiencia.

Entonces desde a partir de esos dos elementos: los desafíos de la Teología Práctica como ciencia experiencia y de la Academia como ejercicio constante de investigación, me voy a permitir sistematizar aquí el ejercicio epistemológico de la TP con identidad latinoamericana y desde la UBL hemos venido haciendo. Este ejercicio lo realizamos durante el tiempo en el que fui docente en esta Universidad, es decir, durante veinte años. En ese ejercicio epistemológico discerníamos los sujetos o referentes y los ejes transversales.

## EJERCICIO EPISTEMOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE DESDE LA UBL

### *Los referentes o sujetos*

- La realidad: macro y microsocioal
- Los rostros visibles y concretos que se hacen presentes en el proceso enseñanza-aprendizaje. Es decir, los y las estudiantes, los y las docentes que interactuamos.
- Los movimientos eclesiales y sociales
- El mundo habitado como la casa de Dios, en el que todos y todas caben
- El referente pedagógico: Los líderes, lideresas, pastores y pastoras.
- La Biblia, o texto sagrado
- La historia no como síntesis de quehaceres humanos, sino como aquella memoria alternativa, contestataria, protestante, utópica, como el “ya pero todavía no”.

- El referente contemplativo y espiritual: los y las miembros de los movimientos eclesiales y sociales

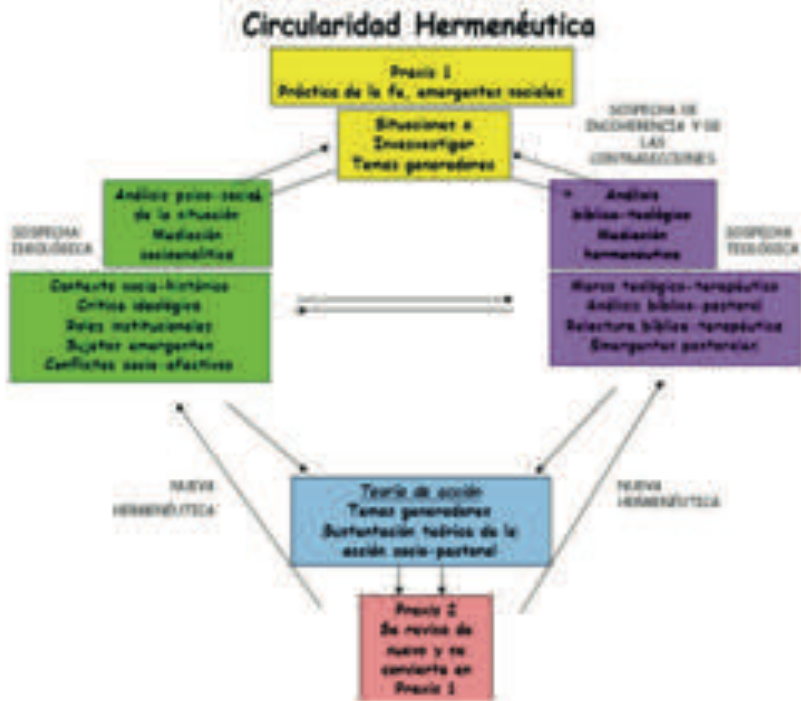
### *Los ejes transversales*

- La sospecha epistemológica
- La sociedad como sistema
- La alteridad creadora y pedagógica de Dios
- El considerar a todas las personas como sujetos, capaces de hacer y rehacer, y deconstuir la historia y la sociedad
- El horizonte hacia donde apuntamos es el Reino de Dios y su justicia, como lo que nos inspira pero que no podemos aprehender en su totalidad
- La Pastoral es encarnada, contextualizada, esperanzadora, integral, ecuménica e interdisciplinaria.

Con esta visión nos preguntamos *¿Cuál es la metodología que acompaña a esa epistemología?* Como decía el colega Manuel Ortega, es una epistemología que no se puede dominar, solamente se puede intuir. Pero que inspira para la vida. Entonces siempre estábamos revisando, cuál es esa metodología, la Circularidad Hermenéutica porque, en palabras del colega Ángel Román, convierte el problema teórico en un problema práctico.

Porque, como dice la colega Sara Baltodano, permite la revisión periódica de las propuestas de praxis pastorales desde los contextos y desde una relectura del mensaje liberador del evangelio con la participación plena de las comunidades, evitando así que sean solamente propuestas desde la academia. Es decir, no permitimos que la Academia domine, porque no partimos de una episteme positiva.

De esta manera desde la UBL le hemos hecho muchas flechas y agregamos muchos elementos.



## VER (OBSERVACIÓN PARTICIPANTE: PRAXIS 1)

Quisiera en primer lugar que pensáramos en esa realidad en la cual se hace presente la práctica de la fe y los emergentes sociales. Desde la sospecha hermenéutica se aborda esa realidad. No se trata de una simple descripción de lo que vemos. Sino de posicionarnos como seres claramente sentipensantes y preguntarnos: ¿que nos disminuye como seres humanos y que disminuye las capacidades de la Creación? Y desde la sospecha de la incoherencia y de las contradicciones posicionarse al lado de los más afectados o vulnerabilizados por esa “realidad”.

Hay que optar por métodos que nos permitan visualizar mejor las y los sujetos, sus condiciones y problemas. Por ejemplo, algunos de los métodos que hemos usado en el aula son el Aprendizaje Basado en Problemas (ABP), el estudio de casos, el árbol de problemas, porque como bien apuntaba el colega Ortega, son apenas aproximaciones de la realidad porque esta no es un objeto inanimado.

## JUZGAR

Desde la sospecha ideológica y teológica, pretendemos comprender un poco Realidad coyuntural para deconstruirla.

Las diversas teorías multidisciplinares y complejas de otras áreas del conocimiento nos ayudan al proceso de la deconstrucción de esa realidad.

La sospecha teológica permite retomar la experiencia de la fe del pueblo creyente del pasado, que está sistematizada en el texto sagrado, como paradigma para desafiar la realidad presente.

De esa manera, el juzgar le brinda los instrumentos político-teológicos al sujeto que nos acompaña en las aulas y a nosotras y nosotros como miembros de la Academia, para repensar la intervención a fin de acompañar a las y los sujetos vulnerabilizados en su proceso de transformación/liberación de su condición de sufrimiento a causa de las estructuras sociales.

Es decir, es aquí donde nos inspirarnos en el Amor, para sentir la disminución de su humanidad y de la creación, para junto y al lado del sujeto vulnerabilizado y soñar juntos y generar la transformación de esa condición.

## ACTUAR

Construir una Teoría Teológica de Acción es lo que antecede a la intervención. Es imprescindible para que la intervención sea lo más asertivamente posible. Esta TTA debe apuntar a una intervención liberadora y transfor-

madora, utópica. Por eso, tiene las siguientes características, en palabras de la colega Sara Baltodano:

Es una Praxis hermenéutica crítica: Toma en cuenta el contexto de las acciones y las acciones en sí mismas en la situación presente y con respecto a su potencialidad futura. No perdemos la capacidad de soñar y de sentir la inefabilidad de la divinidad.

Praxis hermenéutica mediativa: Reconoce que los principios teológicos deben pasar por filtros de diversas mediaciones antes de proponer acciones pastorales. Se usan herramientas de las mediaciones hermenéuticas, por ejemplo, de la psicología de la liberación, de las pedagógicas que promuevan concientización o de las hermenéuticas feministas de liberación o entre otras que buscan la liberación o transformación de la inequidades y del sufrimiento.

Praxis optativa: Considera como punto de partida y de llegada a las personas discriminadas, ignoradas, agredidas, perseguidas y empobrecidas, las cuales son sujetos destinatarios del evangelio.

Praxis ética de liberación: Hace una opción ética solidaria, comunitaria, justa y amorosa con las personas víctimas de la historia y del sistema. Arriesgar la piel como el samaritano (Lc 10) y encarnarse para compartir con la comunidad la resistencia hacia las injusticias es principio básico de la solidaridad cristiana

Praxis escatológica: Se basa en el principio de esperanza de una sociedad donde los principios de Reino se concreten. No se trata solamente de mirar un presente histórico, sino un *kairós*, acompañando los caminos de las personas como memoria activa de justicia y protección.

Praxis de responsabilidad: Las teorías teológicas de acción o transformación han de estar basadas en razones. Las actoras y actores deben saber lo que quieren hacer y tienen la obligación de dar razones cuando se les pregunte el por qué de sus acciones. No se dejan llevar por cualquier “vientico de doctrina”

Praxis estratégica: Transformar las situaciones incoherentes con el evangelio es el objetivo directo de la TP que obliga a mantener una escucha



atenta y crítica de las señales de los tiempos con el propósito de elaborar caminos y teorías que acompañen los cambios en diversos ámbitos de la acción pastoral.

## VOLVEMOS AL PROCESO EPISTÉMICO Y METODOLÓGICO

La circularidad regresa de nuevo a ser aplicada después de llegar a la intervención y pasamos a la Praxis 2, que es esa realidad transformada pero que debe ser revisada de nuevo porque la realidad y las personas son dinámicas. Entonces la praxis 2, pasa a ser praxis 1.

Aquí volvemos a recrear el concepto de la TP en la UBL:

- La teología práctica es una disciplina teológica que se encarga de reflexionar sobre la praxis cristiana.
- Su objetivo es la construcción de conocimiento colectivo del Evangelio como fuerza liberadora y transformadora.
- Reflexiona de forma crítica, multidisciplinaria, contextual y en diálogo con las praxis de otras religiones, ciencias y sabidurías ancestrales.
- Se orienta a proteger toda la creación y se compromete activamente con la justicia, la equidad y la participación plena.
- Se realiza en la sociedad por medio de sus distintas áreas de estudio, como la pedagogía de la fe, liturgia, acompañamientos pastorales, homilética, misión, historia, entre otras.
- Es decir, este volver al proceso epistémico y metodológico es un ejercicio constante, porque la realidad y la experiencia de la fe no se dominan como objetos, solo se evalúan sus consecuencias negativas desde el Amor como fuerza liberadora, transformadora, justa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baltodano Arróliga, Sara. “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”. *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (el 13 de agosto de 2020): 99–122. <http://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/88>.
- Fonseca Rivera, Nidia V. *Formando facilitadores*. San José, Costa Rica: Sebila, 2006.
- Hoffmann, Martin, “La teología, ciencia de la experiencia: sus fuentes, métodos y expresiones”. En *Pensar, crear actuar. Metodologías para una teología contextual*, editado por José Enrique Ramírez Kidd, 245–75. San José, Costa Rica: SEBILA, 2013.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 83–110. La Paz, Bolivia: ISEAT, 2016.